

Una palabra anda en boca de todos, nos asalta desde los periódicos y la televisión, pero también parece haberse convertido en la punta de lanza que concita una reacción crítica contra el nuevo orden mundial. La palabra es *globalización*. Frente a la superposición de discursos a favor o en contra de la globalización, el conjunto de contribuciones que se reúnen en este libro pretende arrojar luz sobre la naturaleza del fenómeno y sobre sus diferentes rostros. Para ello, se ha convocado a notables especialistas en ciencia política, economía, filosofía y derecho, pero, también, se ha prestado atención a las voces del sindicalismo, del activismo anti-globalización, del discurso indigenista, del ecologismo o del feminismo con el fin de intentar desentrañar los aspectos más candentes y polémicos del proceso citado.



Globalización y neoliberalismo:  
¿un futuro inevitable?

Concepción Ortega y María José Guerra  
(coordinadoras)

# Globalización y neoliberalismo: ¿un futuro inevitable?

Concepción Ortega y María José Guerra  
(coordinadoras)

María Xosé Agra  
Antoni Domènech  
María José Guerra  
Javier de Lucas  
Agustín Morán  
Concepción Ortega  
Jaime Pastor  
Ángela Sierra



EDICIONES  
NOBEL

completar

En la edición de este libro ha colaborado la Dirección General de Universidades de la Consejería de Educación del Gobierno de Canarias

© EDICIONES NOBEL, S. A.  
Ventura Rodríguez, 4  
33004 OVIEDO  
www.ed-nobel.es

ISBN: 84-8459-108-5

Impresión: Gráficas Summa, Llanera (Asturias)  
Depósito legal: AS-4.697/2002

Prohibida la reproducción total o parcial,  
incluso citando la procedencia

Hecho en España

## ÍNDICE

Introducción. Contra el discurso neoliberal de lo inevitable: la necesidad de otra política. María José Guerra y Concepción Ortega . . . . .	11
I. Neoliberalismo global, Estados y alternativas Jaime Pastor . . . . .	29
1. Fuentes y evolución del neoliberalismo . . . . .	31
2. Funciones y lugar de los Estados en ese proceso . . . . .	33
3. ¿Hacia nuevas formas de organización política? . . . . .	36
4. ¿Qué alternativas? . . . . .	39
II. La esclavitud no es inevitable: por un control democrático de la economía mundial Antoni Domènech . . . . .	43
1. Lección de historia . . . . .	44
2. Por un control democrático de la economía mundial . . . . .	59
III. La exclusión como negativo de los derechos humanos. Sobre la relación entre el proceso de globalización y la universalidad de los derechos humanos Javier de Lucas . . . . .	71
1. Introducción: derechos humanos y emancipación . . . . .	71

2. La usurpación del discurso universalista por la ideología de la globalización . . . . .	78
3. Sobre la relación entre identidad, ciudadanía y exclusión en esta fase de la globalización . . . . .	80
4. La universalidad de los derechos exige el reconocimiento de todo otro como otro: la inclusión . . . . .	89
IV. Justicia y género: la agenda del feminismo global María Xosé Agra Romero . . . . .	97
1. La agenda del feminismo global . . . . .	101
2. Mujeres y desarrollo humano . . . . .	110
3. Justicia global . . . . .	127
V. Pensamiento cero. Globalización económica neoliberal Agustín Morán . . . . .	131
1. La mano invisible . . . . .	131
2. Economía de mercado y teología . . . . .	132
3. Moneda única, política y sociedad . . . . .	139
VI. Regionalismo y globalización: ¿dos caras de un mismo proceso? Ángela Sierra González . . . . .	151
1. ¿Qué se entiende por globalización y por regionalismo? . . . . .	151
2. Los modelos de regionalismo . . . . .	154
3. Los conflictos inherentes al regionalismo . . . . .	155
4. Los conflictos del regionalismo europeo . . . . .	156
5. Los logros del regionalismo europeo . . . . .	159
6. ¿Es posible una involución del regionalismo? . . . . .	161
7. ¿El regionalismo de la Unión Europea y el de Estados Unidos obedecen a estrategias globalizadoras opuestas? . . . . .	162

VII. Tres versiones de la globalización neoliberal y un solo dios verdadero: TLCAN, PLAN PUEBLA PANAMÁ, ALCA Concepción Ortega Cruz . . . . .	165
1. Introducción . . . . .	166
2. Antes de Seattle, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional contra el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) . . . . .	168
3. El imperio contraataca: el Plan Puebla Panamá . . . . .	173
4. Y la pesadilla continúa: Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) . . . . .	188
VIII. Sostenibilidad global y justicia ecosocial: la tarea pendiente María José Guerra Palmero . . . . .	197
1. Un solo mundo y una sola humanidad: la restricción ecológica y la globalización . . . . .	198
2. Justicia ecosocial: una exigencia frente a la Humanidad rota y al planeta devastado . . . . .	210
Nota sobre los autores . . . . .	219

IV  
JUSTICIA Y GÉNERO:  
LA AGENDA DEL FEMINISMO GLOBAL

MARÍA XOSÉ AGRA ROMERO

¿Cómo afecta la globalización a las mujeres? ¿Qué lugar ocupa el género en las teorías de la globalización? ¿Podemos hablar de un feminismo global? Y si es así, ¿en qué medida contribuye a la justicia social y política? E, igualmente, ¿las teorías de la justicia son globales e incluyen el género? O ¿están pensadas teniendo en cuenta las injusticias que afectan a las mujeres tanto en los Estados-nación como por los efectos de la globalización? Estas son algunas de las preguntas que surgen a la hora de abordar la cuestión de la justicia y el género y su concreción en la agenda del feminismo global. Se trata de establecer los problemas a los que se enfrentan las teorías de la justicia, a saber, si es posible una teoría de la justicia global, o si, aun concediendo importancia a la dimensión global-internacional-transnacional, el Estado-nación sigue siendo el lugar prioritario para las demandas de justicia y para afrontar los problemas derivados de la globalización. Dicho de otro modo, un aspecto fundamental en discusión es si es necesaria una teoría parcial o una teoría global y, asimismo, si es necesaria una teoría ideal o bien se requiere una teoría para condiciones de injusticia. En definitiva, nos encontramos ante la complejidad de pensar la globalización y la justicia y el lugar del género en relación con ello. Explorando estas cuestiones podremos, pues, responder a aquella más concreta de ¿vieja o nueva agenda del feminismo?

Antes de referirnos a la justicia y a la agenda del feminismo global, es conveniente comenzar por introducir algunas precisiones en relación con la globalización para situar el problema que nos ocupa. En primer lugar, como se advierte en el editorial de un monográfico titulado "Globalization and Gender"<sup>1</sup>, las teorizaciones más influyentes sobre la globalización, en las últimas décadas, se han centrado en los efectos de las nuevas formas de acumulación capitalista (ajuste estructural, expansión de mercado, nuevas tecnologías, neocolonialismo), pero no se han ocupado del género. Por su parte, las editorialistas inciden en que las estudiosas feministas, desde los setenta, han venido prestando atención a cuestiones de economía política y género en relación con la globalización, poniendo de manifiesto la relación entre capitalismo internacional y género. Desde esta perspectiva se aboga por repensar las formas en que se teoriza la globalización, así como "formular teorías de la globalización que sitúen el género en el centro del análisis más que construirlo como un ejemplo en una serie". O, lo que viene a ser lo mismo, no tanto insistir en las limitaciones de las teorías sobre la globalización cuanto asumir el género como un eje fundamental de análisis. No obstante, no me detendré en esto, ni tampoco entraré en los análisis feministas de la economía política. Sí me interesa resaltar la necesidad, una vez más, de que el género y los análisis feministas sean parte central del estudio de la globalización, por razones a estas alturas suficientemente conocidas (feminización de la pobreza, migraciones y mercados sexualizados y racializados...). En segundo lugar, y para no caer en tópicos o lugares comunes, es importante sustraerse de lo que algunas autoras denominan "la explicación convencional de la globalización", esto es, aquella que presenta el desarrollo del capitalismo global como una nueva fase inevitable, irreversible y que sigue una lógica inexorable. Los análisis de los discursos de la economía política devienen fundamentales para poner de relieve el carácter no-natural de la globalización econó-

<sup>1</sup> *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 26, n.º 4 (summer 2001).

mica, viéndola, en consecuencia, como un proceso socialmente construido<sup>2</sup>. Dicho de otro modo, y como también se ha venido insistiendo, hay que diferenciar entre la globalización como proceso y como ideología. Como proceso no es inevitable, uniforme y unilineal. Como ideología trata de naturalizar y despolitizar el proceso, atribuyendo cualidades mágicas al mercado<sup>3</sup>. Asimismo, se requiere prestar atención y problematizar ciertas divisiones o dicotomías tales como global=masculino, local=femenino, macrogeneralizaciones/alternativas locales, además de las ya tradicionales de privado/público, producción/consumo, formal/informal.

La desnaturalización de la globalización obliga a un examen más atento de la misma, de sus distintas dimensiones, admitiendo cierta complejidad a la hora de determinar la participación de las mujeres, cómo les afecta y si abre posibilidades y oportunidades a grupos de mujeres, como se desprende de varios estudios. En cualquier caso, lo que está en juego es la capacidad de actuar (agencia) y de resistencia, así como el poder valorar el papel que desempeñan los movimientos inter o transnacionales de mujeres y su contribución a la justicia social y política global/local. La reconceptualización de la globalización conlleva el intentar delimitar lo nuevo y lo viejo, atender a las distintas formas que adopta, sus múltiples ángulos y voces. La globalización no es nada nuevo, afirman, entre otras, Cindi Katz o A. Jaggari; el mercado mundial y la interacción y el intercambio cultural no son nuevos. Lo que es nuevo y sin precedentes es su intensificación, el mayor conocimiento de los procesos globales y la fragmentación<sup>4</sup>. De ahí que, desde una perspectiva feminista, los de-

<sup>2</sup> Suzanne Bergeron: "Political Economy Discourses of Globalization and Feminist Politics" en *Ibid*, p. 996.

<sup>3</sup> Véase, Jean Jidy Pettman: "Globalisation and the Gendered Politics of Citizenship" en Nira Yuval-Davis & Pnina Werbner: *Women, Citizenship and Difference*. Zed Books, London/New York, 1999, pp. 207-220. Para Pettman,

que la globalización no sea un proceso uniforme e inevitable implica no caer ni en el "hiperglobalismo" ni en la posición contraria el "escepticismo", es decir ni en la MacDonalización ni en el regionalismo, p. 209.

<sup>4</sup> Cindi Katz: "On The Grounds of Globalization: A Topography for Feminist Political Engagement" en *Ibid*, pp.

sarrollos del feminismo multicultural, poscolonial y global en los últimos años pongan sobre el tapete algunos elementos importantes de discusión, que afectan tanto teórica como prácticamente, alertando sobre los riesgos de perpetuar el clasismo, el racismo o el colonialismo, es decir, las implicaciones en las estructuras de opresión. Cuestiones que no sólo obligan a reconfigurar la agenda feminista sino que además nos advierten sobre los problemas que tiene que encarar el feminismo global. Esto implica un diálogo entre el feminismo occidental y las perspectivas de mujeres no occidentales o de feministas no occidentales o del denominado Tercer Mundo<sup>5</sup>.

En relación, pues, al feminismo global, autoras como Jaggar abogan por la necesidad y posibilidad de un diálogo feminista global, partiendo de que el feminismo no es un fenómeno primariamente occidental y que hay numerosos grupos que, aunque no se denominen feministas, sí están luchando para promover los intereses de las mujeres, por superar la subordinación. Constata la existencia de obstáculos en el diálogo pero estos no son insuperables para lo que denomina el discurso feminista global: igualitario, abierto e inclusivo<sup>6</sup>. Se trata de evitar una visión monolítica de la comunidad feminista global, reconociendo la posibilidad y realidad de los desacuerdos, así como que la gente pertenece a más de una comunidad. En dicho diálogo hay que huir tanto de la arrogancia etnocéntrica como de la romantización de la cultura. Jaggar presentará un enfoque que intenta elaborar una concepción feminista del discurso práctico-moral, crítico con aquellos discursos de la filosofía moral occidental que apelan a comunidades idea-

1213-15. A. Jaggar: "Globalizing Feminist Ethics" en *Hypatia* Vol. 13, n.º 2 (Spring 1998), p. 7.

<sup>5</sup> Como bien señala Jaggar, la denominación tampoco está exenta de problemas, *Ibíd*, p. 17.

<sup>6</sup> Estas son las normas fundamentales del discurso moral feminista, según esta autora, para quien "Al menos a nivel de la

moralidad, el feminismo global significa que las feministas en cada cultura deben reexaminar sus propios compromisos a la luz de las perspectivas producidas por otras feministas en otras, de modo que podamos reconocer algo de los límites y prejuicios de nuestras propias creencias y supuestos". *Ibíd*, pp. 21-2.

lizadas, en la medida en que oscurecen aspectos fundamentales del discurso moral empírico y, sobre todo, las desigualdades de poder. Por ello también muestra su recelo a que el feminismo global deba ser pensado en clave de una "comunidad imaginada idealizada". Ahora bien, dado que todas las comunidades son, en cierto modo, imaginadas —siguiendo a U. Narayan—, afirma que "reinventar y reimaginar comunidades se convierte en una tarea política crucial para las feministas en los ámbitos local, nacional y global"<sup>7</sup>. Hay que evitar idealizaciones apolíticas, tales como prematuras postulaciones de una "sororidad" (*sisterhood*) global. Además, las comunidades de discurso feminista global ya han comenzado a existir, no son fantasías políticas o filosóficas. Mas, insiste, la comunidad de discurso feminista global no es singular sino que se manifiesta múltiple y plural, con superposiciones de redes de individuos y comunidades, con variadas y cambiantes agendas. Es, por tanto, una comunidad continuamente reimaginada. Y reimaginar e imaginar una comunidad de discurso feminista global supone, según Jaggar, buscar más inclusión, apertura e igualdad.

Nos encontramos, pues, ante la necesidad de repensar la globalización desde el género, de atender a sus distintas dimensiones, de dirigirse a las desigualdades y exclusiones que genera y cómo estas afectan a las mujeres. También se constata la existencia de realidades que ponen de manifiesto la existencia de un feminismo global que, desde una perspectiva moral y política, apunta a la construcción y reinención constante de una comunidad feminista global, múltiple y plural, no sin desacuerdos y tensiones.

#### 1. LA AGENDA DEL FEMINISMO GLOBAL

Si, como muy sumariamente he querido señalar en las líneas precedentes, la globalización no es un fenómeno completamente nue-

<sup>7</sup> *Ibíd*, p. 27.

vo sino que adopta una especificidad propia en nuestro tiempo, tenemos que tener en cuenta que, de un lado, supone un nuevo orden económico mundial no exento de avances y retrocesos, que exige un examen detenido de sus diferentes planos, de su diferente impacto en los distintos países, esto es, estamos ante un proceso complejo, no lineal, ni natural, frente a la retórica neoliberal<sup>8</sup>. Un proceso que genera nuevas formas de exclusión social y política, grandes desigualdades económicas y fragmentación cultural. En este sentido, es importante la discusión en torno a la fractura de las identidades, las identidades no hegemónicas y las de "diáspora" y su articulación desde las tesis del feminismo poscolonial y multicultural. La incorporación de la perspectiva de género permite valorar y determinar en qué medida las mujeres sufren los efectos de la globalización, en sus diferentes planos y su grado de implicación en el proceso. En general, se aprecia que les afecta de una forma diferente y más dura que a los hombres y que les afecta más a las mujeres de los países empobrecidos o del Tercer Mundo que a las occidentales o, mejor, que a las occidentales que no son pobres, marginadas o excluidas. Ahora bien, la globalización podría tener, por otro lado, algunos efectos positivos en cuanto reconfigura espacios, tradiciones, identidades<sup>9</sup>. De acuerdo con Jaggar, en efecto existen ya realidades que permiten hablar de un feminismo global, no exento de problemas teóricos y prácticos, que lleva a algunas autoras a abogar por una concepción dialógica global que asume como reto el tratar las diferencias y consecuentemente rei-

<sup>8</sup> Además de la distinción ya conocida de U. Beck entre globalismo y globalización, Fredric Jameson indica que, con frecuencia, los intentos de definir la globalización no resultan mucho mejores que tantas otras apropiaciones ideológicas, distinguiendo cinco planos distintos: el tecnológico, el político, el cultural, el económico y el social, en "Globalización y estrategia política".

*New Left Review*, n.º 5, (Nov/Dic) 2000, pp. 5 y ss.

<sup>9</sup> Véase en este sentido el interesante estudio, desde la antropología cultural, de Carla Freeman sobre la venta ambulante (the higgler) en el Caribe: "Is Local: Global as Feminine: Maculine? Rethinking the Gender of Globalization", en *Signs*, número monográfico antes citado, pp. 1.007-1.039.

maginar y reinventar la comunidad feminista global. Tomando esto como punto de partida cabe preguntarse entonces por la agenda del feminismo global.

#### 1.1. VIOLENCIA, POBREZA, DERECHOS HUMANOS

El feminismo occidental, siguiendo con Jaggar, ha dado prioridad en la agenda internacional a prácticas no-occidentales percibidas como horrorosas (poligamia, aborto selectivo de fetos femeninos, reclusión de las mujeres, matrimonio infantil, mutilación genital...), dando lugar, entre otras, a discusiones en torno al universalismo moral versus el relativismo cultural. A su vez, las mujeres no occidentales, dice, se quejan de que se presta atención sólo de forma sensacionalista a las prácticas sexuales y maritales. Desde esta óptica hay que huir de un escenario en el que las feministas occidentales aparezcan como una suerte de nuevas misioneras que expanden la "civilizadora palabra del feminismo", poniendo a las mujeres no occidentales como retrógradas, bárbaras y victimizadas, ignorando la existencia de contestación, de disensión interna sobre aquellos temas en el seno de las comunidades no-occidentales. Aun a pesar de estos problemas, Jaggar entiende que hay cuestiones que afectan a las mujeres globalmente. Así señala que un conjunto de ellas se refiere a la violencia contra las mujeres, indicando cómo esto fue objeto de un tribunal global de organizaciones no-gubernamentales de mujeres en Viena en 1993, a propósito de la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos, en donde el objetivo era que la violencia contra las mujeres se reconociese como una violación de los derechos humanos.

En este sentido, de acuerdo con Jaggar, la demanda de que "los derechos de las mujeres son derechos humanos", que surge de la conferencia de Viena y que se recoge en la de Pekín, constituye un aspecto importante de la agenda del feminismo global. Esto es, la lucha por el pleno reconocimiento de que los derechos de las mujeres son derechos humanos, ante la constatación de que las grandes Declaraciones, y, en concreto, la Declaración Universal de los Dere-

chos Humanos, en la práctica, en todos los países del mundo, está constantemente en cuestión. Las mujeres siguen sufriendo discriminación a diferentes niveles y con grados de intensidad distintos, se siguen violando derechos básicos: salud, educación, empleo, violencia. Comprobación de que los distintos gobiernos de los distintos países firman y ratifican declaraciones que no se recogen, ni cumplen, en sus leyes y prácticas, resultando, como señala Susan M. Okin, un claro ejercicio de cinismo<sup>10</sup>. Para Okin, y para la crítica feminista, desde el punto de vista teórico es necesario repensar los derechos humanos, esto supone romper con el modelo masculino de ser humano que configura dicho discurso. Dicho de otro modo y como muy bien destaca, tanto la declaración del 89 como la del 48, “han sido formuladas teniendo en mente a los cabezas de familia varones”. Okin conviene también en que existe una comunidad de discurso feminista transnacional en cuya agenda están los derechos humanos, nacionales e internacionales, de las mujeres, mostrando, asimismo, las tensiones a que da lugar, y viniendo a concluir —en la línea de Jaggar— que el discurso feminista global está constituido por múltiples comunidades, y que las agendas de Derechos Humanos cuestionan la inmunidad que rodea a las familias y a las prácticas religiosas a la hora de tomar en consideración dichos derechos, rechazando las justificaciones “culturales” en la violación de los derechos humanos de las mujeres<sup>11</sup>. Este sería, entonces, uno de los temas de la agenda del feminismo global. A nadie se le escapa que en este ámbito se suscitan complejas cuestiones sobre universalismo/relativismo y sobre la legitimidad de la

<sup>10</sup> Susan Moller Okin, “Feminism, Women’s Human Rights, and Cultural Differences”, en *Hypatia*, vol. 13, n.º 2 (1998), pp. 39-41.

<sup>11</sup> Para una visión general véase María José Agra Romero: “Feminismo y justicia: en torno a los Derechos Humanos” en Acilio da Silva Estanqueiro Rocha (coordinación): *Justiça e Direitos Hum-*

*nos*. Braga, Universidade do Minho, 2001, pp. 133-156. También resultan interesantes las propuestas de reforma del sistema de Naciones Unidas. Véase Laura Reanda “Engendering The United Nations. The Changing International Agenda”, en *The European Journal of Women’s Studies*, vol. 6 (1999), 49-68.

crítica externa, de la intervención en otros países o comunidades y del reconocimiento de la crítica y el disenso interno.

No obstante, volviendo sobre lo que nos dice Jaggar, hay muchos otros temas que son menos confortables para las feministas occidentales, y destaca, entre ellos, el de la justicia del sistema global, del que, indica, pocas de aquellas se han ocupado. Lo que quiere resaltar es que “hay muchas formas en que lo que ocurre en un lado del mundo afecta a las mujeres en el otro”. Por ello, además de los temas explícitamente de género, hay que incluir otros que no son tan evidentes, tales como los de la naturaleza del desarrollo y las fuerzas que lo definen: la deuda externa, la extracción multinacional de recursos de los países del Tercer Mundo, las concepciones occidentales de desarrollo y los patrones de consumo, la degradación medioambiental<sup>12</sup>, el tráfico de drogas, el militarismo, el turismo en general y el turismo sexual y el tráfico internacional de mujeres. Jaggar insiste en la interdependencia física y económica mundial, en que los cambios recientes en el orden económico mundial no afectan del mismo modo a las mujeres, afirmando que en ambos mundos —el occidental y el Tercer Mundo— “las mujeres más pobres sufren más” y que en ambos mundos afecta de forma distinta y, por lo general, de forma más severa a las vidas de las mujeres que a las de los hombres. A su juicio, son estos temas, en principio, menos evidentes como cuestiones que afecten de forma particular a las mujeres, los que reclaman el interés feminista más

<sup>12</sup> Es importante tener en cuenta que el Grupo Verde en el Parlamento europeo presentó la Agenda Verde. Principios y proposiciones políticas. Aquí se llama la atención sobre el papel fundamental de las mujeres en la calidad del desarrollo en los países del Sur, sobre su participación en un desarrollo sostenible, requiriendo, además, la aplicación efectiva de los derechos de las mujeres, incidiendo en que los miembros de Nacio-

nes Unidas sean obligados a respetar la Convención sobre la discriminación de la mujer, de forma que las violaciones a esta Convención se consideren de igual gravedad que otras violaciones de derechos humanos. Asimismo, se destaca que muchas de las iniciativas para proteger el medio ambiente que proceden del Tercer Mundo han sido organizadas por mujeres. Véase *Ecología Política*, n.º 4 (1992), pp. 112-3.

urgente. Teniendo esto en cuenta, vemos que la agenda feminista global se configura en torno a la violencia contra las mujeres, a los Derechos Humanos intra e internacionalmente, y a la pobreza.

## 1.2. CIUDADANÍA

La lectura de género de la globalización, las críticas feministas a su impacto sobre las mujeres, abre otra línea de reflexión y discusión teórica y política también de importancia, me refiero al debate en torno a la ciudadanía, a las posibilidades de construcción de un nuevo discurso, de una ciudadanía global y, a tenor de ello, si la ciudadanía es o no una herramienta política útil para las mujeres y la política feminista. Con otras palabras, si debe o no formar parte de la agenda del feminismo global. Bien es cierto que la relación de las mujeres con la ciudadanía ha sido y es compleja, paradójica, problemática. La lucha por la inclusión o contra la exclusión de las mujeres y, tras la consecución del voto, la lucha por la participación política plena y en contra de la ciudadanía de segunda, han configurado los lenguajes feministas tanto de demanda como de construcción de la ciudadanía, ante un ideal de ciudadanía universal que, con diferentes énfasis, en distintos momentos y contextos históricos y políticos, manifiesta su faz excluyente y su parcialidad.

Como es bien conocido, la ciudadanía tiene sus momentos fundacionales o grandes hitos históricos: la Revolución Francesa, la Declaración de Independencia Americana, el Movimiento Sufragista y las luchas anticoloniales. La reflexión actual sobre la ciudadanía tiene como uno de sus ejes la reformulación, podemos decir, de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, esto es, Derechos Humanos y Ciudadanía. De igual modo, la ciudadanía ha estado vinculada a la pertenencia al Estado-nación y a la relación individuo-Estado. Desde la perspectiva feminista, la ciudadanía de las mujeres y su relación con el Estado han sido, como decíamos, problemáticas. El Estado, contra el que se dirige la mayoría de las demandas de la ciudadanía, ha sido un tema difícil y no muy claro en la política feminista, pues, de un lado, el Estado reforzaría el

poder masculino; de otro, se dirigen a él las demandas de ciudadanía formal y de derechos sociales de las mujeres. El proceso de globalización, además, lleva pareja la transformación del Estado-nación, que, a su vez, conlleva una desposesión o vaciamiento de su soberanía y de muchas de sus obligaciones respecto de sus ciudadanos. Ante los temores de un poder global y los problemas de responsabilidad política, algunas feministas plantean la necesidad de reclamar el Estado y la ciudadanía, aun siendo difícil, como un lugar más apropiado que el poder global. Pero la interrogación surge de nuevo: ¿qué pasa con la ciudadanía cuando miramos más allá de las fronteras del Estado, en busca de alianzas feministas transnacionales y transformadoras?<sup>13</sup> El feminismo global, la política feminista, según Pettman, debe situarse en los espacios cada vez más contradictorios de la supuesta soberanía del Estado-nación y el sistema global, subrayando que es un error pensar que los Estados son otra de las víctimas de la globalización, y contra el mito de que no tienen poder para afrontar las fuerzas globales. Lo cual no quiere decir que no se reconozcan las dificultades que surgen respecto de la responsabilidad política<sup>14</sup>. Según esta autora, una de las pruebas para determinar las posibilidades de la política feminista se refiere a tomar en serio los derechos de los no-ciudadanos, dada la enorme cantidad de personas, de millones de mujeres que residen en países en los que no tienen derechos de ciudadanía o unos derechos de residencia y trabajo inciertos o son ilegales y no tienen derechos.

Frente a quienes sostienen que la ciudadanía ha de circunscribirse al Estado-nación y que los Derechos Humanos son únicamente aplicables al ámbito inter o supranacional, algunas teóricas mantienen que, siguiendo el ideal emancipatorio e igualitarista de la ciudadanía, las ciudadanía nacional y transnacional son dos modalidades de la ciudadanía que coexisten y están relacionadas, que histórica e ideológicamente una implica a la otra. Esta es la posición defendida por Pnina Werbner y Nira Yuval-Davis, quienes

<sup>13</sup> Jan Jyndy Pettman, art. cit, p. 207.

<sup>14</sup> *Ibid*, pp. 210-11.

operan con una definición de ciudadanía que no se reduce a la relación formal entre individuo y Estado sino como “una relación más total, mediada por la identidad, la posición social, los supuestos culturales, prácticas institucionales y sentido de la pertenencia<sup>15</sup>. Desde esta perspectiva se valora el movimiento feminista global como una fuerza poderosa que se hizo evidente en la Conferencia de Viena de 1993 o en Pekín y en otras prácticas feministas transversales (Mujeres contra el Fundamentalismo...). Así pues, la búsqueda de una concepción de la ciudadanía alternativa, más incluyente, democrática e igualitaria, que tome en consideración y en serio los Derechos Humanos intra y transnacionales, que no se circunscribe a la relación individuo-Estado, lleva consigo la idea de que, a pesar de su historia, la ciudadanía puede ser una herramienta política adecuada para la lucha por los derechos civiles, sociales, democráticos y humanos, y debe formar parte de la agenda del feminismo. Yuval-Davis, en un escrito anterior, indicaba ya que la lucha por la ciudadanía nos implica en nuestras casas, en nuestras colectividades locales, étnicas y nacionales, tanto como respecto a los Estados y a las agencias internacionales. Obviamente no sorprende que acabe exclamando que ¡es una agenda considerable!<sup>16</sup> En resumen, la ciudadanía en un mundo globalizado necesita ser reimaginada desde una perspectiva de género que tenga en cuenta nuevas formas y procedimientos de responsabilidad política, evaluando pérdidas y ga-

<sup>15</sup> N. Yuval-Davis & P. Werbner, op. cit., p. 4.

<sup>16</sup> Véase “Women, Citizenship and Difference” en *Feminist Review*, Citizenship: Pushing the Boundaries, 57 (1997) p. 23. Más en concreto Yuval-Davis, desde una perspectiva poscolonial, desarrolla una propuesta de diálogo y política transversal, de solidaridad, una concepción pluralista de la ciudadanía que requeriría un examen detenido. Desde una perspectiva de la ciudadanía “amigable para las muje-

res”, que también aboga por un modelo pluralista, por una política transversal y de solidaridad diferenciada, R. Lister: *Citizenship. Feminist Perspectives*. Macmillan, London, 1995 y en una línea similar R. Voet: *Feminism and Citizenship*. Sage Publication. London, 1998. Para una visión de las distintas posiciones, María Xosé Agra, “Ciudadanía: el debate feminista” en F. Quesada (ed.): *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*. Madrid, Publicaciones UNED, 2002.

nancias tanto para las mujeres como para los grupos más desaventajados y vulnerables a la hora de contemplar formas de ciudadanía global trans o supranacionales. Creando alianzas entre el feminismo y otros movimientos sociales, sin perder autonomía ni capacidad innovadora y subversiva. Las mujeres, nos dicen, deben continuar luchando por poner de relieve las demandas universalistas<sup>17</sup>.

En un mundo de creciente feminización de la pobreza, de migraciones, de precarización del trabajo, de internacionalización de la economía, el acceso y la lucha de las mujeres por la ciudadanía se convierten en un problema no menos urgente. Las transformaciones que operan sobre el Estado-nación, la puesta en cuestión o el recorte de los derechos sociales, los problemas de los residentes no-ciudadanos o ilegales, configuran un panorama en el que los grupos más vulnerables, desaventajados o marginados, y muchas mujeres sufren sus consecuencias. De ahí la necesidad del feminismo global, transnacional. La agenda del feminismo global se articula entonces en torno a los derechos humanos y la ciudadanía de las mujeres inter y transnacionalmente, en interrelación, y, al mismo tiempo, dicha agenda se compatibiliza o se pluraliza en función de los temas propios de cada país. De una forma u otra, lo que se pone de relieve es, de un lado, que el impacto del proceso, o procesos de globalización, da lugar a que algunos temas —violencia, pobreza, derechos humanos— sean urgentes para las mujeres, para las mujeres pobres y, más aún, para las mujeres pobres de los países empobrecidos; y, por otro, volviendo una vez más a Jaggar, sigue pendiente la cuestión de la justicia del sistema global. Esto nos conduce a preguntarnos sobre la necesidad de una teoría de la justicia global o no, ideal o para condiciones injustas. Teniendo como trasfondo lo dicho hasta aquí, vamos a examinar la propuesta de Martha C. Nussbaum en la medida en que, desde una

<sup>17</sup> Yuval-Davis y Werbner recogen en varios puntos las conclusiones sobre la ciudadanía que aquí presentamos resumidamente, véase op. cit., pp. 20-30.

perspectiva feminista, nos ofrece una concepción de la justicia en la que los problemas más centrales y urgentes son los que afectan a las mujeres pobres y en los países en desarrollo.

## 2. MUJERES Y DESARROLLO HUMANO

La preocupación de Martha C. Nussbaum por los graves problemas que aquejan a las mujeres en el mundo arranca de su vinculación al WIDER<sup>18</sup> y se plasma en los textos publicados a partir de ahí. Consta que, atendiendo a los datos y a los distintos indicadores, no hay ningún país que trate igual a las mujeres que a los hombres y, más aún, que muchas mujeres en el mundo carecen de lo necesario para desarrollar las funciones básicas propias de una vida humana (peor alimentadas, menos salud, más vulnerables a la violencia física y al abuso sexual, menos educación y alfabetización, menos capacitación técnica y profesional, con graves obstáculos al trabajo fuera de casa por presiones del marido o la familia, menos participación política; en muchos países no son iguales ante la ley y por lo general tienen la plena responsabilidad de la casa y el cuidado de los niños, careciendo de oportunidades para el juego y el cultivo de sus facultades cognitivas e imaginativas). De ahí que los problemas de las mujeres en el mundo sean urgentes y centrales. La defensa de la igualdad social y política de las mujeres tiene como base su versión de las "capacidades humanas centrales" o básicas<sup>19</sup>,

<sup>18</sup> El World Institute of Development Economics Research de Naciones Unidas se funda en 1985 y tiene su sede en Finlandia. Nussbaum se incorpora en 1986. Los escritos de esta etapa están básicamente recogidos en M. C. Nussbaum y Amartya Sen (eds.): *The Quality of Life*. Oxford, Clarendon Press, 1993. Vers. cast. *La calidad de vida*. México,

F.C.E., 1996; M. C. Nussbaum y J. Glover (eds.): *Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities*. Oxford, Clarendon Press, 1995.

<sup>19</sup> Nussbaum sigue la denominada "corriente de las capacidades", cuyo representante más destacado, como es sobradamente conocido, es Amartya Sen, con quien colabora en el WIDER.

lo que la gente es capaz de hacer y de ser, conectada con una idea aristotélico-marxiana del funcionamiento realmente humano. Su objetivo será desarrollar una teoría universalista, sensible a la diferencia, comprometida con normas de justicia transculturales, con la libertad, la igualdad y los derechos. Esto es, una teoría normativa que se opondrá tanto al relativismo, al antiesencialismo y al posmodernismo como al utilitarismo y a aquellas corrientes que se interesan sólo en la distribución de recursos. A la hora de enfrentarse con los delicados temas de relativismo y universalismo, demanda "oír las voces de las mujeres", sin renunciar a la crítica de las tradiciones en las que casi siempre son consideradas como menos importantes que los hombres, reconociendo que la internalización de las tradiciones les lleva con frecuencia a asumir su estatus de segunda clase, si bien insistiendo en que las preferencias pueden estar deformadas por la opresión y la privación y que, igualmente, hay resistencia por parte de las mujeres, y que ellas son las más interesadas en la crítica de la tradición. Nussbaum viene a afirmar decididamente que quien esté interesado en la justicia debe arriesgarse y no quedar presa de los temores o cargas de caer en el imperialismo o el colonialismo. Asumir los riesgos no implica aceptar acríticamente el status quo, sino un universalismo crítico y sensible a las tradiciones y a la historia, prestando atención a la relación entre justicia y cultura. Lo que se persigue, por lo tanto, es establecer qué capacidades son necesarias para el funcionamiento de los seres humanos, teniendo como meta la planificación y la política pública. El punto de partida será atender a las necesidades humanas urgentes, sabiendo cuáles son tales. La constatación de la desigualdad de funcionamiento de las mujeres en el mundo adquiere, desde este punto de vista, un carácter central y urgente. Cobra especial relevancia la crítica de aquellas corrientes económicas que se ocupan de la utilidad, de la satisfacción de las preferencias o el deseo, o que se centran en la distribución de recursos y que toman como referencia a la familia y no a los individuos separadamente.

Dejando a un lado las modificaciones y matizaciones del pensamiento de nuestra autora<sup>20</sup>, su concepción conjuga el liberalismo político con el aristotelismo-marxiano, dando prioridad en la reflexión social y política a la justicia sobre el crecimiento económico. La idea rectora es que es posible formular normas universales entendidas como un conjunto de capacidades para el pleno funcionamiento humano, enfatizando el hecho de que desde esta aproximación se protegen las esferas de libertad humana. La capacidad de elección y los derechos y libertades constituyen un elemento clave. La capacidad de ser agente (agencia) y de elección, no obstante, no son independientes sino que requieren precondiciones materiales y sociales, recursos materiales e institucionales. De ahí que la tarea que corresponde a la política es la de proporcionar a los ciudadanos lo que necesitan para poder realmente elegir y poder ejercer sus funciones más valiosas. Ahora bien, el fin político es la capacidad no el funcionamiento. Los ciudadanos han de tener libertad para elegir los funcionamientos. La autonomía, el respeto por la elección, configura una de las claves arquitectónicas de su propuesta, la razón práctica. Pero también es preciso cuidar de la forma de vida que la sustenta o, dicho de otro modo, atender a la otra clave, la afiliación o sociabilidad.

Como vemos, Nussbaum quiere dar soporte filosófico, normativo, al diseño de las instituciones básicas de la sociedad, a los principios institucionales básicos que deberían ser respetados e implementados por los gobiernos de todas las naciones como el mínimo justo o mínimo social básico que demanda el respeto por la dignidad humana, es decir, las capacidades humanas centrales, partiendo de la intuición de lo que es una vida que merezca la dignidad del ser humano. Elabora una lista<sup>21</sup> de las capacidades hu-

<sup>20</sup> Nos hemos ocupado de algunas de ellas en "Animales políticos y búsqueda del bien de M. C. Nussbaum" en F. R. Maiz (coord.): *Teorías políticas contemporáneas*. Tirant lo blanch, Valencia, 2001, pp. 335-363 y en "Internaciona-

lismo, feminismo y justicia. La filosofía política de M. C. Nussbaum" en F. Quesada (ed.), Barcelona, Anthropos (en prensa).

<sup>21</sup> Desde sus versiones iniciales, la lista se va modificando para recoger mejor en

manas centrales, estas se articulan en torno a los siguientes ítems: vida (esperanza normal de vida); salud e integridad corporal (alimento, vivienda, libertad de movimiento, oportunidad de satisfacción sexual, derechos reproductivos); poder usar los sentidos, expresar las emociones y la imaginación, la razón y el pensamiento; poder proyectar la propia vida según la propia concepción del bien; poder vivir la propia vida; poder amar y jugar; poder determinar el medio ambiente político propio mediante la participación política, la libertad de asociación y de expresión, y poder determinar el medio ambiente material propio mediante la propiedad personal y la igualdad de oportunidades para el empleo. La lista no es metafísica, admite especificaciones locales y personales, es vaga y flexible. El fin político es la producción de capacidades combinadas. Los ítems de la lista de capacidades humanas centrales tienen que darse para todos los ciudadanos de un Estado-nación de tal modo que se promuevan sus potencialidades o capacidades internas en un medio ambiente adecuado<sup>22</sup>. Asimismo, puede ser utilizada en programas de agencias internacionales, por organizaciones no gubernamentales o servir de base a tratados internacionales y otros documentos o leyes. Se trata de alcanzar un mínimo social decente y, en todo caso, corresponde al Estado-nación su implementación y el asegurarlo para todos los ciudadanos.

## 2.1. INTERNACIONALISMO

En sus escritos más recientes<sup>23</sup>, expone los resultados de sus investigaciones en la India, en donde pone a prueba su versión de la

los diferentes ítems lo que nuestra autora quiere expresar como fundamental.

<sup>22</sup> Nussbaum distingue entre tres tipos de capacidades diferentes: 1) las capacidades *básicas* o el equipamiento innato de los individuos, bases necesarias para desarrollar plenamente la potencialidad o capacidad, 2) las capacidades *internas* o estados

de la persona que son condiciones suficientes para el ejercicio de las funciones y 3) las capacidades *combinadas* que se definen como capacidades internas combinadas con adecuadas condiciones externas para el ejercicio de la función.

<sup>23</sup> Tras su etapa en el WIDER, prosigue sus investigaciones en la India. Los

corriente de las capacidades como base para el feminismo internacional, ampliando sus preocupaciones a la justicia distributiva en la familia y a la religión, aspectos que no habían sido objeto de atención en sus anteriores proyectos. Parte de una concepción del feminismo que define como internacionalista, humanista, liberal, interesada por la determinación social de las preferencias y el deseo y con la comprensión *sympathetic*. La combinación de estos cinco elementos —que, nos dice, no suelen encontrarse así reunidos e incluso llegan a estar en tensión— permite articular una teoría de la justicia tanto nacional como global<sup>24</sup>. Sostiene la necesidad de que la filosofía feminista debe enfrentarse a las necesidades e intereses urgentes de las mujeres en los países en desarrollo, reclamando una comprensión previa de los contextos materiales y sociales concretos, antes de proceder a cualquier recomendación de mejora. Esto significa que la filosofía feminista debe comenzar desde “las vidas reales y variadas” de las mujeres, lo que supone, a su juicio, ampliar la agenda de temas, añadiendo a los tradicionales (discriminación en el trabajo, violencia doméstica, acoso sexual, violación...) otros como: hambre y nutrición, alfabetización, derechos de tierras, derecho a buscar trabajo fuera de casa, matrimonio y trabajo infantil. La ampliación de la agenda se impone si se quiere atender a los problemas de las mujeres pobres en los países en desarrollo y a los de las mujeres pobres en los países ricos, es decir, lo que se quiere poner de manifiesto es la variedad de vidas de las mujeres y, por tanto, no reducir las demandas feministas a las que son propias de las mujeres blancas de clase media y llamar la atención sobre la urgencia de la situación de aquellas, corrigiendo los hábitos aislacionistas estadounidenses. La adopción de esta perspectiva, además, insiste, puede dar lugar a cambios en la forma de pensar y de ver los problemas como, indica, le ha

escritos relevantes son: “Public Philosophy and International Feminism”, en *Ethics* 108 (1998), pp. 762-796; *Sex and Social Justice*. Oxford University Press, Oxford, 1999; *Women and Human De-*

*velopment*. Cambridge University Press. Cambridge, 2000.

<sup>24</sup> 1999, p. 6.

sucedido a ella tras sus investigaciones en la India. Así, la confrontación teórico-práctica con las vidas de las mujeres sirve al feminismo occidental y está en la base de la confrontación entre universalismo y particularidades culturales, entendiendo que las mujeres son las que más tienen que perder, como ya se ha dicho, si no se someten a crítica las tradiciones pero reconociendo también que es necesario oír sus voces, su resistencia y crítica interna.

El internacionalismo aparece vinculado con la justicia global. Nussbaum, asumiendo la contingencia de nacer en un lugar y no en otro, considera que los individuos y los gobiernos tienen obligaciones morales de promover la justicia más allá de sus fronteras. No obstante, no va a desarrollar una teoría de la justicia global ni a articular principios de justicia distributiva de los recursos materiales. Se va a centrar en las obligaciones de cada nación para asegurar un nivel básico de funcionamiento de sus ciudadanos y también en las obligaciones universales de proteger y promover la dignidad humana mediante el movimiento de derechos humanos y el apoyo a las agencias internacionales. No se ocupará de los principios de justicia distributiva internacional aunque sea una cuestión de extraordinaria importancia. El internacionalismo se conecta con la justicia global, mas no se ocupa directamente de ella sino que espera “hacerla audible”<sup>25</sup>.

En *Women and Human Development* nos ofrece su propuesta más elaborada de una teoría parcial de la justicia, del liberalismo político de las capacidades, entendiendo que la lista de capacidades humanas centrales puede ser objeto de un “consenso entrecruzado” entre quienes tienen diferentes concepciones comprensivas del bien. Atendiendo a propósitos políticos, unas normas universales de la capacidad o potencialidad humana deben ser centrales a la hora de pensar sobre los principios políticos básicos que puedan proporcionar la base para un conjunto de garantías constitucionales en todas las naciones. Y, asimismo, se puede aspirar a un “consenso entrecru-

<sup>25</sup> 1999, pp. 6-7.

zado transnacional” que tenga por objeto el lograr un umbral de capacidad disponible para toda la gente del mundo. Nussbaum sostiene que, para que algunos de los ítems de su lista se lleven a cabo, es necesaria no sólo la cooperación internacional, sino también la transferencia de riquezas de los países ricos a los más pobres.

“Especialmente en una era de rápida globalización económica, la corriente de las capacidades es necesaria urgentemente para dar sustancia moral y restricciones morales a procesos que están ocurriendo en torno a nosotros sin suficiente reflexión moral”<sup>26</sup>.

Espera que pueda servir para orientar el proceso de globalización, de modo que no se contemple exclusivamente el crecimiento económico. Este por sí mismo no mejora la situación, lo que importa es qué política ha de seguirse si el fin político es que los ciudadanos, la gente, puedan tener una vida merecedora de la dignidad de los seres humanos. Este fin limita, no desdeña, el crecimiento económico; la justicia tiene prioridad. Se opone a la visión de la economía global en términos de considerar a la gente en tanto agentes racionales que buscan maximizar la utilidad en el mercado global, ya que se olvida de la tradición, del contexto y de su papel en la construcción del deseo y las preferencias. Ante las posibles objeciones de que se formula una teoría normativa abstracta, afirma que una abstracción está operando ya: las teorías normativas del utilitarismo económico son, realmente, las que están desempeñando un papel en la práctica. Ahora bien, el globalismo moral necesita de los Estados-nación, pues las estructuras transnacionales no son suficientemente contables y representativas para los ciudadanos, de ahí que incida en proporcionar principios políticos que puedan subyacer a las constituciones nacionales y que la implementación práctica de los mismos recaiga fundamentalmente en los ciudadanos de cada nación.

<sup>26</sup> *Women and Human Development*, op. cit., p. 105.

En referencia a la comunidad mundial subraya el hecho de que esta ha tardado mucho en abordar los problemas de las mujeres. La razón radica en la falta de consenso en torno a la desigualdad sexual, en que las mujeres, por ser mujeres, están en una situación peor y urgente que plantea problemas de justicia social y política. Por lo mismo ha tardado en comprender que los derechos de las mujeres son derechos humanos. La movilización de una comunidad de mujeres internacional lo ha hecho posible, constataando que se han comenzado a hacer progresos reales para poner las carencias en las capacidades de las mujeres en la agenda nacional e internacional<sup>27</sup>. Señala ahora que hoy hay dos temas difíciles de acometer en el ámbito del desarrollo internacional: el estatus legal y político de la religión y el estatus legal y político de la familia. Veamos cómo afronta ella estos problemas.

## 2.2. DILEMAS Y PRINCIPIOS POLÍTICOS

La fuerte correlación entre desigualdad de género y pobreza muestra que, con demasiada frecuencia, las mujeres no son tratadas como fines, como personas con dignidad y que, por tanto, merecen el respeto de las instituciones y las leyes. Son, pues, meros instrumentos de los fines de otros (reproductivos, de cuidado, sexuales, prosperidad de la familia...). Asimismo, sostiene, el pluralismo, la diversidad y la libertad personal no son incompatibles con el reconocimiento de normas universales, o mejor, dichas normas son imprescindibles si se quiere proteger el pluralismo y la libertad tratando a cada ser humano como un agente y un fin. Su articulación normativa es urgente ante la situación de las mujeres en el mundo, dado que son muy vulnerables en un tiempo de rápido cambio económico. De igual modo, defender valores universales, transculturales, conlleva la crítica del colonialismo. Así responde a la acusación de que las feministas de los países en desarrollo siguen una agenda política occidental o se han “occidentalizado”, apuntando

<sup>27</sup> *Ibid*, p. 298.

que las feministas críticas con su propia cultura y tradición no son marionetas de la élite internacional.

Nussbaum aporta dos principios políticos orientadores. El primero: el *principio de cada persona como fin o principio de la capacidad de cada persona*, lo que expresa es que las capacidades deben ser perseguidas para todas y cada una de las personas, como fines y no como medios. Las capacidades centrales no pueden ser violadas en aras de conseguir otros tipos de ventaja social. El segundo es el *principio de restricción moral (moral constraint)*. Ambos principios son los que aplica al análisis de los dos casos difíciles, a saber, la religión y la familia. A propósito de la religión, el Estado liberal, dice, crea un dilema cuando hay que enfrentarse con la libertad religiosa y la igualdad sexual: o bien interferir en la libertad de expresión, lo cual supone invadir un área de autodefinición íntima y de libertad básica de los ciudadanos, o bien no interferir, dando lugar a un recorte de otras autodefiniciones y de la libertad. Nuestra autora despliega una argumentación destinada a mostrar que la aproximación de las capacidades resuelve este dilema, conviniendo en que quizás en algunos casos no sea posible y aparezca el conflicto trágico.

Utiliza dos argumentos. El primero consiste en afirmar que las capacidades religiosas tienen un valor intrínseco. La libertad de creencias, pertenencia y actividad religiosa forma parte de las capacidades humanas centrales, tiene múltiples aspectos fundamentales en relación con los sentidos, la imaginación y el pensamiento, así como con la afiliación. La religión es una de las vías importantes, no la única, para perseguir la capacidad o potencialidad general, luego hay que protegerla siguiendo los propósitos políticos. El argumento del *valor intrínseco* descansa en el hecho de que entre los aspectos más trascendentales de una vida que sea realmente humana está el poder buscar una comprensión del significado último de la vida de una forma propia. La religión tiene que ver también con otras capacidades artísticas, éticas e intelectuales, con la educación moral de los jóvenes en la familia y en la comunidad o colectividades y es un vehículo de continuidad cultural, constituye un apoyo de

gran valor para otras formas de afiliación e interacción humana. Por tanto, indica, un Estado que priva a sus ciudadanos de perseguir su opción religiosa daña de forma grave áreas fundamentales. La religión es tan importante para la gente porque es una fuente de identidad. El segundo argumento fuerte, dice, es el del *respeto por las personas*. A lo largo de su argumentación echa mano de ejemplos significativos —en unos casos de la India, en otros de Estados Unidos— para comprender la naturaleza y la complejidad del problema.

En todo caso, se distancia de dos posiciones feministas extremas que generan problemas políticos y pragmáticos y no sitúan la cuestión al nivel de profundidad requerida. Se refiere a la primera posición como feminismo humanista secular y a la segunda como feminismo tradicionalista. Para ambas posiciones no existe el dilema formulado. El feminismo humanista secular tiende a ver la religión como irremediabilmente patriarcal, como un poderoso aliado de la opresión de las mujeres. Bajo este rótulo engloba Nussbaum a marxistas y a liberales comprensivas, no a las liberales políticas. El humanismo secular, entiende, resulta atractivo para las feministas ya que las principales religiones del mundo, en su forma histórica, han sido, sin duda, injustas con las mujeres, teórica y prácticamente. Ahora bien, esta posición presenta dificultades políticas y pragmáticas. Considera contraproducente acercarse a la gente religiosa “con un conjunto de demandas morales externas, diciéndoles que estas normas son mejores que las de su religión”; es un error que implica, además, el fracaso si se han de buscar alianzas con fuerzas feministas que actúan en el seno de cada tradición religiosa. En efecto, las tradiciones religiosas han sido opresivas para las mujeres, pero no es menos cierto que han sido poderosas fuentes de protección de los derechos humanos y de energía para el cambio social<sup>28</sup>.

Las dificultades, no obstante, remiten a un nivel más profundo en estrecha relación con los argumentos en que se sustenta la idea

<sup>28</sup> Se refiere a la lucha contra el abolicionismo en Estados Unidos, al movimiento de derechos civiles y en la India

al anticolonialismo gandhiano y al movimiento SEWA. *Ibid.*, p. 178.

de que la expresión y la opción religiosa tienen un valor intrínseco y exigen el respeto por las personas. Desde esta perspectiva, el feminismo humanista secular resulta, a su juicio, iliberal, no respeta las opciones de los individuos, siempre y cuando, claro está, no suponga daño a otros. Esta consideración le ha llevado a preferir el liberalismo político al liberalismo comprensivo. Añadiendo un tercer argumento para reforzar su propuesta: la diversidad interna de las religiones. Según nuestra autora, las feministas humanistas seculares tienden a ver la religión como un obstáculo para el progreso de las mujeres, mas todas las religiones tienen diversidad interna. Si no se reconoce esto se está conviniendo con las voces patriarcales y reaccionarias. Es un error pragmático que cercena las posibilidades de alianzas, y es un error teórico en tanto que las tradiciones religiosas, como las culturas, no son homogéneas, están atravesadas por la diversidad, el dinamismo y los conflictos internos.

Nussbaum dedica un mayor espacio al feminismo humanista secular. El feminismo tradicionalista tiene, en parte, los mismos problemas, aunque en este caso se recurre a las comprensiones de cada comunidad, religiosa o tradicional, para argüir que es la mejor o la única manera de guiarse en lo que atañe al futuro de las mujeres. Así, para las tradicionalistas, "todas las demandas morales que no están arraigadas en la comprensión del bien de una comunidad particular son sospechosas desde el principio; pero usualmente son más sospechosas las que ponen en cuestión las raíces de las prácticas religiosas tradicionales, dado que amenazan las fuentes de valor que a lo largo del tiempo han sido enormemente importantes para hombres y mujeres, constituyendo el núcleo mismo de su búsqueda del significado de la existencia"<sup>29</sup>. Esta posición acaba coincidiendo con posiciones tradicionalistas y antifeministas, algunas variantes suscriben el relativismo cultural, de ahí que, para nuestra autora, casi no merezcan la denominación de femi-

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 176.

nistas. Las dos posiciones extremas, pues, tienen dificultades para dar solución al dilema, mejor, no lo ven como tal; no obstante, el feminismo humanista secular tiene de positivo, frente al tradicionalista, que promueve la ciudadanía igual de las mujeres.

Frente a estos planteamientos, Nussbaum asume la realidad del dilema. Las capacidades centrales, en la medida en que constituyen los urgentes intereses del Estado, marcan el criterio o límite. En el tema que nos ocupa, es decir, la religión, el respeto por el valor intrínseco de las capacidades religiosas y el respeto por las personas religiosas como ciudadanos son las dos restricciones necesarias para limitar la interferencia en la religión, junto con los derivados del respeto por las otras capacidades humanas centrales. Para determinar el estatus legal y político de la religión, sigue los dos principios políticos orientadores: el de la capacidad de cada persona o cada persona como un fin y el de restricción moral en términos de capacidades humanas centrales, formulando la versión social del mismo. El primer principio especifica que se trata de capacidades individuales, no de grupo<sup>30</sup>. Al igual que en el ámbito de la política o de la familia, cuyo funcionamiento es relacional e interactivo, en el de la religión hay que tener en cuenta el acceso y el desarrollo de las capacidades de cada persona por separado ya que "un bien orgánico para el grupo como grupo es inaceptable si no es bueno para los miembros tomados uno a uno".

Respecto al segundo principio, las restricciones morales se delimitan en términos de la lista de capacidades centrales. Así, no se debe dispensar un trato deferente con la religión cuando sus prácticas dañan a la gente en aquellas áreas que corresponden a las capacidades principales. Formalmente, indica, este principio no entra en

<sup>30</sup> Desarrolla su análisis, como ya indicamos, echando mano de ejemplos, atendiendo al contexto y a las distintas tradiciones democráticas y jurídicas tanto de Estados Unidos como de India. En el caso concreto de la religión, su

posición está modelada, dice, teniendo como referencia la United States Religious Freedom Restoration Act of 1993, y en los dos principios constitucionales de "non-establishment" y "free exercise", véase *Ibid.*, pp. 189 y ss.

materias internas a la religión. El constreñimiento moral se aplica a la definición de lo que cuenta como una religión que debe protegerse; una visión comprensiva ética o política no es suficiente para constituir una religión. Además, las religiones están mezcladas en formas complejas con la cultura y la política, por eso en el debate es útil determinar si se está hablando en verdad religiosamente. La versión social de este principio sugiere que en la deliberación social informal hay que ser escépticos ante cualquier elemento que *prima facie* parezca cruel o injusto en el área de las capacidades centrales. La religión y su protección no es un tema fácil. Nussbaum hace referencia a casos legales, señala la dificultad de tratar igual a las concepciones religiosas y no religiosas, o examina cuestiones como la poligamia y la opción de enseñanza religiosa. En general, podemos resumir su posición con sus propias palabras: “Hay que pagar algún precio por el claro énfasis en la elección y la capacidad<sup>31</sup>”, lo cual no significa que respetar la libertad de expresión religiosa sea un cheque en blanco o que suponga que un pequeño número de líderes religiosos tenga licencia para perpetuar la miseria humana, o que los gobiernos den un trato favorable a prácticas que humillan o estigmatizan a los individuos en función de su sexo. En última instancia, cada nación debe resolver estos problemas atendiendo a sus tradiciones democráticas y a la Constitución.

Pasando al otro tema espinoso, vemos que la familia puede considerarse o bien como el principal lugar de opresión de las mujeres, como escuela de desigualdad sexual, en donde las mujeres no son tratadas como fines, o bien como una escuela de virtudes, el lugar en que las mujeres son dadoras de amor y cuidado. Con otras palabras, la familia tanto fomenta como socava las capacidades humanas. Nuestra autora resalta que, desde una visión aristotélico-marxiana como la que suscribe, el funcionamiento humano pleno requiere afiliación y reciprocidad con otros, pero, subraya, hay una variedad de formas de afiliación que están entre las más

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 236.

importantes de las capacidades humanas. Su explicación liberal de las capacidades humanas básicas da cabida al amor y al cuidado en una vida, dice, gobernada por el uso crítico de la razón práctica. Nussbaum va a defender que la familia es parte de la estructura básica de la sociedad y que no puede tomarse como una unidad orgánica (algo habitual entre los economistas). En su análisis opera de nuevo el principio de la capacidad de cada persona, cada persona como un fin. La unidad básica de distribución política es la persona por separado y son las personas, no la familia, las que tienen estatus moral. Critica a las concepciones liberales y a las no liberales que sustentan la idea de que la familia existe por naturaleza, desmontando tal argumentación incidiendo en la variabilidad histórica y cultural de la misma. De ahí que la familia occidental moderna, basada en el amor romántico, no sea más que una de sus variantes, poniendo de manifiesto que esta idea de la familia incluso es la que tienen en mente feministas que son críticas con el matrimonio tradicional; se traslada dicha idea al matrimonio reformado, a una relación heterosexual no marital o a una relación entre personas del mismo sexo. Ella se da cuenta de que entre las mujeres de la India no se tiene tal visión<sup>32</sup>.

La desnaturalización de la familia, la especificidad de la familia nuclear occidental, la variedad de familias, implica que ninguna forma particular es necesaria e inevitable. Eso sí, la familia —su estructura y los derechos y privilegios de sus miembros— está determinada por la acción del Estado. La cuestión no es vivir juntos en formas variadas, sino que lo que se denomina “familia” viene determinado legal y políticamente, no es una decisión que tomen simplemente las partes implicadas<sup>33</sup>. Las leyes del Estado definen lo que constituye una familia, por tanto, subraya, el Estado está presente desde el principio, aspecto este que diferencia a la

<sup>32</sup> Este es uno de los puntos en los que Nussbaum tuvo que cambiar su forma de pensar tras sus investigaciones en la India, y, como ella misma reconoce en

otros escritos anteriores, otro es el valor que concede ahora a la necesidad de tener alguna propiedad privada.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, p. 262.

familia de otras asociaciones como las universidades o las corporaciones religiosas. El matrimonio es un rito público y, aunque no siempre ha sido así ni hay necesidad alguna de que sea así, “el Estado casa a la gente” y restringe el acceso al matrimonio y a lo que es una familia. La estructura de la familia está determinada por la historia, la costumbre y la ley, esto es incontrovertible. De igual modo, que las mujeres sean dadoras de cuidado es “eminente artificial” —siguiendo a Mill— desplegando convincentes argumentos que apoyan esta idea y la subsiguiente de que los hombres son plenamente capaces de amar y cuidar a los niños, concluyendo que el compartir igual es posible. Así pues, la familia ni es una entidad única ni fruto del desarrollo natural, “es una pluralidad de complejas estructuras sociales”<sup>34</sup>.

En relación con la familia también se presenta un dilema: de un lado, si se toma la familia como objeto de una teoría de la justicia se pueden, como en el caso de la religión, sacrificar valores importantes de elección personal; de otro, la familia tiene una influencia profunda en el desarrollo humano y, por tanto, hay razones para considerarla parte de la estructura básica de la sociedad. En esto se diferencia de las universidades y de las corporaciones religiosas. Ahora el interpeado es el liberalismo político de J. Rawls, quien acaba siendo presa de dicho dilema. Nussbaum apela de nuevo al argumento del valor intrínseco, esto es, al valor de las capacidades de amor y cuidado; junto con la demanda de otras capacidades que exigen el escrutinio crítico de la familia y sus agentes. Y aplica los dos principios orientadores. El primero requiere que la acción pública no debe proteger una unidad orgánica sino las capacidades emocionales y de afiliación de sus miembros. Respecto del principio de restricción moral, se afirma que “algo que es cruel o injusto, aunque tenga lugar en la familia, no merece ser incluido en lo que valoramos cuando valoramos y protegemos la familia”<sup>35</sup>. En principio, hay una simetría con el caso de la religión; sin embargo, las familias, a diferencia de las religiones

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 275.

o de las universidades, no tienen una vida fuera del Estado. La familia es un *constructo* legal y social de una manera más fundamental que aquellas otras organizaciones. Por ello, frente a Rawls, que asimila la familia a dichas asociaciones, mantiene que la familia es parte de la estructura básica de la sociedad, no es una asociación voluntaria e influye decisivamente en las oportunidades de vida de los ciudadanos —en concreto, hay que proteger las capacidades de las niñas—, por esta razón los principios de justicia basados en la capacidad deben aplicarse directamente, en tanto que parte de dicha estructura, y dentro de los límites impuestos por el respeto a las demás capacidades básicas. El problema del enfoque de Rawls sobre la familia —la familia nuclear— consiste en que la toma como algo dado prepolíticamente y que la política la regula desde fuera más que constituir la desde su fundamento. Para Nussbaum no hay que privilegiar una forma particular de familia frente a otros grupos de afiliación que fomenten las mismas capacidades. La mejor manera, a su juicio, en que la política pública puede promover las demandas de las capacidades humanas es atendiendo a la historia y a las circunstancias dadas, a la contextualización a la hora de elegir dicha forma.

Además de lo dicho hasta aquí, Nussbaum advierte de la necesidad de repensar la división del trabajo en la familia si se quiere garantizar la igualdad plena de las mujeres como ciudadanas. Para analizar la familia y la posición de las mujeres en ella, sigue la teoría y estructura, compleja y flexible, de la negociación (*bargaining approach*). Se refiere a las posibilidades de cambio en la posición de negociación de las mujeres y de los principios que deben guiar la acción pública. El primer principio concede importancia a las “opciones disponibles”. Se trata, dice, de un principio vital para promover la igualdad de las mujeres. En este sentido, llama la atención sobre las opciones económicas como un elemento decisivo para lograr su bienestar en la familia y en la sociedad en general<sup>37</sup>. Un

<sup>37</sup> En relación con la prostitución, señala también que la combinación de opciones económicas y el ataque a la práctica del tráfico son las mejores formas de

segundo principio es el de la importancia de la “contribución percibida”, esto es, que la posición de negociación de las mujeres en la familia viene dada por la forma en que se percibe su contribución al bienestar de la casa, que puede ser o no la misma que su contribución real, económica y emocional. También, en tercer lugar, da importancia al sentido del propio valor, de la autoestima y, partiendo de su experiencia en la India, juzga muy valiosos en este sentido, al igual que la negociación y las opciones de las mujeres, los colectivos de mujeres. Una vez más nos encontramos con que estos principios generales no pueden desligarse del contexto social y político particular. En definitiva, y como ella misma resume, no estamos forzadas a elegir entre un individualismo desarraigado y los tipos tradicionales de comunidad: “Justicia y amistad son buenos aliados”. Con ello quiere decir que cuando las mujeres disfrutan de autorrespeto y de dignidad pueden ayudar a promover tipos de comunidad que sean bastante más afectuosos que los que han conocido<sup>38</sup>.

Por último, se refiere a dos debates en el feminismo internacional, que de hecho se dan en la India, a los que denomina “sexualidad —versus— empleo” y “tierra —versus— educación”. En el primer caso, las posiciones se articulan en torno a si el feminismo es una crítica de la dominación sexual y, consecuentemente, los cambios han de dirigirse a los roles de género socialmente construidos. O si el feminismo es una crítica de la dependencia económica y los cambios, por consiguiente, han de buscar el incremento de las opciones económicas de las mujeres. Ambas posiciones responden a diferentes intuiciones sobre la subordinación de las mujeres. La aproximación de las capacidades, junto con la de la negociación, aporta una mejor salida al debate por cuanto no hace recaer el peso de la subordinación de las mujeres bien sobre la sexualidad, bien sobre la economía, sino que asume que ambas están

abordar esta difícil cuestión. En todo caso, entiende, la criminalización de la prostitución es una salida peor.

<sup>38</sup> *Ibíd*, pp. 289-290.

determinadas socialmente y se refuerzan mutuamente. Nussbaum parte de que las capacidades relacionadas con el empleo y las relacionadas con el sexo son capacidades humanas básicas; y, por su parte, la negociación contribuye a pensar en qué formas las dos capacidades se complementan. Por lo tanto, hay que fomentar la libertad sexual y la económica, sin subordinar una capacidad a la otra. Esta argumentación sirve igualmente de base para el otro debate, de menor calado que aquel. Las posiciones aquí giran en torno a quienes defienden que la alfabetización de las mujeres es fundamental para aumentar su posición de negociación y quienes consideran que la alfabetización es un valor occidental y demandan el respeto por las normas locales. Dada la orientación de Nussbaum, es obvio que no ve tal problema, pues, como acaba concluyendo, “el campo de las capacidades humanas no debe verse como un trágico “o/o”, de modernidad contra tradición, sino ambas<sup>39</sup>.

### 3. JUSTICIA GLOBAL

El recorrido por el pensamiento de Nussbaum, a propósito de las mujeres y el desarrollo humano, nos muestra que el liberalismo político de las capacidades, su teoría parcial de la justicia, es sumamente atractivo o provocador, ofrece argumentos morales y principios políticos normativos, sin perder de vista los aspectos pragmáticos, partiendo de que los seres humanos son vulnerables y necesitados, pero también capaces de hacer y de ser, y cuyo fin político consiste en que todos los individuos dispongan de un mínimo social decente que les permita desarrollar sus potencialidades y elegir su propio funcionamiento. En definitiva, nos pone en la tesitura de tener que pensar no sólo en las tensiones que configuran los problemas, los dilemas teóricos y prácticos a que nos enfrentamos hoy en día, sino que también intenta aportar soluciones. Junto a la necesaria abs-

<sup>39</sup> *Ibíd*, p. 296.

tracción teórica, suministra ejemplos, nos habla de relaciones concretas, examina vidas y tradiciones particulares, contextualiza. Es decir, según su versión de las capacidades humanas básicas, pretende dar sólo vagas normas que tienen que ser concretadas en cada nación “en un diálogo democrático, teniendo en cuenta la historia y las diferencias de género, etnicidad, religión y región”<sup>40</sup>. Como señala Quillen, Nussbaum conviene con quienes se mueven en la intersección entre poscolonialismo y feminismo en que la opresión de género debe ser comprendida y examinada junto con otras formas de opresión con las que está interrelacionada, concuerda también en que el feminismo debe formar parte de una búsqueda más amplia de justicia global para todas las personas y que, en este sentido, un discurso sobre lo humano puede ser más útil que uno basado en el género<sup>41</sup>. Coincido con Quillen en que el reto está en la justicia global y resaltaría que la propia Nussbaum es consciente de las dificultades de articularla, de ahí que aspire a “hacerla audible” y opte por el Estado-nación como el lugar más apropiado para las demandas de justicia y ciudadanía, junto con la cooperación y desarrollo internacionales. Se comprende también que, teniendo como objetivo alcanzar un mínimo social decente para toda la gente, adopte, sin embargo, una posición feminista —feminista es, nos dice, tener interés político y práctico en la justicia social para las mujeres<sup>42</sup>— para acometer los problemas de desarrollo humano.

La propuesta de Nussbaum, naturalmente, no es la única, su concepción humanista liberal es susceptible de discusión y no está exenta de problemas como base articuladora de un proyecto uni-

<sup>40</sup> M. C. Nussbaum “Comment on Quillen’s “Feminist Theory, Justice, and the Lure of the Human”, en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 27, n.º 1 (2001), p.127.

<sup>41</sup> Carol Quillen “Feminist Theory, Justice, and the Lure of the Human”, *Ibid*, p. 8. Sobre el feminismo internacionalista puede verse la perspectiva de Hilary Char-

lesworth: “Martha Nussbaum’s Feminist Internationalism”, en *Ethics*, Vol. 111, n.º 1 (oct. 2000), pp. 64-78.

<sup>42</sup> Así lo define la propia Nussbaum en *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts, 1997.

versalista y como concepción del ser humano<sup>43</sup>, pero nos ayuda a pensar, sobre todo, a la luz de un feminismo global, múltiple y plural, con tensiones y desacuerdos que no constituyen barreras insalvables, manteniendo las aspiraciones emancipatorias y universalistas. Las conclusiones que podemos establecer, en definitiva, casi resultan obvias: el feminismo global tiene que seguir luchando y avanzando hacia una comunidad de discurso global, de acuerdo con Jaggar, más abierta, inclusiva e igualitaria; el feminismo global y su agenda remiten a la justicia global de un mundo sometido a los distintos procesos —espacios y tiempos— de la globalización, es decir, remiten a otra globalización.

<sup>43</sup> En este sentido pueden verse las objeciones de Quillen, quien apuesta

por una concepción distinta de lo humano.