



Trabajo Fin de Grado

El multiculturalismo a debate:
Aproximación desde la filosofía de Seyla Benhabib.

Autor/es

Irene Caro Samitier

Director/es

Aránzazu Hernández Piñero

Facultad de filosofía

2015.

RESUMEN.

El tema central de mi trabajo va a girar en torno a los dilemas que surgen del multiculturalismo, y para ello he tomado la obra, *Las reivindicaciones de la cultura* de Benhabib, donde ella trata de forma más exhaustiva los dilemas del multiculturalismo, razón por la que la he elegido como hilo conductor para abordar, por una parte, las redefiniciones contemporáneas del multiculturalismo y, por otra, mostrar cómo los conflictos multiculturales se articulan como conflictos de género. Para ello, he dividido el trabajo en dos apartados: en el primero, “Discusiones sobre el concepto de cultura”, analizo, a través de las tesis de Benhabib y Parekh, la forma en que las críticas contemporáneas al multiculturalismo se centran en la discusión acerca de la definición de la noción de cultura. En el segundo apartado, “Multiculturalismo y género: conflictos en torno a la ciudadanía”, examino la relación problemática entre género y multiculturalismo así como sus consecuencias para repensar la ciudadanía. Con este objetivo, estudiare el debate francés sobre la prohibición del pañuelo considerando las interpretaciones de Benhabib y Joan Scott.

Palabras clave: multiculturalismo, género, cultura, Benhabib, ciudadanía.

ÍNDICE.

1. INTRODUCCIÓN.....	3.
2. DISCUSIONES SOBRE EL CONCEPTO DE CULTURA.....	7.
3. MULTICULTURALISMO Y GÉNERO: REPENSAR LA CIUDADANÍA...	17.
4. CONCLUSIONES.....	26.
5. BIBLIOGRAFÍA.....	29.

INTRODUCCIÓN.

“David Cameron da por fracasado el multiculturalismo en Reino Unido”, reza un titular de febrero de 2011. La canciller alemana Angela Merkel afirma que el multiculturalismo ha supuesto “un fracaso completo”¹, recoge la noticia. Cameron atribuye este fracaso a “una política de tolerancia de los anteriores gobiernos laboralistas” que “ha convertido a los jóvenes en objeto vulnerable de radicalismo islámico”. Merkel, por su parte, apuntó a la “resistencia a integrarse que presentan ciertos sectores de la comunidad musulmana de su país”². En el contexto político, el multiculturalismo parece haberse convertido en la representación de los males contemporáneos. Ahora bien, ¿en qué consiste el multiculturalismo? ¿Por qué se decreta su fracaso?

La multiculturalidad se ha convertido en una característica de la mayoría de las sociedades actuales. El multiculturalismo surge como una respuesta teórica y política al fenómeno de la multiculturalidad, en concreto, a los problemas derivados de la convivencia de diferentes culturas en un mismo territorio, por ejemplo, la cuestión del reconocimiento y los derechos de las minorías. Además, las migraciones, en el contexto poscolonial y neoliberal, han contribuido a la multiculturalidad de países relativamente homogéneos, como Reino Unido, Alemania o Francia. Lo cual ha planteado conflictos en el marco de las democracias formales representativas acerca del valor de la cultura, las relaciones de hegemonía entre culturas y los significados de la ciudadanía.

Cameron y Merkel imputan el fracaso del multiculturalismo su incapacidad a las comunidades culturales inmigrantes o de orígenes migrantes. Pero, ¿qué entendemos por integración? El multiculturalismo, o más bien, las teorías multiculturales, critica el ideal de integración como ideal asimilacionista al llamar la atención sobre las relaciones jerárquicas entre cultura hegemónica y cultura minoritaria, por un lado, y mostrar que los procedimientos liberales, presuntamente neutrales, presuponen valores culturales hegemónicos. Las propuestas del multiculturalismo giran en torno a la reconfiguración del espacio público para darle cabida a las minorías, permitiendo la apertura y la interpellación con los otros y las otras. Lo cual no se halla, en absoluto, exento de controversia. Así, los debates entre multiculturalismo, liberalismo, comunitarismo y

¹ TUBELLA, Patricia, “David Cameron da por fracasado el multiculturalismo en Reino Unido”, *El País Internacional*, 2011, p. 2.

² Ibídem, p. 3.

feminismo han marcado de forma significativa las discusiones en filosofía política, moral y social en las últimas dos décadas.

Cabría situar el inicio de las discusiones en torno al multiculturalismo a finales de los ochenta y principios de los noventa. En la década de los ochenta se había dado una importante controversia entre liberales y comunitaristas. El comunitarismo defiende que la identidad se constituye en el interior de una comunidad, que supone un espacio integrador y participativo, en el que las partes implicadas negocian sobre los temas concernientes a dicha comunidad. Así, se establecen lazos comunitarios, sin los cuales ninguna identidad podría formarse. De este modo, el comunitarismo rechaza el ideal liberal de “pacto social” que realizan individuos abstractos, lo que significa, desde el punto de vista del comunitarismo, un sujeto vaciado de contenido y carente de singularidades.

El multiculturalismo comparte con el comunitarismo las críticas a la concepción liberal del individuo e introduce la discusión acerca del valor de la diversidad cultural y de las posibilidades de su reconocimiento. Cuestión que después de la célebre obra de Taylor, “El multiculturalismo y la política del reconocimiento”³, aparecida en 1992, profundizó el debate entre liberalismo y multiculturalismo. La tesis de Taylor consistía en afirmar que el liberalismo es incapaz de reconocer las diferencias, debido a que el individualismo abstracto liberal no atiende a la pertenencia cultural de los sujetos. Las políticas del reconocimiento se formularon, en este período, para abordar los derechos de las minorías culturales, lingüísticas y/o étnicas, como es el caso del propio Taylor o de Will Kymlicka⁴. No obstante, el vínculo entre políticas de reconocimiento y multiculturalismo es discutido por otros teóricos culturales como Bhikhu Parekh. De tal manera que en los debates multiculturales el significado de multiculturalismo está en juego. Así, para Parekh “una teoría del multiculturalismo no debe ocuparse principalmente de los derechos de los inmigrantes o de las minorías en general”, sino que debe “centrarse en el lugar que ocupa la cultura en la vida humana, su significado político, las relaciones existentes entre culturas, etc”⁵.

³ TAYLOR, Charles, *Multiculturalism and the politics of recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

⁴ KYMLICKA, Will, *Multiculturalism citizenship: a liberal theory of minority rights*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

⁵ PAREKH, Bhikhu, *Repensando el multiculturalismo: diversidad cultural y teoría política*, Madrid, Istmo, 2005, p. 26.

Tras dos décadas de debate multicultural, Seyla Benhabib interviene en él con su obra *Las reivindicaciones de la cultura*, publicada en 2002⁶. Discusiones que continuará en *Los derechos de los otros* y *Another Cosmopolitanism*⁷. Desde inicios de los noventa, particularmente en *Situating the Self*⁸, la autora comenzó a desarrollar una crítica a los supuestos filosófico-políticos y filosófico-morales de las democracias representativas liberales. Benhabib objetaba la caracterización liberal del individuo así como la configuración del espacio público en que el que éste aparecía. En este sentido, la autora comparte las críticas dirigidas por el comunitarismo al liberalismo. No obstante, su propuesta filosófica, que denominará “universalismo interactivo”, también es crítica con el comunitarismo: ésta articula un sujeto contextualizado, es decir, constituido por una historia propia y unas experiencias concretas, y que, a su vez, está inserto en una red de relatos que le permiten la interacción con otros sujetos, que posibilitan la elaboración de un espacio de conversación inclusivo. Uno de los objetivos que guían su proyecto es redefinir el universalismo para hacerlo sensible a las diferencias y que atienda al reconocimiento de las particularidades.

Como adelanté, será en *Las reivindicaciones de la cultura* donde Benhabib tratará de forma más exhaustiva los dilemas del multiculturalismo, razón por la que he tomado esta obra como hilo conductor para abordar, por una parte, las redefiniciones contemporáneas del multiculturalismo y, por otra, mostrar cómo los conflictos multiculturales se articulan como conflictos de género. Para ello, he dividido el trabajo en dos apartados: en el primero, “Discusiones sobre el concepto de cultura”, analizo, a través de las tesis de Benhabib y Parekh, la forma en que las críticas contemporáneas al multiculturalismo se centran en la discusión acerca de la definición de la noción de cultura. En el segundo apartado, “Multiculturalismo y género: conflictos en torno a la ciudadanía”, examino la relación problemática entre género y multiculturalismo así como sus consecuencias para repensar la ciudadanía. Con este objetivo, estudiare el debate francés sobre la prohibición del pañuelo considerando las interpretaciones de Benhabib y Joan Scott.

⁶ BENHABIB, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz, 2006.

⁷ BENHABIB, Seyla *Los derechos de los otros*, Gedisa, Barcelona, 2004 y *Another Cosmopolitanism. With Comentarios by Jeremy Waldron, Bonnie Honig y Will Kymlicka*, Oxford University Press, 2006.

⁸ BENHABIB, Seyla, *Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Columbia University Press, N.Y., 1992. Traducido al castellano como: *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa, 2006.

1. DISCUSIONES SOBRE EL CONCEPTO DE CULTURA.

Benhabib considera que el debate en torno al multiculturalismo se encuentra en una nueva fase tras dos décadas de intensa discusión. Éste es el momento en el que la autora interviene en el debate con el propósito de analizar la trayectoria del multiculturalismo y mostrar la necesidad de revisar algunos de sus presupuestos fundamentales, especialmente, el modo en que éste ha conceptualizado la cultura. La participación de Benhabib en el debate multicultural se inscribe en un contexto en el que se produce una evaluación crítica del multiculturalismo al mismo tiempo que se reconoce la oportunidad teórica y la vigencia política de algunos de los problemas señalados por las teorías multiculturales (por ejemplo, el reconocimiento de las diferencias, los derechos de las minorías, la confusión entre asimilación e integración, los límites de las democracias liberales representativas, entre otros). Así, a principios de los años 2000, teóricos y teóricas políticas y sociales repensan el multiculturalismo, por evocar el significativo título de la obra de Bhikhu Parekh, *Repensando el multiculturalismo*⁹.

Benhabib, sostiene que uno de los principales problemas del multiculturalismo gira en torno a la noción de cultura que éste presupone: la cultura es entendida como una entidad cerrada, incurriendo de esa manera en la atribución de una serie de prácticas culturales, creencias y valores, a grupos concretos, o mejor dicho, a comunidades concretas. De esta manera se produce un análisis de esos grupos culturales en clave monolítica, ignorando sus diferencias y las características propias, invalidando la posibilidad de ser reconocidos en la esfera pública y acallando sus voces en la toma de decisiones que de forma directa les afectan. La crítica a la comprensión cultural en clave monolítica implica la reducción de subjetividades, con sus diferencias y particularidades, a un modelo sujeto que se impone como estereotipo. Al verse reducidas a un modelo cultural, que suele responder al modelo hegemónico, no encuentran sus exigencias e intereses representados en la esfera pública, recurriendo, por lo tanto, a la exclusión de esas minorías grupales. Como consecuencia, el planteamiento de asumir una cultura cerrada para Benhabib, impide la comunicación y la interacción entre culturas. De esta manera, lo que se está proponiendo es que cada cultura corresponda a una comunidad geográfica y/o política, y aquellas personas que

⁹ PAREKH, Bhikhu, *Repensando el multiculturalismo: diversidad cultural y teoría política*, Macmillan Press, 2000.

están inmersas en una cultura, allí donde han nacido o donde han crecido, la asumen como propia sin mirar más allá de posibles fronteras culturales. Por último, esta concepción ha permitido la creencia conservadora sobre lo negativo de la hibridación cultural en favor de preservar la propia cultura de amenazas externas; las democracias liberales han visto cómo la integridad de sus culturas, entendidas a su vez como la herencia de un pasado que les es propio, se ven en peligro al entrar en contacto con otras culturas. De este hecho resulta la intención de aferrarse a la identidad cultural hegemónica incurriendo, a su vez, en el ejercicio de la violencia hacia las minorías para relegarlas al ámbito privado, y privándolas de los derechos que les son propios. Pero esta violencia ejercida a través de la exclusión también se lleva a cabo hacia comunidades culturales que son consideradas como minorías desde la posición de la cultura hegemónica, y que se produce como resultado de la convivencia entre culturas y, en algunos casos, de la barbarie imperialista.

Esta consideración nos lleva a tener que posicionar en el centro a la cultura hegemónica y en la periferia a las diferentes culturas minoritarias; si aceptamos este enclave de la cultura occidental con respecto a las demás, le estamos concediendo la legitimidad de llevar a cabo juicios de valor hacia las otras culturas. Esos juicios se desarrollan desde la lógica binaria de lo “Uno” dirigido a lo “Otro”, definiéndola e identificándola a esa minoría concreta como lo que no es Occidente.

Para Benhabib, la cultura se constituye a través de las prácticas que llevamos a cabo como también a través de lo que contamos sobre ello, sumándole a esto una posición valorativa con respecto a todo cuanto hacemos y los relatos correspondientes. Sin embargo, es inevitable que esos relatos entren en contradicción con otros relatos, situación que puede darse tanto dentro de una cultura, por ejemplo, posturas críticas dentro de la misma cultura, como entre diferentes culturas. Por ello, la autora habla de “relatos narrativos controvertidos”¹⁰. Así, Benhabib defiende una concepción dinámica de la cultura, lo cual implica que la modificación o el cambio representa un elemento constitutivo de ésta.

Al afirmar, tal y como hace la autora, que ninguna cultura está ya hecha de una manera definitiva y que son sus participantes quienes hacen que la cultura entre en una

¹⁰ BENHABIB, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 31.

dinámica de autoconstitución, se rompe la identificación de Occidente con la cultura imperante y unificada. Será a través de dicha dinámica a través de la cual se puede deslocalizar a Occidente de su posición privilegiada. De este modo, se da paso a la circulación de prácticas y relatos que permitirían la gestación de discursos incluyentes donde las personas pudieran participar en espacios donde compartir sus experiencias.

El que, siguiendo a Benhabib, la cultura se construya a partir de <<relatos narrativos controvertidos>> permite considerar de una forma dinámica la relación entre individuo y comunidad. La autora critica la ausencia de la individualidad dentro de los relatos culturales comunitarios en la concepción de la cultura en clave monolítica. Se suprime, objeta Benhabib, la individualidad en favor de una visión errónea homogeneizada de lo que es una comunidad. Para abordar esta cuestión, introduce el concepto de <<narratividad del sí mismo>>, esto es, la construcción de un sí mismo a través de la participación activa en el encuentro controvertido con los otros relatos culturales¹¹. Al entrar en contacto con relatos ajenos a una misma somos capaces de construir, desde ese momento, un relato diferente al que ya poseíamos o en el que estábamos inmersas.

Compartir espacios de discusión con personas cuyos relatos culturales nos resultan ajenos ofrece la oportunidad de ser interpeladas e interpelados y establecer una discusión o una conversación. La conversación es uno de los elementos fundamentales para la autora ya que sobre ella se basa el diálogo intercultural, dibujando nuevos horizontes entre las diferentes culturas o colectivos sociales. Por esto, no podemos ignorar la importancia del diálogo favoreciendo una relación intersubjetiva entre mismidad y alteridad que, enmarcadas cada una en un discurso concreto y diferente, hallan la posibilidad de poner cuestiones en común. “No se trata simplemente de “nosotros” frente a “ellos”; existen aquellas personas con las que acordamos, habitantes de otras culturas y mundos pero cuyas revelaciones nos parecen plausibles y comprensibles”¹². En suma, nos autoconstituimos en el momento en el que estamos inmersas e inmersos en marcos conversacionales puesto que ofrecemos lo más íntimo de nosotros mismos y nosotras mismas, es decir, dejamos a un lado nuestra identidad colectiva para abrirnos al “otro” u “otra” en tanto que individualidad concreta.

¹¹ BENHABIB, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz, p. 41.

¹² Ibídem, p. 85.

Benhabib, defiende un aspecto de voluntariedad dentro de la cultura, lo aborda en el sentido en que hay una intención de búsqueda de una alteridad que también forma parte de nosotros mismos, y en esa interacción de relatos propios y ajenos, no como un acto fortuito sino como búsqueda del diálogo de intercambio, somos espectadores de nuevas narratividades y, también, actores y actrices de las mismas. Podríamos decir que hay una intencionalidad en la búsqueda de la alteridad en el marco conversacional, considerando este aspecto como un proceso de autoconstitución de nuestra identidad como también la posibilidad de ponernos en el lugar de las otras y de los otros, hecho que permita estrechar lazos de solidaridad.

La propuesta de Benhabib entra en contradicción con la teoría de Jürgen Habermas, cuya teoría de la acción comunicativa habermasiana propone que el consenso racional gire en torno a un interés general. Sin embargo, Benhabib considera que ese interés general solo responderá a unos intereses concretos, dejando de lado los intereses de las minorías no representadas en el espacio público. La principal consecuencia de esto es que si constituimos un espacio común basado en un interés general o basado en el “otro generalizado”¹³, en términos de Benhabib, estamos reduciendo cada una de las subjetividades a los factores concretos que se comparten entre sí en el espacio público. Se reducen las personas a una suma de derechos y obligaciones, ignorando los intereses y deseos particulares. Por ello Benhabib, en su crítica, introduce el giro narrativo en relación con la identidad entendida como una trama de relaciones y narraciones interpretadas; tratando de evitar las injusticias cometidas como resultado de un “universalismo sustitucionalista”, la autora reivindica la narratividad frente a los privilegios de la argumentación. Retomando la idea de democracia deliberativa, “por tal Benhabib entiende aquella en la que la racionalidad y la legitimidad de la misma se alcanza cuando lo que es considerado de interés común es el resultado de una deliberación colectiva entre individuos libres e iguales, de tal manera que sólo serán válidas aquellas normas que sean acordadas por las personas afectadas por su publicación (1994a: 31)¹⁴.

¹³ BENHABIB, Seyla, “El otro generalizado y el otro concreto. La controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría moral” en *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Gedisa, Barcelona, 2006.

¹⁴ MUÑOZ SÁNCHEZ, Cristina, “Seyla Benhabib: hacia un universalismo interactivo y globalizado” en *Teorías políticas contemporáneas*, Madrid, 2009, p. 281.

En definitiva, lo que diferencia a la autora con Habermas es ese giro narrativo que introduce en el seno de la comunicación a través de las experiencias y las historias personales de todas las partes implicadas en la conversación. Si aceptamos esto, debemos desechar la idea habermasiana de “argumentación”, ya no se trata de convencer a la otra parte implicada en términos de razonamiento, sino que lo que prima en la teoría de Benhabib es la discusión y la conversación pero no con la intención de argumentar y llegar a consenso, sino más bien de poner en común las preocupaciones y los dilemas de los participantes en la conversación, estrechar lazos de solidaridad y comentar la cooperación.

Así, si incluimos la noción del “otro concreto” podemos pensarlo en el marco de discusión, aproximarnos e interpelarnos, para así lograr lo que la autora denomina <<reversibilidad de perspectiva>>, que nos permita colocarnos en el lugar de ese “otro” u “otra”. Tener acceso a la intimidad de la alteridad con la que interactuamos, permite que compartamos diferentes relatos y que se establezca una relación basada en la amistad, la solidaridad y la empatía. Esto favorece que las relaciones no estén guiadas por intereses marcados o que sean meras interacciones institucionales, sino que fluctúen sentimientos y se establezcan relaciones que tradicionalmente han sido relegadas al espacio privado.

En el proyecto de repensar el multiculturalismo de Bhikhu Parekh, hallamos un cuestionamiento similar al de Benhabib con respecto a la conceptualización de la cultura que los debates sobre el multiculturalismo estaban poniendo en juego. Uno de los nudos problemáticos, tanto para Benhabib como para Parekh, consiste en que los planteamientos multiculturalistas presuponían y/o sobreentendían que las culturas constituyen totalidades cerradas. Este presupuesto o sobreentendido, el “error epistemológico”¹⁵ al que se refiere Benhabib, produce, a su vez, una reificación de las culturas. Con la intención de resituar el debate y consciente de la necesidad de atender a la diversidad cultural en las sociedades contemporáneas, Parekh propone una noción de cultura que nos aproxima a las prácticas y creencias como sus elementos constitutivos, prácticas y creencias que pueden ser modificadas y ampliadas. En este marco, el autor reflexiona acerca de las relaciones entre individuo y comunidad cultural,

¹⁵ BENHABIB, Seyla, “Las reivindicaciones”, *op. cit*, p. 27.

reformulándola como una relación que incluye el distanciamiento con respecto a la propia cultura.

En el seno de la comunidad cultural, la pertenencia puede ser negociada. Si bien no se puede elegir la comunidad cultural, sí se puede elegir o negociar los contenidos que hacemos propios o no. Ahora bien, ¿en qué medida podemos desprendernos de nuestra cultura o qué margen de negociación tenemos con respecto a nuestra pertenencia cultural? Parekh subraya el carácter no consciente de la cultura: ésta responde más bien a cuestiones azarosas e incluso a la involuntariedad, en el sentido en que no hallamos una intencionalidad en la elaboración de creencias o prácticas culturales. Así, la cultura “no es una creación humana consciente y la pertenencia a ella no es una cuestión de elección ni puede obviarse fácilmente ni por uno mismo ni por los demás”¹⁶.

De hecho, una de las características a partir de las cuales Parekh distingue entre <<comunidad cultural>> y <<asociación voluntaria>> es la elección: mientras que no podemos elegir la comunidad cultural a la que pertenecemos, sí elegimos la asociación voluntaria de la que podemos formar parte. A diferencia de las asociaciones voluntarias, las comunidades culturales no responden a una naturaleza instrumental ni a creaciones humanas deliberadas, sino que formamos parte de ellas sin decisión previa. En este sentido afirma que “nuestra identidad cultural es una herencia que podemos aceptar o rechazar”¹⁷, pero no elegir. El autor define, entonces, la comunidad cultural y su pertenencia a ella como sigue:

Una comunidad cultural desempeña un papel en la vida humana que no puede cubrir una asociación voluntaria. Dota a sus miembros de una sensación de raigambre, de estabilidad existencial, del sentido de pertenecer a una comunidad que es la heredera de unos orígenes antiguos y místicos y facilita la comunicación. Y cumple todas esas funciones *en tanto que* no es una creación humana consciente y la pertenencia a ella no es una cuestión de elección ni puede obviarse fácilmente ni por uno mismo ni por los demás. (...) [Una comunidad cultural] se debilita volviéndose frágil y contingente al verse sometida a las volátiles preferencias e intereses humanos (...). Tanto las comunidades culturales como las asociaciones voluntarias tienen su propia función en la vida y no se debe admitir la tendencia liberal a convertir a las primeras en las segundas.¹⁸

¹⁶ PAREKH, Bhikhu, *Repensando el multiculturalismo: diversidad cultural y teoría política*, Madrid, Istmo, 2005, p. 246.

¹⁷ Ibídem, p. 245.

¹⁸ Ibídem, p. 246.

Entonces, ¿en qué sentido podemos negociar nuestra pertenencia cultural? Si, como sostiene Parekh, “nadie puede cortar totalmente todos los vínculos que le unen a su cultura”¹⁹, por ejemplo, la lengua, los recuerdos colectivos, prácticas y comidas, ¿cuáles son las posibilidades de esta negociación? Siguiendo la línea argumentativa del autor, debemos lealtad a nuestra cultura porque establece los cimientos a través de los cuales construimos nuestra vida, ha perdurado en el tiempo y forma parte de un legado cultural. Sin embargo, esta lealtad implica establecer una actitud crítica cuando haya elementos de la misma que consideremos perjudiciales u opresores. No debemos aceptar la cultura en un sentido globalizado y hermético, pero sí que debemos aceptar la cultura asumiendo la responsabilidad de ser críticos con aquellos elementos con los que no estamos en absoluto de acuerdo. Debemos tener en cuenta que no somos capaces de desembarazarnos de la cultura a la que pertenecemos pero sí ser críticos con ella, además, de forma inevitable, tendríamos la autodefinición y, por otro lado, la identificación por parte del resto. El espacio entre ambas visiones sería el espacio de discusión y por lo tanto sería el espacio donde se define el sentido de la identidad y la diferencia.

Sin embargo, Benhabib otorga un mayor peso a la voluntariedad con respecto a la pertenencia cultural. La autora caracteriza tal voluntariedad en términos de “autoadscripción voluntaria” y “libertad de salida y asociación”, que junto con la “reciprocidad igualitaria” son las condiciones normativas que propone para abordar los dilemas del multiculturalismo en los sistemas democráticos.

Con la idea de la “autoadscripción voluntaria” Benhabib introduce un fuerte elemento de voluntariedad en la construcción de la pertenencia grupal, de manera que ésta admita “las formas más amplias de autoadscripción y autoidentificación posibles”²⁰. A través de este criterio, la autora rechaza que una persona sea definida automáticamente y exclusivamente en razón de su comunidad cultural de nacimiento, ignorando sus pretensiones y deseos. Éste sería el caso de las sociedades multiculturales donde personas consideradas como pertenecientes a minorías se ven reducidas a su identidad cultural prescindiendo de sus intereses concretos, motivaciones o voluntad de cambio. Para evitar esta tendencia a la asignación automática, aunque la autora entiende

¹⁹ PAREKH, Bhikhu, “Repensando el multiculturalismo”, *op.cit*, p. 245.

²⁰ BENHABIB, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 51.

que “habrá muchos casos en los que dichas autoidentificaciones sean controvertidas”, estima que “el Estado no debe simplemente otorgar el derecho a definir y controlar la pertenencia grupal a expensas del individuo”²¹.

La posibilidad de elección queda reforzada en el planteamiento de la autora a través de lo que denomina “libertad de salida y asociación”. Ésta hace referencia a la libertad individual de poder elegir el colectivo al que se quiere pertenecer como también a la ausencia de restricciones para salir del grupo al que la persona ha sido adscrita. Tanto la “libertad de salida y asociación” como la “autoadscripción voluntaria” han de inscribirse en un contexto de “reciprocidad igualitaria”, que la teórica formula como sigue: “[l]os miembros de minorías culturales, religiosas, lingüísticas y otras, en virtud de su condición de miembros, no deben merecer menores derechos civiles, políticos, económicos y culturales que la mayoría”²².

Mientras que Benhabib repensa las claves del debate multicultural a través del carácter narrativo de las identidades, tanto individuales como colectivas, en el curso de procesos conversacionales y espacios de discusión, que son plurales y presentan la virtualidad de fomentar las historias personales e individuales de quienes participan; Parekh, incide en el valor de “estabilidad existencial”²³, que ofrece la cultura de manera insustituible, un tipo de coherencia vital que no podría ser reemplazada por el sentido proporcionado por ninguna otra pertenencia grupal.

A diferencia de Parekh, para Benhabib la perduración de la cultura no significa que deba ser considerada como valiosa. El criterio para la valoración ha de ser la inclusión. Esto es así porque uno de los objetivos de la propuesta de la autora es el de reformular la cultura como aportación al debate sobre el multiculturalismo que, en última instancia, nos mueve a consideraciones ético-políticas sobre el reconocimiento de las minorías culturales dentro del espacio cívico público. Inclusión que se opera, como hemos señalado, a través de los diálogos culturales.

La preocupación de Parekh parece estar dirigida a argumentar a favor de la deseabilidad de la diversidad cultural. En este sentido, el autor afirma que “puesto que

²¹ BENHABIB, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz, 2006, pp

²² Ibídem, p. 51.

²³ PAREKH, Bhikhu, *Repensando el multiculturalismo: diversidad cultural y teoría política*, Madrid, Istmo, 2005, p. 253.

toda cultura dota de estabilidad y significado a la vida humana, mantiene unidos a sus miembros en una comunidad, despliega energía creativa, etc; merece respeto”²⁴. No obstante, ello no supone que no sea posible la evaluación intercultural.

Uno de los argumentos es que todas las culturas pueden tener un aspecto valioso, y la deseabilidad viene dada no solo por reconocer esa pluralidad cultural sino también concederle un valor positivo. De dónde surge ese valor y cómo concederlo a culturas diferentes a la nuestra, es lo que podríamos preguntarnos, sin embargo, el valor no está en la cultura como conjunto sino que se nos muestra en tanto que suma de elementos valiosos. La diversidad cultural por lo tanto nos permite conocer diferentes vías para el desarrollo de esa libertad y del bienestar, por lo tanto, sólo se puede hacer juicio de elementos culturales. Frente a lo que dice Taylor, que valora la cultura en conjunto, Parekh dice que los elementos no son todos igualmente valiosos, y no todas las culturas merecen el mismo respeto. Ni todas las culturas son igualmente valiosas y no todas las prácticas culturales y creencias culturales tienen el mismo valor ni merecen el mismo respeto, pero para no cometer juicios apresurados hay que intentar entender la cultura dentro de sus esquemas. Es importante abordar la cultura no en su totalidad, sino que hay que aproximarse a ella en tanto que aceptación o rechazo de sus elementos constituyentes, incidiendo en la importancia de la actitud crítica a pesar de ser identidades integrantes de la comunidad cultural.

A mi modo de ver, los argumentos de Benhabib y Parekh discuten acerca de la noción de incommensurabilidad, teoría que ambos autores abordan aunque de forma diferente. Parekh considera que “cualquier cultura es demasiado variopinta, fluida y abierta como para contar con <<términos fijos>> a través de los cuales se la pueda evaluar”²⁵. El autor comparte esta afirmación con la teoría de la incommensurabilidad, según la cual es imposible juzgar las culturas en función de un criterio único. No obstante, sostiene que es posible juzgar elementos concretos de una cultura que no sea la propia, y hacer “comparaciones transculturales”²⁶. Por tanto, no apuesta por una incommensurabilidad fuerte, en tanto que imposibilidad de comprensión de la cultura ajena. Sin embargo, Benhabib no concede ninguna validez a la teoría de la incommensurabilidad, dado que considera que se sostiene en un error epistemológico e

²⁴ PAREKH, Bhikhu, Repensando el multiculturalismo, *op. cit*, p. 266.

²⁵ Ibídem, p. 262.

²⁶ Ibídem, p. 261.

implica una postura incoherente. La autora critica esta teoría, por un lado, porque presupone que las culturas son totalmente otras, he aquí el error epistemológico: como ya hemos explicado, Benhabib propone una concepción dinámica de la cultura y apuesta por la interacción y el diálogo cultural. Concebir las culturas como absolutamente ajenas e incomparables genera una inconsecuencia, pues “si dicha incommensurabilidad de marcos y cosmovisiones existiera, no podríamos saberlo ya que no seríamos capaces de decir en qué consiste”²⁷. Por otro lado, la autora sostiene que la mayor parte de los debates en las democracias representativas actuales, no refieren a “choques entre incommensurabilidades extremas”, sino “a grados de incompatibilidad” o contradicción entre diversos sistemas de creencias.²⁸

El momento en el que entran en contradicción diferentes sistemas de valores o creencias, o incluso prácticas, de forma inevitable se está estableciendo un juicio de valor con respecto a la otra cultura. Pero resulta contradictorio pensar que, en la mayoría de los casos, cuando esa está evaluando una cultura ajena a la nuestra, se focaliza en la mujer la transmisión de los elementos significativos de esa cultura, posicionando la figura de las mujeres como lugares de negociación y simbolización.

²⁷ BENHABIB, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 221.

²⁸ Ibídem, p. 223.

2. MULTICULTURALISMO Y GÉNERO: REPENSAR LA CIUDADANÍA.

En el presente apartado me dispongo a desarrollar la posición que toman las mujeres dentro de las comunidades culturales, y para ello voy a utilizar las teorías que han desarrollado autoras como Seyla Benhabib y Joan Scott. Van a establecer el lugar que ocupa la mujer, no tan sólo en su cultura sino en los procesos de negociación de la identidad cultural. Como hecho paradigmático, voy a centrarme en el análisis que ambas autoras otorgan a la prohibición del uso del pañuelo islámico en el espacio público francés, un hecho que algunas autoras abordarán para focalizar el enfrentamiento entre posturas feministas y el multiculturalismo. Esta problemática la encontramos en diferentes autoras como Susan Moller Okin y Martha Nussbaum quienes consideran que el multiculturalismo es perjudicial para las mujeres, y que en muchos casos, los grupos minoritarios exigen derechos de reconocimiento que, en muchas ocasiones, van en detrimento de las mujeres.

La atención prestada a los dilemas resultantes del encuentro entre diferentes culturas, culmina en arreglos que van en detrimento de las mujeres, ya que se trata de arreglos patriarcales sobre la corporalidad de las mismas. Esta idea central deja entrever la posición que adoptan las mujeres en los grupos culturales correspondientes, además de la responsabilidad que cae sobre ellas en tanto que reproductoras y transmisoras de los códigos culturales. Esta situación nos conduce al error de situar a la mujer en segundo plano dentro de sus comunidades, excluyéndolas del espacio público y, por lo tanto, de los marcos de discusión, hecho que conlleva la constitución de la identidad de la propia comunidad ignorando las aportaciones de las mujeres.

Este error nos lleva a la idea de que todas aquellas personas que no se someten a ese sujeto imperante se nos muestran como una alteridad perniciosa y perjudicial para la comunidad y, por lo tanto, deben quedar relegadas al espacio privado ya que no cumplen con la normatividad que se impone en la esfera pública. Ese colectivo que queda excluido, subsumido en aras de una normatividad androcéntrica y heteropatriarcal, acoge, entre otras inapropiables, a las mujeres. El resultado de este hecho es que las mujeres se nos muestran como alteridades radicales en tanto que están excluidas de la dinámica constitutiva de la cultura, desterradas del espacio público.

Las mujeres, independientemente de la cultura a la que pertenezcan, viven en una situación de marginalización e infravaloración dentro de sus comunidades

culturales. Todo esto se debe a la idea de que las culturas se han desarrollado desde, ya no sólo una lógica binaria, sino desde la lógica androcéntrica, de donde concluimos que las mujeres devienen como principales portadoras y transmisoras de la cultura tanto en un plano biológico como simbólico. En la tarea que emprende la comunidad cultural de ser partícipes de la sociedad, son las mujeres las que han de representar los valores de la cultura. Por un lado, las mujeres en cuanto a su capacidad reproductiva se encuentran en la tesitura de dar continuación a esa cultura en tanto que generaciones venideras, como trasladar todos los principios y valores. Pero también se espera de las mujeres que sean reproductoras a nivel social, en tanto que transmisoras, ya no sólo dentro de su comunidad, sino al resto de la sociedad, de los valores y prácticas de su cultura.

Siguiendo esta línea nos encontramos con la diferenciación entre lo masculino y lo femenino en clave dicotómica, es decir, lo masculino está relacionado con una serie de valores que adquieren unas connotaciones positivas, y que van en detrimento de las características propiamente femeninas. En otras palabras, podemos observar lo masculino y femenino en términos de mismidad y alteridad, por lo que lo femenino sería ese “otro” que queda subsumido bajo el sujeto masculino. Lo llamativo de este hecho es que no es característico de ninguna cultura concreta sino que está presente en la mayoría de ellas. Esta idea la encontramos defendida por M^a José Guerra Palmero, para quien:

“el binarismo axiológico acompaña al androcentrismo exaltando las notas connotadas o denotadas como masculinas y rebaja las construidas culturalmente como femeninas. Las culturas, no sólo la que denominamos occidental sino todas – otro asunto es el grado-, están construidas androcéntricamente por lo que el desafío feminista es hoy transcultural y suma una enormidad de tensiones en torno a los laberintos de la identidad”²⁹.

En infinitud de ocasiones, las mujeres forjan su identidad en tanto que asumiendo el papel de “alteridad” dentro de su propia cultura, como subalternas en palabras de Spivak, y haciendo propia una simbología de la que están excluidas. Las mujeres, al estar excluidas de la esfera pública, no introducen sus relatos por lo que la agenda de conversación queda limitada a la identidad hegemónica. Lo que sucede es que de ese sujeto imperante se instaura un discurso que resulta perjudicial debido a que en ocasiones estas mujeres naturalizan esa caracterización que les es dada desde un

²⁹ GUERRA PALMERO, M^a José, “¿Es inevitable el etnocentrismo? Aportaciones feministas a un debate en curso” en *Thémata. Revista de filosofía*, N° 39, 2007, p. 60.

afuera propiamente masculino. En el momento en el que se produce un choque entre culturas, es decir, los sistemas judiciales y los procedimientos institucionales entran en contradicción, la resolución del conflicto se resume en la justificación de que se trata de una práctica cultural, ignorando si se están violando derechos fundamentales, y más concretamente en detrimento de las mujeres, proporcionando una postura a favor del respeto de la sociedad multicultural.

Parekh desarrolla una lista³⁰ sobre los principales dilemas a los que se enfrentan las comunidades culturales cuando entran en contradicción con otras, y que suponen un problema a la hora de llevar a cabo la evaluación intercultural. Es Benhabib quien destaca que, de esa lista, la mayoría de los conflictos tienen que ver con las mujeres, y nos lleva a pensar la forma en la que es entendido el género y las relaciones entre géneros: “de las doce prácticas enumeradas por Parekh, siete conciernen al estatus de las mujeres en distintas comunidades culturales, dos involucran códigos de vestuario de ambos sexos (uso del turbante o del hijab), dos tienen que ver con las líneas que separan la autoridad jurisdiccional publica de la privada en la educación de los niños y las niñas, y las últimas dos versan, una sobre códigos alimentarios y otra sobre ritos funerarios”³¹. De esto se deduce que los conflictos multiculturales deben ser entendidos también como conflictos de género.

Resulta destacable que los conflictos que provoca la coexistencia multicultural están relacionados con el cuerpo y la sexualidad de las mujeres. “Las mujeres y sus cuerpos son sitios simbólico-culturales sobre los que las sociedades humanas inscriben su orden moral. En virtud de su capacidad de reproducción sexual, las mujeres median entre la naturaleza y la cultura, entre la especie animal a la que todos pertenecemos y el orden simbólico que nos convierte en seres culturales”³². En cuanto se hace referencia a la cultura en términos idiomáticos, sentimiento patriota o violación de una cultura, inmediatamente se está remitiendo a términos que hacen referencia a la mujer y, además, a su sexualidad. Es por esto por lo que las mujeres son objeto de significación y resignificación cultural, configurando una categorización de los géneros que los delimita, y donde las mujeres quedan relegadas a una sexualización de las mismas.

³⁰ PAREKH, Bhikhu, “Capítulo V. La comprensión de la cultura” en *Repensando el multiculturalismo: diversidad cultural y teoría política*, Madrid, Istmo, 2005, p. 389.

³¹ BENHABIB, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 147.

³² Ibídem, pp. 148.

Benhabib nos introduce la diferenciación entre, por un lado, la metaforización sexual y, por otro, las mujeres como transmisoras de la cultura. También se nos presentan como el lugar en el que depositar el deber de transmisión cultural, desde la educación de las niñas y los niños hasta las prácticas más cotidianas, como las comidas o ceremonias, las mujeres aparecen encargadas al tratarse de prácticas culturales estrictamente privadas.

Seyla Benhabib analiza tres respuestas que los sistemas democráticos liberales representativos han dado a los conflictos multiculturales: por un lado, la defensa cultural, que se ha desarrollado principalmente en las instituciones jurídico-políticas estadounidenses, y por otro, el derecho privado, en la India, como derecho heredado de la colonización británica. Ambos casos resultan paradigmáticos del ejercicio de exclusión al que se ven sometidas las mujeres, ya que no son vistas como ciudadanas de pleno derecho, sino reducidas a un derecho grupal que obedece a una identidad grupal masculina. Cuando han tratado de exigir a las instituciones jurídicas sus derechos, no han analizado su situación en un plano legal sino meramente cultural. El tercer sistema correspondería al ideal de la laicidad del Estado, más concretamente en Francia, sistema en el que centraré mi análisis. Surge un conflicto entre republicanismo francés y la ciudadanía de las mujeres, esto es así porque, aunque el republicanismo entiende una ciudadanía sin género, resulta paradójico que quiera garantizar la ciudadanía, ya que sitúa a la mujer en la misma.

Benhabib critica la defensa cultural, representada principalmente por los dos primeros sistemas, debido a que deja en una situación inferior a las mujeres; esto hace que la identidad legal sea la identidad del individuo, un individuo relacionado con el Estado definido por la ciudadanía que le concede derechos y deberes. En este caso, prima la identidad cultural con respecto a la ciudadanía, y esto supone un individuo subyugado a su propia cultura. La legislación supone un conflicto entre ciudadanía y la pertenencia cultural, por lo que la identidad legal se define primero en función de su cultura de origen. En el caso concreto de las mujeres, tanto la identidad como la ciudadanía de las mujeres, se definen por su pertenencia a su comunidad de origen, relegando a un segundo plano su ciudadanía.

La laicidad del Estado ha entendido a las mujeres en su condición de ciudadanas ignorando su identidad cultural. La laicidad supone cierta neutralidad del ideal republicano francés, y la neutralidad como garantía de tal ideal. De tal manera que, en

caso de conflicto, la ciudadanía, entendida en términos formales y abstractos, primaría sobre la pertenencia cultural. Esta es la lectura que podría hacerse del debate francés, donde se entiende el debate en tanto que enfrentamiento entre la laicidad y la libertad de culto. Ahora bien, tal interpretación, mantenida por el Estado francés, partidos políticos, sectores de la sociedad civil y medios de comunicación, resulta problemática. Como han mostrado los análisis de autoras como Joan Scott, Jean-Marie Clerc o la propia Benhabib, en el debate francés acerca del uso del pañuelo se juegan, de manera paradigmática, los conflictos multiculturales como conflictos de género.

El debate sobre el ideal de laicidad, en tanto una de las claves del republicanismo francés, se aviva en 1989 cuando tres alumnas son expulsadas de su escuela en Creil. Previamente, tanto el director de la escuela como los padres, habían pactado que las niñas acudiesen a la escuela con la cabeza descubierta, pero tal negociación se llevó a cabo sin tener en cuenta la posición ni la voz de estas niñas que decidieron de forma autónoma acudir a la escuela usando el pañuelo. Este hecho supuso la expulsión directa de las niñas de la escuela pero también mostró la fragilidad de la sociedad francesa en cuanto a defender, por un lado, la laicidad del Estado y, por otro, la libertad de culto, tal y como propone Benhabib. El consejo de educación dictaminó una serie de símbolos religiosos que sí podían ser visibles en la escuela pero el pañuelo no contaba como símbolo aceptado; unos años después un atentado en el metro de París radicalizó las posturas que diferentes colectivos adoptaban con respecto a la visibilidad de signos religiosos en el espacio público, que terminó por una aceptación casi unánime de tal prohibición, que se consolidó en 2004, cuando entró en vigor la ley francesa sobre la laicidad.

Si en Benhabib, el debate versa entre posiciones laicas o de liberad de culto, para Joan Scott, el debate en torno a la prohibición del pañuelo en la cabeza en los espacios públicos no se trató de “un conflicto entre la modernidad liberadora y la tradición opresora”³³, como planteaban las posturas que defendían la prohibición. Éste consistía, más bien, en la presencia e irrupción del cuerpo femenino en la esfera pública, cuyas consecuencias fueron, principalmente, la división entre un sistema que opera en tanto que tapado y, el sistema contrario, como cubierto.

³³ SCOTT, Joan, “Sexualidad en el debate francés sobre el pañuelo islámico”, *Clepsydra*, 9, 2010, p. 88.

La autora llama la atención de la terminología empleada en el debate, en el que las palabras “pañuelo” y “velo” fueron tomadas como sinónimos³⁴. De este modo, tanto “pañuelo” como “velo” pasaron a formar parte del mismo campo semántico que evocaba el ocultamiento y, paradigmáticamente, el ocultamiento del rostro femenino. Scott va un paso más allá, y nos habla del rostro como elemento relacional con respecto a la sexualidad, así que para ello pone de manifiesto la intencionalidad del sistema liberal francés, que pretende liberar a las mujeres musulmanas de la represión a la que se ven sometidas. Añade que este sistema ignora que, las mujeres, cuyos cuerpos son perfectamente visibles, aparecen en la esfera pública como objetos de deseo, pero cuya liberación es el traspaso de un sistema opresor “tapado” a otro sistema opresor “descubierto”. Las mujeres occidentales consideran que la liberación de las mujeres musulmanas se haría realidad en el momento en que éstas puedan disfrutar de la libertad sexual, por lo que la liberación y el empoderamiento de las mujeres se nos ofrece en términos de diferencia sexual.

La autora sostiene que tal confusión responde al conflicto entre dos “sistemas de género idealizados”, a saber, entre “la objetivación del islam como un régimen que opprime a las mujeres” y “el republicanismo francés como un sistema que las libera”³⁵. Resulta cuestionable la pretensión de autodenominarse como un sistema que libera a las mujeres, adoptando de esa manera una actitud en clave paternalista, desde la sociedad que disfruta de una situación privilegiada dirigida a aquellas mujeres que pertenecen a comunidades que conforman minorías en las ciudades de acogida.

De tal manera que, para Scott, lo que se hallaba en juego en el debate acerca del pañuelo no era la modernidad frente a la tradición, como se pretendía, sino el conflicto entre dos sistemas de representación de los géneros articulados en torno a la representación de las mujeres y su corporalidad. A estos dos sistemas la autora se refiere, tomando la denominación del sociólogo Farhard Khosrokhavar, como sistema “descubierto” y sistema “tapado”³⁶. En esta línea, podemos observar cómo la sociedad francesa ha supeditado la visibilidad completa del cuerpo en detrimento de la ocultación, parcial, del rostro de las mujeres.

³⁴ SCOTT, Joan, “Sexualidad en el debate francés”, *op. cit.*, Cf. nota 6, p. 88

³⁵ Ibídem, p. 88.

³⁶ CHAFIQ, C y KHOSROKHAVAR, F, *Femmes sous le voile à la loi islamique*, Paris, Éditions du Félin, 1995, citado en SCOTT, Joan, “Sexualidad en el debate francés sobre el pañuelo islámico”, *Clepsydra*, 9, 2010, p. 89.

“En los sistemas <<tapados>>, las relaciones de género están reguladas por los códigos de la modestia. <<El pudor y el honor se definen en relación directa con un cubrimiento corporal y mental de la mujer (la mujer como insignia del honor para la comunidad; la mujer como gestora del espacio privado, cerrado al espacio público)>>. [...] En cambio, los sistemas <<descubiertos>> son los que no ven la exposición del cuerpo, su visibilidad, como algo perjudicial. En estos sistemas, <<un cierto tipo de voyeurismo y exhibicionismo ... se valora positivamente...El lenguaje del cuerpo es el de su accesibilidad para el otro sexo>>. Como las feministas occidentales han señalado a menudo, los cuerpos descubiertos no ofrecen mayor garantía de igualdad que los cubiertos”³⁷.

La polémica del velo aparece como una forma de irrumpir en el espacio público a través de una práctica que había quedado relegada a la esfera privada. Este hecho se entendió como una agresión a los ideales republicanos, ya que “toda manifestación pública de una particularidad distinta de este modelo dominante aparece como una amenaza para la cultura política nacional. Es lo que pasó en Francia con la reivindicación de llevar el velo en el espacio público de la escuela: pareció un ataque del integrismo islámico contra la laicidad de la escuela, que pretende ser neutral frente a toda religión”³⁸. Encontramos, entre otras repercusiones, que el hecho de “prohibir el pañuelo se convirtió en un acto de patriotismo”³⁹, asumiendo en esa prohibición la defensa de los valores de la sociedad francesa, y se recurrió a la propagación del miedo en tanto que amenaza a dichos valores y principios, entendiéndolo como una “provocación del Islam organizado”⁴⁰.

Benhabib considera que “esta indumentaria resulta ser un instrumento de identificación y desafío”⁴¹, sin embargo, también nos advierte la autora de que los diferentes nombres que se le conceden al pañuelo, y que responden a diferentes comunidades musulmanas, el color, etc. corresponde, para la mujer musulmana, con “una función simbólica dentro de la propia comunidad musulmana: mujeres de diferentes países se muestran unas a las otras su origen étnico y nacional por medio de su vestimenta, y también muestran su distancia o proximidad con la tradición”⁴². Pero desde Occidente, estas pautas y significaciones simbólicas, son reducidas a dos

³⁷ SCOTT, Joan, “Sexualidad en el debate francés sobre el pañuelo islámico”, *Clepsydra*, 9, 2010, p. 89.

³⁸ CLERC, Jeanne-Marie, “Mujeres de la inmigración y multiculturalismo” en MILLÁN MUÑÍO, Mª Angeles y PEÑA ARDID, Carmen (eds.), *Las mujeres y los espacios fronterizos*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007, p. 16.

³⁹ SCOTT, Joan, Sexualidad en el debate francés, op. cit; p. 100.

⁴⁰ BENHABIB, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 100.

⁴¹ Ibídem, p. 197.

⁴² Ibídem, p. 164.

cuestiones: el islam y occidente; este hecho alude al reduccionismo cultural al que se somete a esta indumentaria.

Benhabib considera el pañuelo como elemento de opresión pero también como elemento de diferencia y redefinición de su identidad dentro de la sociedad de acogida. Idea que también avalan teóricas como Yuval-Davis, cuando dice que “los modos distintivos de vestimenta y comportamiento de las mujeres, con frecuencia – especialmente en contextos minoritarios- sirven como símbolo de la identidad cultural del grupo, así como de sus límites”⁴³.

Insisto, como hace la autora Joan Scott, en el apunte a la ocultación parcial ya que, el pañuelo, no esconde el rostro, sino que cubre partes del mismo como el cabello, las orejas o el cuello. Resulta de especial interés cómo, por parte de la sociedad francesa, se ha tergiversado ya no sólo la nomenclatura que hace referencia a esa indumentaria sino su apariencia. Pecan de un reduccionismo insalvable cuando hacen referencia al pañuelo, entendiendo el mismo como un símbolo que recoge a todas las mujeres, sin caer en la cuenta de que éste es el reflejo de las diferencias que las mujeres quieren plasmar antes los otros y las otras.

El pañuelo aparece como desafío entre la esfera pública y privada, por lo que se entiende que lo que hacían las jóvenes, era hacer uso del pañuelo en la escuela para quebrantar esa línea diferenciadora entre lo público y lo privado. La forma en que desde las instituciones y la sociedad francesa se interpreta el pañuelo, ya no se trataba de una cuestión religiosa, porque si se acepta el uso de otra indumentaria de connotaciones religiosas, aquí era únicamente el pañuelo el que suponía una agresión al ideal liberal.

“El caso del pañuelo islámico pasó a representar todos los dilemas de la identidad nacional francesa en la era de la globalización y el multiculturalismo, es decir, cómo mantener las tradiciones francesas de laicismo, igualdad republicana y ciudadanía democrática en vista de la integración de Francia en la Unión Europea, por un lado, y las presiones del multiculturalismo generadas por

⁴³ YUVAL-DAVIS, Nira, “Etnicidad, relaciones de género y multiculturalismo” en BASTIDA RODRÍGUEZ, Patricia y RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Carla (eds.), *Nación, diversidad y género: perspectivas críticas*, Barcelona, Anthropos, 2010, p. 69.

la presencia de inmigrantes de países musulmanes de segunda y tercera generaciones en suelo francés por otro”⁴⁴.

Sin dejar de lado la consideración anterior, me gustaría conducir este punto en la dirección que apunta Scott con respecto a la ciudadanía, y que también aborda Benhabib. Por su parte, Scott considera que las mujeres, pertenezcan a una comunidad cultural u otra, en la que inevitablemente son objeto de negociaciones simbólicas, ellas mismas son reducidas a un sistema de relaciones de género que las limita y que las excluye. Francia, como Estado liberal, apuesta por una ciudadanía que recoge un individualismo abstracto, es decir, que puede desprenderse de todas sus características más propias y personales, incluso de su sexualidad, para alcanzar ese individuo unificado y universal. Las mujeres, sin embargo, se ven impedidas de llevar a cabo ese proceso de abstracción al estar inmersas en su sexualidad. “La prueba evidente de la diferencia de las mujeres tiene que exteriorizarse para que todos la vean, siendo a la vez una confirmación de la necesidad de un tratamiento diferente de las mismas y una negación del problema que el sexo plantea para la teoría política republicana”⁴⁵. Si esto es así, las mujeres quedan excluidas del espacio público al no poder adaptarse a ese ideal de individuo que propone el sistema liberal, entonces, tal y como se pregunta la autora, ¿pueden las mujeres ser ciudadanas?

Esta cuestión va a hacer que Seyla Benhabib trate de buscar un alternativa ético-política que trate de abordar y solucionar, en la medida de lo posible, algunos de los problemas hasta ahora planteados. De todo su desarrollo teórico, resulta destacable su propuesta de un universalismo interactivo dentro del marco de la democracia deliberativa, para tratar de dibujar un espacio inclusivo que, entre otras cosas, sea participativo y sea capaz de atender las exigencias de la minorías y, como se ha mencionado a lo largo de este apartado, atienda a los conflictos multiculturales como conflictos de género

⁴⁴ BENHABIB, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 171.

⁴⁵ SCOTT, Joan, “Sexualidad en el debate francés “, *op.cit*, p 99.

CONCLUSIONES.

En el presente ensayo me he centrado en trabajar las redefiniciones contemporáneas del multiculturalismo y, también, en mostrar cómo los conflictos multiculturales se articulan como conflictos de género. En el primer capítulo, “Discusiones sobre el concepto de cultura”, analizo, a través de las tesis de Benhabib y Parekh, la forma en que las críticas contemporáneas al multiculturalismo se centran en la discusión acerca de la definición de la noción de cultura. En el segundo apartado, “Multiculturalismo y género: conflictos en torno a la ciudadanía”, examino la relación problemática entre género y multiculturalismo así como sus consecuencias para repensar la ciudadanía. Con este objetivo, estudiaré el debate francés sobre la prohibición del pañuelo considerando las interpretaciones de Benhabib y Joan Scott.

En el primer capítulo, tal y como anuncia el título del mismo, abordo el análisis que desarrolla Seyla Benhabib; en un principio desarrolla la crítica al concepto de cultura que las teorías comunitaristas o el multiculturalismo ha manejado, y que bajo su punto de vista, es problemático. La autora considera que no es adecuado trabajar con un concepto que ofrece una idea de la cultura en tanto que entidad cerrada, hermética y estática, ya que el resultado de este hecho es que se atienda a las culturas como totalidades en sí, y se atribuyan creencias y prácticas a comunidades concretas. En esta crítica de Benhabib encontramos similitudes con la crítica que también lleva a cabo el teórico Bhikhu Parekh.

Atendiendo a los puntos de encuentro entre ambos autores, podemos destacar la idea principal de que la cultura es una noción que ha de entenderse no de forma estática y cerrada, sino como el conjunto de elementos constituyentes que van dando forma a esa cultura. De esta manera, podemos evitar caer en lo que ellos han denominado, reduccionismo cultural, es decir, observar la cultura como algo dado y hermético, permitiendo la apertura en el debate a nuevas formas de aproximación entre diferentes culturas y la forma en la que las mismas pueden llegar a un entendimiento.

Un aspecto destacable de la tesis de Benhabib es la importancia que le concede a esta nueva forma de entender la cultura en tanto que entidad que está en constante formación, y esto es así gracias a la participación en el proceso de constitución de todas las identidades de la comunidad cultural, como también de la interacción que se produce entre personas de diferentes culturas. Para ello la autora introduce la noción de diálogo

intercultural como pretensión tanto política como ética, que le permite esbozar el marco en el que se establezca un nuevo modelo de espacio público, que se caracterice por ser inclusivo y participativo.

Benhabib criticará las posiciones teóricas que, asumiendo de forma errónea la noción de cultura, han caído en lo que la autora denomina relativismo cultural. De este error al que ella hace referencia aparecen diversas posiciones, como los partidarios de la idea de incommensurabilidad, que consideran que no es posible llegar a un entendimiento claro y conciso entre culturas, pero lo que objetará Benhabib, es que, lo primero de todo, a una cultura no hay que entenderla como totalidad sino como la suma de sus elementos, lo que permitirá tanto la crítica de la misma como el entendimiento a través del conocimiento de sus elementos constituyentes.

Uno de los problemas que me ha planteado la forma en la que Benhabib expone su propuesta es la manera en la que entiende que se resuelve el conflicto. Encuentra que es desde la discusión y el marco conversacional que se abre en el debate donde han de participar todas aquellas personas que sientan que lo que allí se trata les afecta de forma directa o indirecta. Además, considera que es allí desde donde pueden estrecharse lazos de solidaridad y apoyo entre las diferentes participantes, llegando a afirmar que es posible ponerse en el lugar de la otra o del otro. Esta idea de <<reversibilidad de perspectivas>> será criticada por Iris Marion Young, para quien lo que entra en juego es la pérdida de la identidad en esa reversibilidad de perspectivas.

La propuesta teórica de Benhabib pretende dibujar una esfera pública donde se desarrolle la actividad política y que sea un espacio común de discusión, es decir, una esfera heterogénea y pluralista, donde se dé cabida a las diferentes comunidades culturales, pero a su vez a la gran diversidad de instituciones que representan a diferentes colectivos, como también una multiplicidad de movimientos sociales. Esta participación masiva enriquece el debate y permite que, aquellos sectores sociales o comunidades, que siempre han estado excluidos del debate en el espacio público, encuentren aquí el lugar desde donde negociar su estatus social y el reconocimiento de las mismas.

En el segundo apartado, he desarrollado la idea de que los conflictos multiculturales se articulan en torno a conflictos de género. Siguiendo el análisis de Benhabib, he reflexionado críticamente acerca de la consideración de las mujeres como

lugares socio-simbólicos mediante los que se crea y recrea la cultura, y esto es así porque las mujeres son consideradas como productoras y reproductoras culturales. Esta conceptualización de las mujeres estructura la mayor parte de las culturas.

El análisis de los conflictos multiculturales como conflictos de género constituye una aproximación compleja a los problemas de evaluación intercultural, como observa Benhabib. Para desarrollar el modo en que se relacionan conflictivamente las demandas culturales, la desigualdad entre los géneros y los significados de la ciudadanía, he atendido a las lecturas que tanto Seyla Benhabib como Joan Scott han elaborado sobre el debate francés acerca de la prohibición del pañuelo, llamado islámico, en la cabeza. He concluido, con Scott, que en el debate sobre el pañuelo se ponen en juego y entran en conflicto dos sistemas idealizados de género, uno “descubierto” y otro “cubierto”, implicando cada uno de ellos dos formas distintas y contrapuestas, de representar los géneros y las relaciones entre ellas tanto en el espacio público como en el privado. ,

No obstante, como coinciden en señalar Behabib, Scott y Yuval-Davis, las mujeres no son solo reproductoras simbólicas de una cultura (patriarcal), sino que son también productoras simbólicas. Así, el uso del pañuelo por parte de jóvenes francesas de familias árabo-musulmanas es interpretado como elemento de identificación cultural al mismo tiempo que de negociación, tanto con respecto a la pertenencia cultural de la familia de origen como con respecto a la cultura francesa a la que también pertenecen. Los análisis de Benhabib y Scott nos han permitido mostrar que los argumentos puestos en juego en este debate tanto por quienes defendían la prohibición del pañuelo como por quienes la rechazaban mostraban, más bien, las paradojas y contradicciones de la ciudadanía cuando éste se enfrenta a los desafíos del multiculturalismo y el feminismo.

La propuesta de Benhabib deja cuestiones abiertas, que hacen que su propuesta teórica pueda estar presente en los debates ético-políticos actuales; pero, a su vez, supone una aportación interesante en tanto que reformula y resignifica cuestiones esenciales a la hora de adentrarse en el debate multiculturalista, y deja abierta la puerta a posteriores aportaciones que alimenten nuevos debates o los amplíe.

BIBLIOGRAFÍA.

BENHABIB, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz, 2006.

BENHABIB, Seyla, *El ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa, 2006.

CLERC, Jeanne-Marie, “Mujeres de la inmigración y multiculturalismo”, en Millán Muñío, Mª Ángeles y Peña Ardid, Carmen (eds.), *Las mujeres y los espacios fronterizos*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007.

FERNÁNDEZ-LLEBREZ, Fernando, “La ambigüedad comunitarista de Alasdair Macintyre. El problema de las etiquetas en el debate liberalismo/comunitarismo”, *Revista de estudios políticos*, 104, 1999.

GUERRA PALMERO, Mª José, “Es inevitable el etnocentrismo? Aportaciones feministas a un debate en curso”, *Thémata: revista de filosofía*, 39, 2007.

MUÑOZ SÁNCHEZ, Cristina, “Seyla Benhabib: hacia un universalismo interactivo y globalizado” en *Teorías políticas contemporáneas*, Madrid, 2009.

PAREKH, Bhikhu, *Repensando el multiculturalismo: diversidad cultural y teoría política*, Madrid, Istmo, 2005.

SCOTT, Joan, “Sexualidad en el debate francés sobre el pañuelo islámico”, *Clepsydra*, 9, 2010.

YUVAL-DAVIS, Nira, “Etnicidad y relaciones de género y multiculturalismo”, en Bastida Rodríguez, Patricia y Rodríguez González, Carla (eds.), *Nación, diversidad y género: perspectivas críticas*, Barcelona, Anthropos, 2010.