

DEBATE

.....

	Págs.
Presentación	5
I. EN TORNO A MULTICULTURALISMO Y FEMINISMO	11
I.1. <i>María Xosé Agra Romero: "Cultura, diversidad cultural y política: apuntes para una reflexión feminista"</i>	13
I.2. <i>María Luisa Femenías: "Multiculturalismo y paradojas de la identidad"</i>	31
I.3. <i>Neus Campillo: "Cultura y derechos en el feminismo crítico de Seyla Benhabib"</i>	49
I.4. <i>Cristina Sánchez Muñoz: "Renegociando la ciudadanía: las prácticas de iteraciones democráticas"</i>	63
I.5. <i>Rosa Cobo: "Multiculturalismo y nuevas formas de violencia patriarcal"</i>	71
II. REFLEXIONES SOBRE FEMINISMO E ISLAM	85
II.1. <i>María José Guerra: "Contra-ilustración y antifeminismo: los fundamentalismos religiosos"</i>	87
II.2. <i>Rosa María Rodríguez Magda: "¿Feminismo islámico?"</i>	101
II.3. <i>Celia Amorós. "Por una Ilustración multicultural ilustrada"</i>	109
III. COLONIZACIÓN E HISTORIA DE LOS MOVIMIENTOS FEMINISTAS EN LOS PAÍSES MUSULMANES	127
III.1. <i>Asunción Oliva: "Hacia una genealogía del pensamiento crítico feminista en Egipto"</i>	129
III.2. <i>Amalia González: "Pensadores islámicos e Ilustración en el declive del Imperio Otomano"</i>	147
IV. PENSADORES ISLÁMICOS, ILUSTRACIÓN Y FEMINISMO	161
IV.1. <i>Nieves Fernández: "Repercusiones para las mujeres del racionalismo de Averroes"</i>	163
IV.2. <i>Ana de Miguel: "El feminismo de Quasim Amin: entre los derechos humanos y el progreso social"</i>	173
IV.3. <i>Luisa Posada: "Modernidad y feminismo en el pensamiento de Fatema Mernissi"</i>	189
IV.4. <i>Teresa López Pardina: "La figura de Nawal-el-Saadawi en el feminismo egipcio posterior a Nasser"</i>	203
V. APROXIMACIÓN AL IMAGINARIO MULTICULTURAL	219
V.1. <i>Alicia H. Puleo: "Madre-Naturaleza y la buena salvaje en la crítica ecológica e indigenista"</i>	221
V.2. <i>Luz Stella León Hernández: "Aproximación filosófico-política al imaginario de la dicotomía público/privado en Occidente y el Islam: perspectiva feminista"</i>	237
VI. FEMINISMO Y LAICIDAD	259
VI.1. <i>Teresa López Pardina: "Reflexiones en torno al feminismo y la laicidad"</i>	261
VI.2. <i>Rosalía Romero: "La modernidad en la República de Turquía: laicidad y feminismos"</i>	271

Catálogo general de publicaciones oficiales
<http://www.060.es>

Edita: Instituto de la Mujer (Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales)
 C/ Condesa de Venadito, 34
 28027 Madrid
www.mtas.es/mujer
 correo electrónico: inmujer@mtas.es

Diseño de portada: Carlos Sendín & Asociados
 Maqueta y realiza: CYAN, Proyectos y Producciones Editoriales, S.A.
 NIPO: 207-07-129-4
 ISBN: 978-84-690-9856-1
 Depósito Legal: M-54.330-2007

OMINO
OMINO
OMINO

***I.1. Cultura, diversidad
cultural y política: apuntes
para una reflexión feminista***

.....

María Xosé Agra Romero

.....

Si hay una noción que en los últimos tiempos parece condensar o resumir todos los problemas que aquejan al mundo contemporáneo sin duda es "cultura". Resulta una obviedad constatar que hemos venido asistiendo a una inflación y consumo de cultura en diferentes planos, desde los más cotidianos a los más especializados o teóricos, con distintos usos o, como también se ha dicho, abusos. Conviene pues reflexionar sobre por qué la cultura está en el centro del debate y sobre sus usos, en concreto, sobre los usos políticos y sus implicaciones desde una perspectiva feminista. Principalmente, aunque no en exclusiva, los enfoques sobre la cultura han sido desarrollados desde el campo de la Antropología, de la Teoría cultural o los Estudios culturales y postcoloniales y, como no, también en la Filosofía política. Desde estos ámbitos se generan perspectivas diferenciadas pero en cierta medida interrelacionadas en función de las críticas y diagnósticos sobre los problemas, luchas o transformaciones con que nos enfrentamos. Me interesa presentar una aproximación a los usos políticos de la cultura, en qué sentido puede afirmarse que la "cultura es política". La cultura se vuelve relevante en el lenguaje político mas lo que se entiende por cultura o el papel que desempeña resulta enormemente oscuro, como indica T. Eagleton nos encontramos con unas visiones "tan amplias que no valen para nada y otras que resultan exageradamente rígidas". Muchas veces cultura se utiliza como sinónimo de etnicidad, nación, religión, identidad, raza o género. Dicho de otro modo, unas veces la cuestión es la diversidad, la diferencia, el pluralismo, otras se apela a una nueva comprensión o a una visión más igualitaria de la cultura o se refiere a la justicia y la igualdad. Así podemos ver como este teórico cultural, uno de los que más se ha ocupado de mostrar los problemas, contradicciones y paradojas del

giro cultural para la política afirma: *La cultura exige a aquellos que claman justicia que miren, más allá de sus propios intereses parciales, hacia la totalidad, o sea, hacia los intereses de sus soberanos, así como a los suyos propios. En consecuencia, minimiza el hecho de que esos intereses pueden ser incompatibles. Asociar la cultura con la justicia con grupos minoritarios, tal como se hace hoy en día, es un paso totalmente nuevo*¹. Abordar esta novedad será pues uno de los objetivos a la hora de reflexionar sobre los usos políticos de la cultura y su relevancia respecto de la igualdad o la justicia sexual. Pero antes quisiera introducir una breve cala en la Antropología en la medida en que sirve de trasfondo a la cuestión de la cultura y para apuntar que ni la Antropología, ni tampoco los Estudios culturales, nos sirven de mucho en tanto que es en el terreno político y en la reflexión filosófico-política en la que se juega el problema de la cultura. Tras esta cala, me ocuparé de las posiciones en torno a la cultura en la filosofía política para plantear, por último, las reflexiones feministas que ponen de manifiesto las tensiones y dilemas que surgen con la diversidad cultural.

**I.1.1. De la Antropología
a la Filosofía Política:
la igualdad de las culturas**

Si seguimos, entre otros, a F. Inglis² podemos ver cómo "cultura" comienza a ser objeto de definición en el siglo XIX, como la Antropología ha sido la ciencia que se desarrolla para regular a los pueblos subordinados por el imperio y también que cultura

¹ T. Eagleton: *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*. Barcelona: Paidós, 2001, p. 34.

² F. Inglis: *Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

viene a significar un ideal social, un ideal concentrado en las artes expresivas y como una forma de vida distintiva de una sociedad particular. Esto es, para decirlo con R. Williams³, el término cultura remite a: un proceso general de desarrollo estético, espiritual e intelectual (cultura como civilización); a las obras y prácticas de la actividad artística e intelectual (alta/baja cultura); a una forma particular de vida, de un pueblo, un periodo o un grupo. Hoy ya no opera la diferenciación entre "civilización" y "cultura", al menos en los términos de cultura (espíritu) / civilización, valores materiales y prácticas que se comparan con otros pueblos y que no reflejan su individualidad. Asimismo se sostiene que la antropología aporta una comprensión igualitaria de la cultura, frente al etnocentrismo y a la idea de superioridad/inferioridad de las culturas. Una comprensión igualitaria de la cultura, indica S. Benhabib, que viene dada por influencia de la antropología y el estructuralismo⁴. Por ello es necesario detenerse, aunque sea de forma sumaria, en dos autores fundamentales: C. Lévi-Strauss y C. Geertz, y sus aportaciones al debate sobre la cultura. Esto nos lleva a comenzar por preguntarnos que si la diversidad cultural es un hecho, estudiado además por la antropología, ¿qué es lo que hace que la diversidad cultural hoy se vea como un problema o un terreno de lucha? O ¿qué hay de nuevo?, si lo hay. En todo caso conlleva una reflexión sobre la existencia de un cierto consenso en que la Antropología ha contribuido a una visión más igualitaria de la cultura y de las relaciones entre Occidente y los Otros, para ver si, efectivamente, puede ayudarnos a clarificar el debate filosófico-político.

³ R. Williams: *Palabras Clave: un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.

⁴ Véase Seyla Benhabib: *The Claims of Culture*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

Desde esta perspectiva tomaremos como base, en primer lugar, las dos conferencias pronunciadas por C. Lévi-Strauss por encargo de la UNESCO, la primera en 1947 "Raza e Historia", la segunda en 1970 "Raza y Cultura"⁵. La primera conferencia había sido muy bien recibida, en ella se defiende que la civilización mundial debía seguir el camino de una coexistencia entre las numerosas culturas humanas y al mismo tiempo proteger y respetar su originalidad y riqueza. Según Méndez, la diversidad cultural para este antropólogo sería patrimonio de la humanidad, viéndola no como el resultado del aislamiento de los diferentes grupos humanos sino como, citando al propio Lévi-Strauss, "un fenómeno natural, resultante de las relaciones directas o indirectas entre las sociedades". Lévi-Strauss incide en que la humanidad se enfrenta "con dos procesos contradictorios, uno de los cuales tiende a instaurar la unificación, en tanto que el otro (tiende) a mantener o restablecer la diversificación". E insistiría en la idea de que lo que debe ser salvado "es el hecho de la diversidad, no el contenido histórico que cada época le dio"⁶. La conferencia de 1970 no fue al parecer tan bien recibida, teniendo en cuenta que en estos momentos los organismos internacionales están promoviendo el debate sobre las posibilidades de actuar a nivel mundial sobre la cultura. El desencuentro se habría producido, siguiendo a nuestra autora, porque algunos de sus contenidos resultaban problemáticos. De un lado, su visión de la raza como función de la cultura pone en cuestión la superioridad de la raza blanca y le lleva a interrogarse sobre

⁵ Sigo aquí los análisis que realiza la antropóloga Lourdes Méndez a propósito de estas dos conferencias en Galicia en Europa. *El lugar de las artes plásticas en la política cultural de la Xunta*. Santiago de Compostela: Publicación do Seminario de Estudos Galegos, 2004, pp. 20-22 y 32-34.

⁶ *Ibid.*, pp. 20-22.

I.1 Cultura, diversidad cultural y política: apuntes para una reflexión feminista

la imposición tecnológica y científica occidental. De otro, pone especial énfasis en la duda del etnólogo sobre la idea de que *la difusión del saber y el desarrollo de la comunicación entre los hombres lograrán un día hacerles vivir en buena armonía, aceptando y respetando la diversidad* y plantea las posibilidades institucionales posibles: fomentar o combatir la diversidad cultural, y sus riesgos. Fomentar la diversidad cultural daría lugar a un aumento de las tensiones a nivel mundial puesto que, citando a Lévi-Strauss, *toda verdadera creación implica una cierta sordera ante la llamada de otros valores que puede llegar hasta su rechazo (e incluso) hasta su negación*. Mas si se combate tampoco se está exento de riesgos pues se propiciaría la emergencia de una *civilización mundial destructora (de los viejos particularismos [...]). Plenamente alcanzada, la comunicación integral con el otro condena [...] la originalidad de su y de mi creación*⁷.

Ahora bien, me parece pertinente recoger dos textos de esta conferencia para comprender la posición de Lévi-Strauss y que es necesario explicitar para entender mejor que es lo que propone y lo que está en juego. El primero de ellos, bien conocido por otra parte, donde ofrece la imagen de las culturas como trenes:

Echando mano de otra imagen, podría decirse que las culturas son semejantes a trenes que circulan con mayor o menor velocidad, cada uno por su propia vía y con rumbo diferente. Los que marchan junto al nuestro se presentan ante nosotros como más constantes: podemos observar con tranquilidad el tipo de vagones, la fisonomía y la mímica de los viajeros a través de los cristales de nuestros respectivos departamentos. Pero si un tren pasa en el otro

⁷ *Ibid.*, pp. 32-34.

*sentido, en una vía oblicua o paralela, sólo percibimos una imagen confusa que desaparece rápidamente, apenas identificable, reducida las más de las veces a una interferencia momentánea de nuestro campo visual, que no nos proporciona información alguna sobre el suceso en sí mismo y solamente nos irrita, toda vez que interrumpe la contemplación plácida del paisaje que servía de telón de fondo a nuestra ensoñación*⁸.

El segundo texto nos permite contextualizar mejor aquellos riesgos inherentes a combatir la diversidad cultural y a la lucha contra todas las formas de discriminación que corre a la par del movimiento hacia una civilización mundial, destructora de viejos particularismos:

*Por supuesto que nos ilusionamos con el sueño de que la igualdad y la fraternidad reinarán un día entre los hombres, sin que su diversidad se encuentre comprometida. Pero si la humanidad no se resigna a convertirse en consumidora estéril de los únicos valores que supo crear en el pasado, capaz exclusivamente de generar obras bastardas, inventos groseros y pueriles, deberá volver a aprender que toda creación auténtica implica una cierta sordera ante el reclamo de otros valores...*⁹.

La conferencia finaliza con la referencia a los peligros que acechan, peligros que no pueden ser achacables "simplemente a la ignorancia y a los prejuicios". La esperanza se cifra en conseguir un cambio de rumbo más que difícil, dice, en la historia. Desde esta perspectiva se desmonta el determinismo biológico y racial. La raza es una función de la cultura y no a la inversa, pero al

⁸ Lévi-Strauss "Raza y Cultura", en *La mirada distante*. Barcelona: Argos Vergara, 1984, p. 28.

⁹ *Ibid.*, p. 41.

mismo tiempo se apunta a un determinismo cultural. Este desplazamiento se debería, siguiendo a C. Amorós, a que el antropólogo toma como modelo metodológico la lengua entendida *more saussureano*, de modo que las lógicas culturales tendrían una inteligibilidad inmanente que ha de ser reconstruida sincrónicamente, privilegiando "la coherencia de las interrelaciones entre los elementos simbólicos de las culturas sobre la historia" aunque no pueda desprenderse de ella en sus interpretaciones¹⁰. Así pues, la concesión a la historia implica que "no puede hablarse, pues, en rigor, de las culturas como totalidades autorreferidas" aunque, indica Amorós, la interrelación de culturas no sería algo deseable para el antropólogo¹¹.

¹⁰ Celia Amorós: "El legado de la Ilustración: de las iguales a las idénticas" p. 11 (vers. Manuscrita cedida por la autora). Amorós cita al respecto un texto de la "Introducción a la obra de Marcel Mauss": "Toda cultura [...] puede ser considerada como un conjunto de sistemas simbólicos en el primer rango de los cuales se sitúan el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia, la religión. Todos estos sistemas tratan de expresar determinados aspectos de la realidad física y de la realidad social; es más, las relaciones que estos dos tipos de realidad mantienen entre sí y que los propios sistemas simbólicos establecen los unos con respecto a los otros. El que no lo consigan de una forma totalmente satisfactoria y, sobre todo, equivalente, es en primer lugar resultado de las condiciones de funcionamiento propias de cada sistema, además de que la historia coloca en estos sistemas elementos extraños, al mismo tiempo que produce trasplantes de una sociedad a otra y diferencias de ritmo de evolución en cada sistema particular". Póngase en relación este texto con la imagen de las culturas como trenes.

¹¹ *Ibid.*, p. 12. Amorós cita a propósito de esto que en una ocasión escribió Lévi-Strauss "Debemos llorar ante el hecho de que haya historia". Y en otra, oponiéndose a la candidatura de Marguerite Yourcenar a la Academia francesa de la lengua: "No se discuten las reglas de la tribu".

Al hilo de las reflexiones sobre el "etnocentrismo" y la "relativa incomunicabilidad" de las culturas expuestas en "Raza y Cultura", podemos aproximarnos a la posición de C. Geertz en "Los usos de la diversidad" (1985) en donde, defendiendo la idea de que el significado se construye socialmente y frente a la imagen de las culturas como trenes, aboga por tratar la diversidad cultural de otra manera. La cultura es una urdimbre o trama de significaciones que los hombres han construido y en la que desarrollan y ordenan su conducta. El problema radica en "imaginar la diferencia" o, dicho de otro modo, en que "debemos aprender a captar aquello a lo que no podemos sumarnos". Ahora hay que pensar la diversidad teniendo en cuenta que está en el interior de nuestras sociedades, y que la variedad se está difuminando. Su lectura de la conferencia "Raza y Cultura" así como de *El antropólogo y la condición humana*, se fija en la defensa del etnocentrismo. Según Geertz, recogiendo las propias interpretaciones de Lévi-Strauss de los problemas con esta conferencia en las Naciones Unidas: "me rebelé contra el abuso del lenguaje por el cual la gente tiende cada vez más a confundir el racismo... con actitudes que son normales, incluso legítimas y, en todo caso, inevitables", esto es etnocentrismo aunque él no lo diga¹². Lévi-Strauss defiende claramente no sólo que es difícil liberarse del etnocentrismo sino que tampoco sería bueno hacerlo: "la distancia, dice Geertz, trae consigo, si bien no la fascinación, en cualquier caso sí la indiferencia y, de este modo, la integridad"¹³. Antes las culturas podían existir

¹² C. Geertz (1985): "Los usos de la diversidad" en *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós/I. C. E. / U. A. B., 1996, p. 70. Esta traducción junto con las recogidas en *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos* (Barcelona: Paidós/I. C. E. / U. A. B., 2002), forman parte de *Available Light*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

¹³ *Ibid.*, p. 71.

merced a la indiferencia propia de la falta de contactos constantes, ahora la indiferencia se ha perdido y con ella el peligro de la pérdida de la integridad cultural, tal sería la argumentación de Lévi-Strauss. Geertz cita el texto mencionado arriba sobre las ilusiones de la igualdad y la fraternidad y el riesgo de desaparición de la diversidad cultural y comenta:

Sea lo que fuere lo que uno piense sobre todo ello, e independientemente de la sorpresa que uno pueda llevarse al oírle decir tal cosa a un antropólogo, lo cierto es que se trata sólo de una voz más de las que forman el coro de hoy día. Los atractivos de la "sordera hacia la llamada de otros valores" y de un enfoque del tipo "relájese y disfrute" del propio encierro en la tradición cultural propia, están siendo cada vez más jaleados en el pensamiento social contemporáneo¹⁴.

Lévi-Strauss vendría a recomendar el "somos-quienes-somos" y ellos "son-quienes-son" y en su estela estarían filósofos, historiadores y científicos sociales, situando la cuestión del etnocentrismo "bajo una luz diferente". El etnocentrismo suscrito por R. Rorty entraría aquí y representaría, para Geertz, un "hegelianismo sin espíritu absoluto" junto al "kantismo sin sujeto trascendental" de Lévi-Strauss. El etnocentrismo hoy, sostiene, se debe a la progresiva pérdida de confianza, al abandono de la búsqueda de un consenso universal sobre cuestiones normativas. La antropología y la filosofía moral deberían sustraerse de tal tendencia y alejarse de la diversidad cultural como "somos-quienes-somos" y "son-quienes-son", partiendo de que "La extranjería (foreignness) no comienza en los márgenes de los ríos, sino en los de la piel"¹⁵. La antropología y la filosofía moral

habrían estado desarrollando hasta ahora una aplicación incorrecta de la idea de que el significado se construye socialmente, oscureciendo las asimetrías, los hiatos, "relegándolos al ámbito de la reprimible o ignorable diferencia, a la mera semejanza, que es lo que el etnocentrismo hace y está llamado a hacer (Lévi-Strauss lleva toda la razón cuando afirma que el universalismo de la UNESCO los oscurece negando toda su realidad), es apartarnos de tal conocimiento y de esta posibilidad: la posibilidad de cambiar nuestra mentalidad de forma amplia y genuina"¹⁶. En relación con las cuestiones morales que suscita la diversidad insiste en que los lindes sociales y culturales, hoy y desde hace tiempo, están sometidos a un proceso de mestizaje que pone de relieve que el problema de la diversidad cultural está en el interior de nuestras sociedades, de nosotros mismos. Por ello, más que remitir el problema a su solución por expertos, afirma que lo que se precisa es "un acceso imaginativo a (y una admisión de) una disposición mental ajena" para solventar los hiatos y asimetrías respecto a los mundos y disposiciones mentales ajenas:

Los usos de la diversidad cultural, de su estudio, su descripción, su análisis y su comprensión consisten menos en nuestras propias clasificaciones que nos separan de los demás y a los demás de nosotros por mor de defender la integridad del grupo y mantener la lealtad hacia él, que en definir el terreno que la razón debe atravesar si se quieren alcanzar y ver cumplidas sus modestas recompensas¹⁷.

La tarea no es fácil y Geertz apuesta por una etnografía que esté atenta a "un contacto fructífero con una subjetividad variante".

¹⁴ *Ibid.*, p. 72.

¹⁵ *Ibid.*, p. 73.

¹⁶ *Ibid.*, p. 80.

¹⁷ *Ibid.*, p. 87.

Frente al etnocentrismo, se decanta por el particularismo que sitúa a particulares "nosotros" entre particulares "ellos" y a los "ellos" entre "nosotros", "donde todos ya estaban". Propone huir de la comodidad y del empobrecimiento que conlleva la soberanía de lo familiar; asumir que todos, nosotros mismos y cualquier otro, vivimos "arrojados en medio de un mundo lleno de indelebles extrañezas de las que no podemos liberarnos", de ahí que sea necesario "imaginar la diferencia", hacerla evidente, no inventarla, pensar de otro modo a como se ha venido haciendo en la historia moral del mundo. Así pues, el etnocentrismo difícilmente se sostiene. El reto es vivir en un *collage* en el que "debemos aprender a captar aquello a lo que no podemos sumarnos" y por tanto se requiere "el fortalecimiento del poder de nuestra imaginación para captar lo que hay frente a nosotros, donde residen los usos y el estudio de la diversidad"¹⁸.

En otro de sus bien conocidos textos "Anti-antirrelativismo" (1994) se propone combatir el antirrelativismo, afirmando que es, precisamente, el antirrelativismo el que se ha inventado en gran medida "la inquietud de la que se alimenta". Partiendo de que relativismo no es equiparable a nihilismo, se centra en la crítica de las posiciones naturalistas (el intento de recuperar una idea de "naturaleza humana" descontextualizada) y racionalistas (la rehabilitación de la "mente humana") contra el relativismo. El texto concluye señalando la importancia del papel jugado por la antropología, un papel de vanguardia, dice, pues:

Los antropólogos hemos sido los primeros en insistir en una serie de puntos: en que el mundo no se divide en personas religiosas y personas supersticiosas; en que puede haber orden político sin poder centralizado, y

¹⁸ *Ibid.*, p. 92.

justicia sin códigos; en que las leyes a que ha de someterse la razón no fueron privativas de Grecia y en que no fue en Inglaterra donde la moral alcanzó el punto más alto de su evolución. Y, lo que es más importante, fuimos también los primeros en insistir en que unos y otros vemos las vidas de los demás a través de los cristales de nuestras propias lentes. No ha de sorprendernos que esto hiciese pensar a algunos que el cielo se estaba derrumbando, que nos amenazaba el solipsismo y que la inteligencia, el juicio e incluso la simple posibilidad de comunicación habían desaparecido¹⁹.

De nuevo vuelve a la carga contra la soberanía de lo familiar, esta vez para enfrentarse a la tesis antirrelativista y mostrar que no es ese el camino en relación con la diversidad y la cultura:

Lo que reprochamos al antirrelativismo no es que rechace una aproximación al conocimiento que siga el principio "todo es según el color del cristal con que se mira", o un enfoque de la moralidad que se atenga al proverbio "donde fueres haz lo que vieres". Lo que le objetamos es que piense que tales actitudes únicamente pueden ser derrotadas colocando la moral más allá de la cultura, separando el conocimiento de una y otra. Esto ya no resulta posible. Si lo que queríamos eran verdades caseras, deberíamos habernos quedado en casa²⁰.

En estos textos vemos que Geertz remite a la historia moral, a la necesidad de un consenso normativo y al conflicto de valores que surge de la diversidad cultural. Quizá sea más fácil comprender la posición de este antropólogo respecto a la cultura y la diferencia o diversidad cultural remitiéndonos

¹⁹ C. Geertz: "Anti-antirrelativismo" en *Los usos de la diversidad*, op. cit., pp. 123-124.

²⁰ *Ibid.*, p. 124.

a sus reflexiones y recomendaciones a la teoría o filosofía política en "El mundo en pedazos: cultura y política en el fin de siglo"²¹. Ante un mundo astillado, fragmentado y un tiempo "desajustado" —tras la caída del muro de Berlín, de la desaparición de los bloques, del surgimiento de numerosos y nuevos Estados-naciones fruto del proceso de descolonización—, existen indicios de que están emergiendo, de forma vaga e indeterminada, unas relaciones más pluralistas. Nos interesa de su argumentación la crítica que dirige a la filosofía política por no estar a la altura del presente o, mejor dicho, por estar situada en una altura, como en un globo, dice, que le impide ver la espesura del "mundo de identidades colectivas y del quién es qué". Hay que bajar del globo, descender de la abstracción a los casos:

La teoría política, que con tanta frecuencia aparece en nuestros tiempos bien como una meditación sinóptica sobre principios esencializados encerrados en una lucha a muerte maniquea —colectivismo e individualismo, objetivismo y relativismo, derecho y obligación, libertad y constricción—, bien como un compromiso ideológico bajo el disfraz de deducciones ineluctables a partir de premisas insoslayables, necesita aferrarse con mayor firmeza a las persistentes particularidades del presente. Pero el lenguaje en el que se vierte, un lenguaje que compendia más que clasifica, inhibe seriamente la tarea. Los géneros disponibles de descripción y valoración encajan mal en un mundo múltiple, mixto, irregular, cambiante y discontinuo²².

²¹ Inicialmente fue el texto de una conferencia "Annual Lecture in Modern Philosophy", en Viena en 1995, apareciendo en inglés en 1998 y luego recogido en *Available...*, op. cit., cap. 8. Vers. cast. en *Reflexiones*, op. cit.

²² *Ibid.* p. 223.

Sin entrar en lo que constituye el problema de fondo que quiere abordar, esto es, el recrudescimiento del conflicto étnico, quisiera insistir en que sigue con su definición de cultura, apunta que la transformación afecta incluso a "nuestro sentido global de las relaciones entre historia, lugar y pertenencia" y refuerza la idea de que, junto a la descripción y el análisis cultural, se tenga en cuenta la divergencia, la multiplicidad. Las identidades, los países, no son "unidades sin quiebras, totalidades sin fragmentar".²³ Volviendo a recalcar en la tarea de la teoría política y a situarse en la defensa de un liberalismo, en la línea, dice, de I. Berlin o M. Walzer, que sea audaz y capaz de "comprometerse con un mundo diferenciado", que tiene concepciones rivales y que ante ello no se trata de imponer sino "de comprender que hablar con los otros implica escucharlos y que al escucharlos es improbable que lo que uno tenga que decir, no al final de este siglo ni en el inicio del siguiente, permanezca inmovible"²⁴ y cuyo compromiso más profundo es "la obligación moral de la esperanza". Así, tras criticar un liberalismo como el de Dworkin o Rawls, que a su entender responderían a la teoría abstracta, propone que:

Por derecho, la teoría política debería ser lo que Aristóteles, a mi juicio, quería que fuera, una escuela para formar en el juicio, no para obviarlo, no una vía para dictar la ley que los menos reflexivos deben seguir (los jueces de Ronald Dworkin, los agentes políticos de John Rawls, los perseguidores de la utilidad de Robert Nozick), sino una manera de mirar los horrores y las confusiones en los que todos nosotros vivimos que pueda servirnos de alguna ayuda a la hora de sobrevivirlos

²³ *Ibid.* p. 249.

²⁴ *Ibid.*, p. 266.

y aplacarlos, ocasionalmente quizá incluso a la hora de decapitarlos²⁵.

No sin cierta ironía, hace una llamada a que la filosofía política se ocupe de la vida real²⁶. Geertz subraya que de lo que se trata para la filosofía política no es de decir que las cosas son muy complicadas:

Una tarea así se le puede confiar a la historia y a la antropología, complexificateurs terribles de las ciencias humanas. Necesita prestar esa atención con el fin de participar en la construcción de lo que, ahora que el mundo se está redistribuyendo en marcos de diferencia cada vez más diversos, más se necesita: una política práctica de conciliación cultural²⁷.

Vayamos a unas últimas reflexiones sobre la aportación de la antropología, siguiendo a D. Scott²⁸, constatando que hay una inflación de cultura, sobre todo en la teoría política, se declara intrigado por las razones de ello. Se refiere al sentido de cultura después de los años setenta, es decir "cultura como significado construido", tanto en sus versiones geertzianas como postmodernas, e indica que cultura parece venir a sustituir a su vieja y debilitada antagonista, la razón. Me interesa resaltar de su forma de ver el problema que se muestra escéptico con la idea

²⁵ *Ibid.*, pp. 262-263.

²⁶ A. Phillips apunta que en la teoría normativa actual constituye un paso importante el cambio de la racionalidad a la razonabilidad y al interés en los procesos reales y sustantivos de diálogo y debate, en tanto ponen de manifiesto que los principios normativos surgen de nuestras relaciones. Vease "Equality, pluralism, universality: current concerns in normative theory" en *British Journal of Politics and International Relations*, Vol. 2, n° 2 (2000), pp. 237-255.

²⁷ *Ibid.*, p. 263.

²⁸ David Scott: "Culture in Political Theory" en *Political Theory*. Vol. 34, n° 1 (2003), pp. 92-115.

de que dicha noción de cultura haya inaugurado una era de conocimiento y relaciones más igualitarias entre Occidente y sus Otros. Se formula la cuestión de por qué la cultura parece indispensable para la filosofía política occidental, especialmente la angloamericana: "Ahora un gran y creciente número de teóricos políticos occidentales parecen sentirse compelidos a tomar en cuenta la cultura en orden a perseguir y sostener una reflexión crítica sobre el liberalismo y la democracia"²⁹. Subraya, a partir de un texto de Amy Gutmann, dos aspectos relevantes. El primero que se une cultura a "desventaja" y el segundo que se dirige a las instituciones públicas de las democracias liberales Nortatlánticas, lo cual supone, a su juicio, que se ha producido un desplazamiento respecto de como se venía entendiendo la cultura, constatando que lo que ahora preocupa "deriva menos de los antropólogos que van a lugares no occidentales [...] y más de gentes no occidentales que vienen a Occidente en gran número y efectúan demandas materiales sobre sus instituciones y recursos"³⁰. Se da, por tanto, un cambio en el "locus", considera que esto es a lo que se refiere Geertz cuando afirma que la diferencia no comienza en los márgenes de los ríos sino en los de la piel, pero también sostiene que los antropólogos tienen poco que decir en el debate del multiculturalismo, de la justicia, la equidad, la ciudadanía etc.

Scott propone indagar por qué es tan indispensable la cultura para la teoría política occidental, ver que diferencia el interés por la cultura hoy de otros momentos históricos y en otras condiciones epistemológicas o teóricas. En concreto se refiere a la política del reconocimiento cultural expuesta por

²⁹ *Ibid.*, p. 93.

³⁰ *Ibid.*, p. 94.

J. Tully³¹ para separarse de él en lo que tiene de entusiástica confianza en que la antropología pueda contribuir a “liberar nuestra comprensión de la diferencia” y, por tanto, a reconceptualizar la relación entre cultura y política. Como decía, se muestra escéptico sobre el denominado “giro cultural”, afirmando que ha sido asumido irreflexivamente por los teóricos políticos democráticos. Su argumentación va destinada a poner en cuestión que las luchas y actividad política a las que remite la “política del reconocimiento cultural”, que demandan diversidad cultural como una característica del problema constitucional actual, en la formulación de Tully³², implique que la cultura sea inseparable de la política, que sea “un aspecto irreductible” de ella. Manifiesta su desacuerdo con la visión constructivista (Geertz y James Clifford) y se pregunta pertinentemente para quién la cultura es parcial, heterogénea, híbrida, etc., ¿para el antropólogo o para el nativo? Valora positivamente los efectos beneficiosos de una visión tal, contra los viejos y nuevos esencialismos, pero apunta que no se problematiza lo que la cultura es. Es decir, se asume sin más que se sabe lo que la

³¹ Se refiere a J. Tully: *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an age of diversity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

³² Tully expresa así la idea de que la cultura es un aspecto irreductible y constitutivo de la política: “Las diversas formas en que los ciudadanos piensan, hablan, actúan y se relacionan con los otros al participar en una asociación constitucional (tanto las capacidades que ejercen como las prácticas en que las ejercen) sea haciendo, siguiendo, o yendo en contra de las reglas y convenciones en cualquier forma, son siempre en alguna medida la expresión de sus diferentes culturas. Una constitución puede buscar imponer una práctica cultural, una forma de seguir la ley, o puede reconocer una diversidad de formas culturales de ser ciudadano, pero no puede eliminar, superar o trascender esta dimensión cultural de la política, *op. cit. Ibid.*, p. 5.

cultura es realmente, que es transparente, que no tiene una historia problemática. Entiende que lo que está sucediendo en la teoría política contemporánea responde a una “naturalización de la cultura”, la cultura está poco teorizada e historizada: “mera y fundamentalmente está aquí, como un fundamento no ideológico, o un horizonte natural”. Sostiene la necesidad de una mayor profundización en la historia conceptual de la cultura de forma que se puedan estimar con cierto fundamento las condiciones, las posibilidades y límites de la antropología y considera mucho más importante dirigir los esfuerzos a pensar, a historizar, la relación entre “formas históricamente construidas y las organizaciones de la comunidad política”. En su análisis pone de manifiesto que la diferencia del Otro-no europeo no se ha tomado siempre como cultura, más bien es la Raza el concepto organizador de la diferencia. A comienzos del siglo XX emerge la cultura para dar cuenta de la diferencia del Otro, alterando la vieja comprensión. El antropólogo particularista F. Boas y sus seguidores tienen mucho que ver en el cambio, que comporta además un relativismo epistemológico. Ahora bien, en lo que respecta a la situación actual, al giro cultural en la filosofía política, es Geertz y lo que denomina el “efecto Geertz”, a su juicio, quien influye decisivamente, cuyo efecto es que la cultura no sólo ha venido a verse como una ejemplificación de “significado-construido” “sino la sobredeterminada instancia paradigmática de él”³³. Geertz alteraría la comprensión de la cultura al reescribir la idea Parsoniana de cultura como acción simbólica en un lenguaje constructivista, junto con la utilización de una metáfora literaria-textual, de modo que la cultura no es un dominio meramente conductual o mental, sino un dominio semiótico, análogo a una novela, un poema

³³ *Ibid.*, p. 107.

o un juego. Desde esta perspectiva, la nueva cultura no es ya “un objeto a ser problematizado (por una disciplina especializada)” sino “el espacio construido o idioma *en términos* del cual toman lugar otras problematizaciones o las problematizaciones de otros objetos”³⁴.

De lo expuesto hasta aquí podemos extraer algunas conclusiones. En primer lugar, fomentar tanto como combatir la diversidad cultural, en la versión de Levi-Strauss, comporta riesgos y peligros, partiendo de una concepción fuerte de cultura. En todo caso, estaríamos ante un desplazamiento del determinismo biológico al determinismo cultural, acompañado del etnocentrismo propio de toda cultura. En la versión de Geertz, lo que se resalta es el carácter construido de la cultura, la hibridez, el mestizaje y el reconocimiento de los particularismos, cierto relativismo, que apunta a la necesidad de una política práctica de conciliación cultural ante los conflictos de valores que se generan y una llamada a que la filosofía política se comprometa con el mundo real. La diferencia es la denominación de la diversidad cultural. La cultura importa ahora en relación con los otros no europeos o no occidentales que están en nuestras sociedades. Dicho a la manera de Scott, el discurso de la cultura es la forma reciente de construir y concebir la otredad, de ahí su escepticismo respecto no tanto de que la antropología haya inaugurado una época de relaciones más igualitarias, cuanto de que esté en condiciones de ayudar a liberar nuestra comprensión de la diferencia.

En segundo lugar, para comprender en qué sentido puede decirse que la cultura es política, nos encontramos o bien con una naturalización de la cultura o con su politización, no con que la cultura sea intrínsecamente política. En este sentido es importante retener

³⁴ *Ibid.*, p. 108.

que cultura se une a desventaja y que remite al pluralismo legal, al constitucionalismo, que se dirige a las instituciones públicas de las democracias liberales. De una forma u otra, de la mano de Geertz o de Scott, finalmente acabamos en la filosofía política. Y ahora quizá estemos en mejores condiciones de entender y de abordar aquella novedad de asociar la cultura con la justicia respecto a los grupos minoritarios. En este sentido, antes de pasar a ver las posiciones en el campo de la filosofía política es importante retener que, de acuerdo con A. Phillips, la cultura entra en el campo de la filosofía política como desigualdad más que como diferencia. Esta apreciación es relevante, por cuanto da cuenta de que la cultura importa en la medida en que están implicados las desigualdades y el poder. El punto de partida, señala, es la existencia de “grupos etnoculturales que tienen aspiraciones y hacen demandas políticas”. Fue, nos dice, el reconocimiento de las desiguales relaciones de poder entre grupos mayoritarios y minoritarios y la percepción de que los Estados, al imponer un modelo político y legal unitario, pueden poner en ‘injusta desventaja a los ciudadanos de los grupos minoritarios, lo que dio el primer impulso a los argumentos del multiculturalismo”³⁵.

I.1.2. El debate filosófico-político

De forma también indicativa resumiremos las tres posiciones filosófico-políticas que reflejan, a mi modo de ver, las posibilidades de contemplar la cultura en el debate actual. Por razones obvias, la primera es la de Ch. Taylor de quien interesa retener que su propuesta elude juicios sobre las posibles comparaciones de valor de las diferentes identidades y culturas. Parte del hecho de

³⁵ A. Phillips: *Multiculturalism without Culture*. Princeton: Princeton University Press, 2007, p. 18.

I.1 Cultura, diversidad cultural y política: apuntes para una reflexión feminista

que hoy más y más sociedades resultan ser multiculturales en el sentido de que "incluyen más de una comunidad cultural que desea sobrevivir" y considera que el problema fundamental al que hay que responder de una manera adecuada es el de la imposición de algunas culturas sobre otras y la supuesta autoridad que posibilita esta imposición. La demanda de reconocimiento hoy, dice, es explícita, no se trata sólo de que se deje sobrevivir a las diferentes culturas sino que "reconozcamos su valor". El punto fundamental en su posición descansa en el supuesto de que todas las culturas tienen igual valor:

Deseo sostener aquí que esta suposición posee cierta validez; no obstante, lejos está de no ser problemática, y además exige algo parecido a un acto de fe. En calidad de hipótesis, la afirmación es que todas las culturas que han animado a sociedades enteras durante algún periodo considerable tienen algo importante que decir a todos los seres humanos. De propósito me he expresado así para excluir el medio cultural parcial dentro de una sociedad, así como las fases breves de una cultura importante³⁶.

El modelo de Taylor exige, bajo esta suposición y dejando a un lado la "arrogancia" de la superioridad, un estudio de las culturas que permitiría luego justificarlas, dado que se estaría en posición de comprenderlas y de saber qué valores específicos ofrecen. Para ello sería preciso una "fusión de horizontes", solo así se podrán lograr auténticos juicios de valor. La idea se refuerza acudiendo a una cita de Kimball: *Cultura o barbarie*. Se opera con una idea fuerte de cultura y con una versión del fomento y preservación de la

³⁶ Ch. Taylor et al. (1992), vers. Cast. *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento*. México: F. C. E. p. 98.

diversidad pero no conduce a la "sordera" sino a una hermenéutica y, políticamente defiende el reconocimiento de las demandas de las comunidades culturales.

R. Rorty, por su parte, en "Una visión pragmatista de la racionalidad y la diferencia cultural"³⁷ sostendrá una posición claramente encontrada con las tesis de la preservación de las culturas. Según dice, la defensa de la misma descansa en la idea que se ha ido aceptando, en el hábito de ver *las culturas como obras de arte y como automáticamente dignas de aprecio dado que se suponen ejemplos del triunfo de la cultura sobre la naturaleza*³⁸. Esta visión, indica, es no obstante reciente y muy influyente entre los intelectuales izquierdistas del occidente contemporáneo, para los que, a su juicio, parece reducirse la cuestión a que solo las culturas oprimidas son las culturas reales o válidas; al mismo tiempo que se da también la otra tendencia, esto es, a ver la cultura europea como la realización de obras de arte difíciles, diferentes. Desde una visión pragmatista como la que propone *Esta exaltación de lo no occidental y de los oprimidos me parece tan dudosa como la seguridad de los imperialistas occidentales de que todas las culturas eran infantiles en comparación con la de la Europa moderna. Esta última seguridad dependía de la idea de que el poder que uno tiene para suprimir otras formas de vida es un indicador del valor de la propia forma de vida*³⁹. Para Rorty la cuestión no estará en la preservación de las culturas sino en la construcción de una utopía multicultural, que describe como un trabajo de tapiz, de desenredar y trenzar

³⁷ Rorty, R. "A Pragmatist view of Rationality and Cultural Difference", en *Philosophy East & West*, 42, 4° (1992), pp. 581-596. Vers. Cast. En R. Rorty, *Pragmatismo y política*. Barcelona: Paidós ICE / UAB, 1998.

³⁸ *Ibid.*, p. 85.

³⁹ *Ibid.*, p. 87.

hilos de diferentes culturas, un tapiz en el que cabe contemplar la idea de que las culturas son "dignas de ser benignamente abandonadas" y no pasaría nada, como, afirma, así se han ido abandonando culturas a lo largo de la historia. En este caso estaríamos más bien ante una posición relativista y banalizadora de la cultura, otra forma de expresar el "relájese y disfrute". Frente a una visión fuerte de la cultura y de los grupos culturales o a una absolutamente relativista, nos encontramos con teóricos y teóricas políticas que suscriben una perspectiva matizada de la cultura, ligada a una política de conciliación o acomodación multicultural, que trata de responder a los conflictos prácticos y políticos reales que se presentan en nuestras sociedades y que ponen en primer término problemas de justicia y democracia, aportando una concepción normativa y distintas posibilidades institucionales, constitucionales, pluralistas⁴⁰. En este contexto veremos surgir el debate sobre las "minorías dentro de las minorías" y de forma importante el problema de la igualdad de las mujeres. Las políticas multiculturales pueden reforzar desigualdades estructurales y culturales internas, los individuos o minorías más vulnerables y de manera particular las mujeres no deberían en este sentido verse perjudicados en aras del grupo cultural y sus jerarquías. Tomaremos la concepción de S. Benhabib como referente. Esta autora va a considerar un error

⁴⁰ Veit Bader, por ejemplo, establece tres posibilidades: i) la acomodación absoluta; II) el intervencionismo externo y iii) acomodación liberal-democrática, esta última es la que el defiende y que responde a un pluralismo institucional democrático. Véase "Associative democracy and minorities within minorities" en Abigail Eisenberg & Jeff Spinner-Halev: *Minorities within Minorities. Equality, Rights and Diversity*. Cambridge University Press, 2004, pp. 319-321.

analítico ver la "cultura como un todo", esto da lugar a la "falacia holística", y de ahí que no se acepte tampoco el lenguaje de inferioridad/superioridad de culturas. Lo que quiere poner de manifiesto es que la diversidad cultural, el pluralismo, está en el interior de nuestras sociedades, no es un problema de relación con el "otro" exótico o exterior. Se reconoce que en el interior de las minorías, de las culturas minoritarias, también hay pluralidad, de ahí que insista en que no se deben reconocer y escuchar solo las voces de las jerarquías de poder y autoridad de una determinada cultura, lo que es especialmente importante en el caso de las mujeres. Para esta autora es necesario preguntarse por las razones de por qué tienen hoy especial resonancia las demandas multiculturales y, a diferencia de B. Barry⁴¹, para ella no descansan en un error o en la mala voluntad, o en ambos. A su juicio, varias son las razones: los procesos de globalización que provocan la existencia de inmigrantes en los estados liberal-democráticos, las configuraciones geopolíticas después de la caída del muro en 1989, las consecuencias no intencionadas de las políticas redistributivas en las democracias capitalistas, los cambiantes modelos de integración capitalista y sociocultural en las democracias liberales occidentales y también, subraya, la emergencia de la Unión Europea. En definitiva, las demandas multiculturales obedecerían a los cambios, a las transformaciones que se están operando en el mundo actual. Los movimientos multiculturales son, por tanto, una de sus expresiones.

Benhabib considera necesaria una aproximación sociológica a los cambios que se están operando y a los que se enfrentan nuestras sociedades, cuestionando una

⁴¹ B. Barry: *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press, 2001.

I.1 Cultura, diversidad cultural y política: apuntes para una reflexión feminista

sociología reduccionista de las culturas que descansa, a su entender, básicamente en tres supuestos o premisas epistémicas falsas: 1) que las culturas son todos claramente delimitables; 2) que las culturas son congruentes con grupos de población y que es posible una descripción no controvertida de la cultura de un grupo humano; 3) que incluso si las culturas y los grupos no están en correspondencia de uno a uno, incluso si hay más que una cultura en un grupo humano y más que un grupo que puede poseer los mismos rasgos culturales, no plantea problemas importantes para la política. Su concepción descansa en una defensa del constructivismo social como explicación de las diferencias culturales, rechazando las visiones esencialistas y preservacionistas de la cultura. Al mismo tiempo destaca la dimensión narrativa de la cultura, combinando razón e imaginación, buscando un concepto de cultura filosóficamente adecuado y defendible desde la ciencia social, estimando la distinción entre el punto de vista del observador y el del participante. Una visión en la que la hibridez cultural es pertinente empírica y normativamente. Nos enfrentamos a conflictos en los que la cultura es sinónimo de identidad, las demandas multiculturales y los dilemas y conflictos que plantean existen, por ello aboga por la necesidad de "diálogos culturales complejos".

Teniendo como trasfondo estas distintas posiciones sobre la cultura y la diversidad cultural, conviene apuntar en este momento que, así como antes veíamos que no es posible afirmar sin más que la cultura es política, es necesario también reflexionar sobre la "hibridez" y su normatividad. Para ello resultan muy oportunas las apreciaciones críticas al respecto de N. Kompridis⁴².

⁴² Véase "Normativizing Hybridity/Neutralizing Culture" en *Political Theory*, Vol. 33, nº 3 (2005), pp.: 318-343.

Sumariamente, al igual que Scott se pregunta qué significa que la cultura es una parte irreductible y constitutiva de la política, refiriéndose también a la afirmación de J. Tully. Considera que ésta es una visión relativamente nueva de la cultura, frente a la más largamente mantenida de la cultura como un dominio autónomo, independiente y aislable del resto de la vida social y política⁴³. Su tesis es que aún entre quienes admiten que el "giro cultural" es un hecho irreversible en la teorización política, no está claro qué significa. Entre los teóricos políticos y los teóricos críticos, dice, se percibe una visión de la cultura que es insuficientemente auto-reflexiva y esto tiene algunas importantes implicaciones. Aunque las críticas antiesencialistas de la cultura son claramente recomendables, no obstante, afirma, se exagera del lado de la fluidez, la permeabilidad y la renegociabilidad de la cultura, lo cual oscurece el problema, más que iluminarlo. Así:

Si las limitaciones conceptuales de la visión esencialista de la cultura son tales que es incapaz de comprender y explicar el cambio cultural, las limitaciones conceptuales de la visión anti-esencialista de la cultura son tales que es incapaz de comprender y explicar la continuidad cultural. Esta particular limitación es una consecuencia de esencializar (y, como veremos, normativar irreflexivamente) la fluidez, permeabilidad y renegociabilidad. Si las culturas realmente son tan fluidas, porosas, renegociables y sin límites, como dicen, es muy difícil ver como sus demandas políticas han llegado a convertirse en un problema para nosotros⁴⁴.

Kompridis apunta a que la "prematura" normativización de la hibridez tiene por objetivo

⁴³ *Ibid.*, p. 318.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 320.

neutralizar la demanda cultural. Si unos yerran, viene a decir, en sobrevalorar la continuidad y la preservación, otros, lo hacen sobrevalorando la reinención, la reapropiación y la subversión; utilizando una visión instrumentalista de la cultura. Afirma que "si estamos preservando la posibilidad de un futuro diferente del pasado, debemos también preservar las posibilidades que heredamos del pasado"⁴⁵. Con otras palabras, no se trata de modernidad versus tradición, sino de la necesidad de "imaginar modernidades alternativas para nosotros mismos", de forma que podamos sustraernos a un mundo globalizado de incertidumbre, hibridez, fluidez, y contestación que, para nuestro autor, suena mucho más a las condiciones de expansión del capital global y de la hibridez del capitalismo consumista. Con miras a tener una idea cabal de los problemas con que nos enfrentamos, vemos, en primer lugar, que la llamada de atención de Kompridis viene a coincidir con quienes no comparten el optimismo de la hibridez cultural como si fuese la clave de la solución de los problemas. La hibridez no sería una novedad y una comunidad cultural híbrida sigue siendo una comunidad cultural⁴⁶.

⁴⁵ Se apoya para tal afirmación en W. Benjamin, autor clave, dice, en la tradición de la teoría crítica, que desarrolló una gran sensibilidad sobre las fuerzas destructoras de la modernidad. *Ibid.*, p. 336. Kompridis se sitúa en la teoría crítica y dirige sus críticas sobre todo a S. Benhabib, véase la respuesta de ésta en "The 'Claims' of Culture Properly Interpreted. Response to Nikolas Kompridis" en *Political Theory*, vol. 34, nº 3 (2006), pp. 383-388.

⁴⁶ Véase Jacob T. Levy: *El multiculturalismo del miedo*. Madrid, Tecnos, 2003. También A. Phillips, *op. cit.* P. N. Yuval-Davis, insiste en la importancia de reconocer que "Coexisten dos elementos contradictorios en la operación de las culturas: de un lado, la tendencia a la estabilización y continuidad, y la perpetua resistencia y cambio, por el otro", *Gender & Nation*. London, Sage Publications, 1997, pp. 41-42.

Para expresarlo más crudamente y con palabras de Eagleton: "la naturaleza es en ciertos aspectos una materia mucho más flexible que la cultura. Ha quedado demostrado que es mucho más fácil arrasar montañas que cambiar los valores patriarcales"⁴⁷.

En segundo lugar, vemos también como el debate en la filosofía política viene vinculado a la necesidad o no de un pluralismo legal como forma de solventar las desigualdades entre grupos culturales mayoritarios y minoritarios. Desde esta perspectiva otra de las cuestiones que surgen es la propia comprensión de lo que constituye un grupo cultural. Como señala Phillips normalmente se asocia con una entidad cuasi-legal que ha disfrutado históricamente o viene ahora a reclamar jurisdicción sobre sus miembros. Una visión tal, así como una asunción prematura de la etnicidad, la identidad o la cultura como si su aplicación fuese clara y autoevidente provoca problemas de reificación y solidificación de los grupos culturales y, lo que para ella es importante, contribuye a nutrir los estereotipos culturales subvirtiendo las políticas multiculturales y generando rechazo⁴⁸. Otra de las consecuencias es que en gran medida la cultura tiende a asociarse o ser sinónimo de minoría o cultura no-occidental, invisibilizándose la cultura hegemónica. Dicho de otro modo, hay que escapar de las visiones que comportan la idea de "Ellos tienen tradiciones culturales, mientras que yo tengo valores morales"⁴⁹. En tercer lugar, se pone de relieve el problema de las minorías dentro de las minorías cuando se aplican políticas multiculturales. Es esta una cuestión

⁴⁷ T. Eagleton: *Después de la teoría*. Barcelona, Debate, 2005, p. 62.

⁴⁸ A. Phillips, *op. cit.*, p. 19 y ss.

⁴⁹ A. Phillips, "Dilemmas of Gender and Culture: the judge, the democrat and the political activist" en Abigail Eisenberg & Jeff Spinner-Halev, *op. cit.*, p. 124.

I.1 Cultura, diversidad cultural y política: apuntes para una reflexión feminista

de especial relevancia para los más vulnerables en el interior de los grupos culturales y, especialmente, para las mujeres. Con ello entramos en la difícil relación, en las tensiones y dilemas prácticos entre feminismo y multiculturalismo.

I.1.3. La cultura importa: feminismo y multiculturalismo

Si con algo ha lidiado el feminismo y sus luchas políticas es, justamente, con la cultura, entendida en un sentido amplio, pero la cuestión de las diferencias y el multiculturalismo han venido a complicar el debate, de ahí que una trágica y simple elección entre "tu cultura o tus derechos" en la conocida expresión de A. Shachar⁵⁰, no es tan simple ni tan fácil. Bien es sabido que el texto de Susan Moller Okin "Is Multiculturalism Bad for Women? (1997)⁵¹ se convierte en un referente polémico y en buena medida en exponente para algunos y algunas de que lo que está proponiendo es una respuesta absolutamente negativa y del tipo señalado por Shachar. Sin embargo una versión ampliada del artículo inicial se titula, precisamente "Feminism and Multiculturalism: Some tensions" (1998)⁵². Okin reconoce que, a sugerencia del editor, utilizó un título provocador, pero también no debemos olvidar que es de las primeras en enfrentarse a los teóricos liberales por no tomar en consideración las injusticias de género en el seno

de las minorías culturales, por no dar a la igualdad de género el mismo tratamiento que a la igualdad racial.

En efecto, se abre un importante debate en el que participan destacadamente M. C. Nussbaum, A. Shachar, en torno a la cuestión de los derechos de grupo, de la diversidad cultural y la igualdad sexual, aquella, junto con Okin, defendiendo el universalismo liberal, Shachar presentando una propuesta de acomodación y de pluralismo legal. También se genera polémica sobre como atender a las demandas de reconocimiento y de redistribución, I. M. Young y N. Fraser son aquí las relevantes, pero también son importantes aportaciones como las de S. Benhabib o A. Phillips. La polémica y el desacuerdo vienen asimismo de la mano del feminismo postcolonial y los estudios culturales. En todo caso no pretendo dar cuenta aquí del debate ni de todas sus ramificaciones. Más bien quisiera incidir en que hay un cierto consenso en cuestionar las versiones que conllevan que género significa cultura en demasiadas ocasiones, que las mujeres son las que representan la "esencia" de las culturas, esto es se convierten en "iconos culturales" o soportan la "carga de representación" y portan el honor colectivo y la tradición. Hay consenso en que se plantean dilemas y tensiones aunque para unas será una cuestión de conflicto de valores, para otras una cuestión de desigualdad y relaciones de poder, de lucha contra las jerarquías permanentes, para unas los dilemas que se suscitan en torno al equilibrio entre autonomía individual y colectiva no suponen normalmente un conflicto de principios morales sino conflictos políticos prácticos y, por tanto, suscriben una posición más pragmática o estratégica aunque no menos complicada y difícil. Como Okin mismo acaba sosteniendo, la respuesta a la pregunta ¿es malo el multiculturalismo para las mujeres? No se responde con un

simple sí, advierte que "no es una cuestión simple ni tampoco admite respuestas simples"⁵³. De una forma u otra también hay coincidencia en que hay que tener en cuenta las voces de las mujeres y los contextos específicos en los que se formulan las demandas de derechos de grupo. Si bien hay consenso en que las representaciones estereotipadas del "otro" no occidental se suelen solidificar la mayoría de las veces en las mujeres, también surge del debate la necesidad de reconocer la tendencia a invisibilizar la propia cultura, la cultura mayoritaria o hegemónica. Uno de los problemas en los que el desacuerdo se manifiesta no afecta tanto a los conflictos de valores cuanto a la interpretación o consideración de determinadas prácticas de las mujeres como resignificaciones culturales, como elecciones o ejercicios de autonomía de las mujeres, o como alteraciones de la cultura. Tradición y modernidad no acaban de resultar útiles. La historia, los contextos, las prácticas, las relaciones y diferenciales de poder y redistribución son los elementos que se configuran como relevantes a la hora de abordar las injusticias culturales y las desigualdades sociales y distributivas. Profundizar en la justicia, la ciudadanía y la democracia afirmando la igualdad ha sido y es una de las señas de identidad del feminismo, que asume el reto de enfrentarse a los cambios a

que nos enfrentamos apostando por articular, a pesar de las complicaciones y obstáculos de las diferencias y las culturas, un feminismo global y multicultural.

En suma, el recorrido desde la antropología al feminismo que he intentado muy resumidamente presentar permite apuntar unas reflexiones finales. En primer lugar, se ha producido una sobreestimación de la cultura, generada en gran medida por una recepción poco crítica y naturalizada, frente a la que se requieren visiones más matizadas. En segundo lugar, que hay problemas tanto en considerar las culturas holísticamente como en sobrevalorar la hibridez. Las tendencias a la estabilidad y al cambio en las culturas han de ser tenidas en cuenta, no solo una de ellas y, asimismo, dan lugar a difíciles cuestiones prácticas tanto desde el punto de vista interno como externo, con lo cual hay que huir de una normatividad apresurada. En tercer lugar, se desprende que hay que estar atentas a la construcción actual del otro/a en el seno de nuestras sociedades y en consecuencia no provocar un culturalismo reactivo ni seguir nutriendo los estereotipos culturales. Por último, para comprender en que sentido la cultura importa y es política el feminismo, teórico y activista, comprometido con la lucha por la igualdad, nos dota de unas buenas lentes para abordar las injusticias en un mundo desigual.

⁵⁰ A. Shachar: *Multicultural Jurisdictions. Cultural Differences and Women's Rights*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

⁵¹ Este artículo apareció inicialmente en *Boston Review*, luego se recoge en un volumen con la polémica suscitada, editado por J. Cohen, M. Howard y M. C. Nussbaum: *Is Multiculturalism Bad for Women. Susan Moller Okin with Respondents*. Princeton, Princeton University Press, 1999.

⁵² *Ethics* 108 (1998), pp. 661-684.

⁵³ "Multiculturalism and Feminism: no simple question, no simple answers", en A. Eisenberg & J. Spinner-Halev (eds.), *op. cit.*