

# LA IGUALDAD DE GÉNERO COMO FUNDAMENTO Y LÍMITE DE UNA DEMOCRACIA INTERCULTURAL

**Octavio Salazar Benítez<sup>1</sup>**  
**Profesor de Derecho Constitucional**  
**Universidad de Córdoba**

## RESUMEN

El feminismo, en cuanto propuesta crítica y emancipadora, ha de ser una herramienta esencial en la reconstrucción de un orden constitucional que, heredero del liberalismo, difícilmente responde a los retos que plantean unas sociedades cada vez más plurales desde el punto de vista cultural. En este sentido, el objetivo pasa por la construcción de unas democracias auténticamente paritarias, en las que la igualdad de género se constituya en fundamento y, al mismo tiempo, en límite del pluralismo.

**PALABRAS CLAVE:** Feminismo, igualdad, género, diversidad, paridad

## ABSTRACT

Feminism, as critical and emancipator proposal, must be an essential instrument to reconstruct the constitutional order, which from liberalism hardly responds to the challenges societies increasingly pluralist from the cultural point of view. In this sense, the objective is to build real parities democracies, where gender equality becomes a founding principle and, at the same time, a limit to pluralism.

**KEY WORDS:** Feminism, equality, gender, diversity, parity

---

<sup>1</sup> Coordinador del Grupo PAI SEJ 372 “Democracia, pluralismo y ciudadanía”.

*“Si concebimos al feminismo como algo más que una etiqueta frívola, si lo concebimos como una ética, una metodología, una manera más compleja de pensar sobre, y por tanto de mayor responsabilidad al incidir en las condiciones de la vida humana, necesitaremos un autoconocimiento que solamente puede desarrollarse a través de una continua atención apasionada a todas las experiencias femeninas. No puedo imaginar una evolución feminista que no conduzca a cambios radicales en los campos de lo privado y de lo político, que no esté enraizada en la convicción de que todas las vidas de las mujeres son importantes y que las vidas de los hombres no pueden ser entendidas enterrando la vida de las mujeres. Para hacer visible el significado completo de las experiencias de las mujeres se necesita una reinterpretación del conocimiento en términos de esa experiencia. Esta es ahora la tarea más importante del pensamiento”.*

ADRIENNE RICH (2011: 310,311)

#### SUMARIO:

1. ADVERTENCIA PRELIMINAR; 2. REIVINDICANDO A “PEPITO GRILLO”: EL FEMINISMO COMO PROPUESTA DE RECONSTRUCCIÓN TEÓRICA Y SOCIAL: 2.1. Identidad, autonomía e igualdad; 2.2. Radicalizando la Ilustración; 3. LOS CIUDADANOS VS. LAS IDÉNTICAS; 4. ENTRE LA FRAGILIDAD DE LAS CONQUISTAS Y LA DISCRIMINACIÓN INTERSECCIONAL; 5. LAS MUJERES COMO PÁJAROS Y CARACOLES; 6. LA PARIDAD COMO PRESUPUESTO DE LA DEMOCRACIA INTERCULTURAL; 7. LA IGUALDAD DE GÉNERO COMO LÍMITE DE LA DIVERSIDAD CULTURAL: 7.1 Los derechos humanos como límite del multiculturalismo; 7.2. El *hijab*, una cuestión de género; 7.3 El libre desarrollo de la personalidad de las mujeres; 7.4. Los velos occidentales; 8. CONCLUSIONES: LAS CLAVES CONSTITUCIONALES DE UNA DEMOCRACIA PARITARIA E INTERCULTURAL; 9. BIBLIOGRAFÍA.

## 1. ADVERTENCIA PRELIMINAR

En las siguientes páginas abordo cómo el feminismo, entendido no solo como movimiento reivindicativo de la plena igualdad de derechos de mujeres y hombres sino como teoría política, debería convertirse en el fundamento y límite de una democracia intercultural. Es decir, dada su lógica crítica y emancipadora del orden patriarcal, sus presupuestos y sus propuestas de unas estructuras sociales, culturales y políticas alternativas deberían estar en la base de la profundización democrática que nos permita avanzar en el diálogo entre culturas. La teoría feminista nos aporta una serie de elementos no sólo políticos, también éticos, jurídicos y hasta económicos, que nos pueden servir para construir armónicamente la convivencia con el debido equilibrio entre valores “comunes” y “diversos”. Un reto que supone, entre otras cosas, profundizar en el entendimiento de la igualdad como “reconocimiento de las diferencias”.

En paralelo, esas mismas aportaciones deberían servirnos para concretar los límites de la diversidad cultural y para gestionar pacíficamente los inevitables conflictos surgidos en las sociedades plurales. Todo ello, obviamente, desde la asunción del “género” como categoría de análisis y desde una epistemología superadora de los conceptos y las narrativas patriarcales.

El presente trabajo presenta una evidente continuidad con los temas que he abordado en los últimos años: ciudadanía, diversidad cultural y religiosa, laicismo, igualdad de género<sup>2</sup>. Mi horizonte inicial es fijar los temas de atención prioritarios para, desde ellos, plantear las bases de un trabajo de investigación que habrá de tener su continuidad en los años venideros. Es decir, en las páginas que siguen, más que un trabajo cerrado, lo que se contiene es la apertura de unas líneas de investigación que, partiendo del concepto constitucional básico de ciudadanía, sumen la “apasionante” complejidad que supone el vínculo entre “igualdad de género” e “interculturalidad”.

## 2. REIVINDICANDO A “PEPITO GRILLO”<sup>3</sup>: EL FEMINISMO COMO PROYECTO DE RECONSTRUCCIÓN TEÓRICA Y SOCIAL

### 2.1 Identidad, autonomía e igualdad.

El discurso dominante en los últimos años se ha centrado en la crisis económica y sus efectos, cuando realmente creo que las miradas deberían dirigirse a las grietas de un orden cultural y político que, ayudado por la negativa situación económica, está dando muestras de agotamiento y “pide a gritos” una revisión de sus presupuestos. Es ésta una tarea que debería comprometernos de manera singular a los que investigamos en el ámbito de las Ciencias Sociales y Jurídicas, ya que los efectos de la globalización están afectando de manera singular a nuestro ámbito de libertad, a nuestro estatuto de ciudadanía, es decir, a lo que creíamos conquistas irreversibles de la democracia liberal. Unas democracias en las que comprobamos cómo conviven viejas desigualdades con nuevas exclusiones y cómo aumentan las paradojas de la globalización si las analizamos desde una perspectiva de género (Maquieira, 2006: 45). Se suman procesos inacabados, como el que tiene que ver con la conquista de una igualdad real de mujeres y hombres, con otros que introducen perspectivas hasta hace poco invisibles. Es el caso de las reivindicaciones que tienen que ver con las identidades culturales, las cuales ponen de nuevo en tensión los tres pilares de las democracias: libertad, igualdad y pluralismo.

<sup>2</sup> Mis investigaciones previas sobre la diversidad cultural, de las que parto en el presente texto, fueron publicadas en *Cartografías de la igualdad. Ciudadanía e identidades en las democracias contemporáneas* (2010).

<sup>3</sup> Acojo el símil usado por Celia Amorós para definir el feminismo como “una forma peculiar de ilustración de la Ilustración, en el Pepito Grillo de las propuestas emancipatorias de esa Ilustración... que asignó a las mujeres el lugar de la Cenicienta” (Puleo, 1993:9).

El cada vez más diverso “mapa humano” de nuestras sociedades exige una revisión de conceptos básicos como el de ciudadanía o de *ideas-fuerza* tan consolidadas, al menos en la teoría, como los derechos humanos. Al margen de que las propuestas pueden ser diversas y controvertidas, lo que sí parece fuera de toda duda es que es necesario superar las viejas y caducas “narrativas” así como someter a un proceso de *deconstrucción* y posterior *reconstrucción* muchos de los paradigmas sobre los que sostuvimos los Estados sociales y democráticos de Derecho. En especial, es necesario reinterpretar los principios de igualdad y pluralismo en estrecha conexión con una realidad cada vez más “pluricultural” y heterogénea. Es decir, es urgente articular mecanismos democráticos y fórmulas jurídicas que nos sirvan para mantener la “paz social”, para gestionar pacíficamente los conflictos inevitablemente conectados a la diversidad y para redefinir los derechos fundamentales en términos que hagan compatibles igualdad y pluralismo. Todo ello en un momento en el que junto a las demandas de reconocimiento de identidades culturales, asistimos a una serie de fenómenos que ponen en peligro el horizonte de unas sociedades basadas en la convivencia pacífica de las diferencias. Tal y como ponía de manifestó el Informe *Living together*, elaborado por un grupo de expertos a petición del Consejo de Europa y hecho público el mayo de 2011<sup>4</sup>, varios riesgos amenazan la construcción de unas democracias interculturales. Entre otros, el incremento de la intolerancia (con fenómenos como el crecimiento de la islamofobia o la aparición de partidos de extrema derecha), la aparición de sociedades paralelas y la creación de guetos en las ciudades, la pérdida de libertades democráticas en nombre de la seguridad o los conflictos que en los últimos años se están generando entre libertades como la religiosa y la de expresión.

Todos estos elementos nos sitúan en un escenario especialmente complejo pero apasionante, en el que urge revisar buena parte de los cimientos del constitucionalismo demoliberal. Este proyecto pasa por la superación de las bases culturalmente homogéneas y patriarcales sobre las que construimos unos Estados constitucionales que nacieron, paradójicamente, a partir de la exclusión<sup>5</sup>. Una experiencia de la que mucho saben las mujeres porque no sólo fueron excluidas durante siglos de la misma ciudadanía sino que, todavía hoy, continúan luchando por romper con los barrotes que implica un orden cultural basado en la diferenciación jerárquica entre los hombres y ellas. Indudablemente, y como bien ha puesto de manifiesto el Informe *Living together*, el destino de Europa es la diversidad, pero es necesario plantear cómo “gestionarla” democráticamente y de qué manera ese nuevo contexto va a afectar a la garantía de los derechos de mujeres y hombres. En definitiva, se trata de responder a “los desafíos que plantean dos de los ejes en juego, el de la autonomía y el de la identidad, taladrados por la aguja de la igualdad” (García Añón, 2010: 678).

Este proceso, y frente a quienes los contemplan como una amenaza, tiene en los fenómenos migratorios un potencial aliado para la configuración de un nuevo orden político y

<sup>4</sup> <http://www.assembly.coe.int/Mainf.asp?link=/Documents/AdoptedText/ta11/EREC1975.htm> (consultada: 7-11-2012).

<sup>5</sup> Debemos recordar que el Estado Nación surgido del liberalismo se apoyó en la suma de tres principios – el de legalidad, el de universalidad de la ley y el de igualdad formal ante la ley – y en el binomio nacionalidad/ciudadanía. Sobre ellos se trató de configurar un espacio público lo más homogéneo posible mediante la conjunción de varios elementos como la centralización del poder político, un sistema jurídico unificado, una lengua oficial, un sistema educativo controlado en gran medida por los poderes públicos y una serie de símbolos estatales. El ordenamiento jurídico no tenía en cuenta ni las situaciones ni las circunstancias sociales ni las identidades de los individuos. A lo sumo las protegía mediante las denominadas “libertades negativas”. Las identidades, las *diferencias*, quedaron *domesticadas*, es decir, recluidas en la esfera privada, precisamente el ámbito en el que, como veremos, quedaron ubicadas las mujeres. Éstas se mantuvieron pues como una herramienta clave en la transmisión intergeneracional de las identidades. Este modelo, además, se basó en la dialéctica nosotros/los otros – la nacionalidad como presupuesto de la ciudadanía y por lo tanto como factor de inclusión/exclusión – y en una pretendida “neutralidad” estatal que no era tal porque obedecía a los intereses de la clase dominante. Una clase formada por los varones burgueses que eran los que ocupan el espacio público, del que las mujeres habían sido expulsadas. Es decir, las mujeres habían sido abandonadas a la Naturaleza y excluidas del pacto (Rubio, 1997: 35). De esta forma, el “universalismo abstracto” a duras penas consiguió ocultar que el Estado era realmente una “fratría de varones” (Amorós, 1994: 32). Esta exclusión de las mujeres de la ciudadanía provocó la aparición del feminismo no sólo como reivindicación sino también como teoría política.

jurídico basado en la diversidad. Porque de lo que se trata es de “trasladar al plano jurídico la diversidad de la sociedad, haciendo una lectura multicultural de los derechos humanos, y multiculturalizar las instituciones públicas al mismo ritmo que lo hace la sociedad. Para este proceso de pluralización democrática de los derechos y de las instituciones, es necesario en el plano colectivo romper con la lógica asimilacionista que subyace en nuestra cultura política”. Una lógica que se apoya en cuatro principios básicos: “Lo nuestro es lo correcto”, “Lo nuestro es lo mejor”, “Nosotros estábamos antes” y “Nosotros somos más” (Ruiz Vieytez, 2011: 25-26, 22).

## 2.2 Radicalizando la Ilustración.

Necesitamos, pues, herramientas e instrumentos que nos permiten redefinir los marcos jurídicos, políticos y, en general, culturales del Estado social y democrático de Derecho. Una tarea en la que el feminismo debería convertirse en nuestro principal aliado, dada su capacidad de revisión crítica y de propuesta, además de su potencial de movimiento pacífico a favor de la igualdad.

El feminismo, surgido no sólo como movimiento sino también como teoría política a raíz del olvido que las mujeres sufrieron en el programa transformador que supuso la Ilustración, ha supuesto desde sus inicios una propuesta crítica y emancipadora. Es decir, el feminismo debe entenderse como “una radicalización de la Ilustración” (Amorós, 2009: 150), por lo que podemos afirmar que “está comprometido con el fortalecimiento de las democracias y a su vez contribuye a fortalecerlas” (Valcárcel, 2009: 324). Desde este punto de vista, hay una irresoluble conexión entre feminismo y régimen de libertades, tal y como se desprende de la definición que Amelia Valcárcel (2009: 214-215) realiza del primero como:

*“Aquella tradición política de la modernidad, igualitaria y democrática, que mantiene que ningún individuo de la especie humana debe ser excluido de cualquier bien y de ningún derecho a causa de su sexo (...) Feminismo es pensar normativamente como si el sexo no existiera o no fuera relevante”*

El feminismo, por una parte, ha cuestionado el orden social, político y cultural del patriarcado y, por otra, ha propuesto una mirada alternativa sobre nuestro modelo de convivencia basada en la irrenunciable igualdad real de mujeres y hombres<sup>6</sup>. De esta manera, ha desentrañado durante más de dos siglos las terribles paradojas de unos sistemas políticos que, basados formalmente en la libertad y la igualdad, han mantenido y prorrogado la opresión y la exclusión de más de la mitad de la población. Mediante el uso del “género” como categoría de análisis ha puesto al descubierto las “miserias” del orden liberal-democrático al tiempo que ha cuestionado los marcos teóricos y la epistemología que durante siglos ha estado condicionada por la cultura patriarcal<sup>7</sup>. Es decir, el feminismo no sólo ha dejado al descubierto las injusticias del orden jurídico-político sino que, yendo más allá, ha revelado la concepción patriarcal que durante siglos ha dominado la ciencia y el pensamiento. De ahí que sus propuestas no sólo tengan que ver nuevas estructuras sociales y políticas sino

<sup>6</sup> Entiendo patriarcado, siguiendo la definición dada por Adrienne Rich (2011: 114) como “cualquier clase de organización grupal en la cual los machos mantienen el poder dominante y determinan cuál es el papel que deben jugar o no jugar las mujeres, y en el cual las capacidades asignadas generalmente a las mujeres son relegadas a los dominios místicos, estéticos, y excluidas de lo práctico y lo político”.

<sup>7</sup> En este sentido hay que recordar por ejemplo cómo el movimiento sufragista americano nació estrechamente vinculado a las peticiones de abolición de la esclavitud de las primeras décadas del siglo XIX. En 1837 se celebró en Nueva York el primer congreso antiesclavista feminista, que tuvo su continuidad en el celebrado en Londres años después. Allí Elizabeth Cady, casada con un activo abolicionista, Larry Stanton, conoció a Lucretia Mott. Ellos fueron las que lideraron el grupo de mujeres y varones que se reunieron en Séneca Falls y que alumbraron la célebre “Declaración de sentimientos” de 1848, considerada como el documento fundacional del sufragismo. Un siglo antes, Olimpia de Gouges, que reivindicó una Declaración de Derechos de la mujer y la ciudadana ante la Asamblea francesa, también luchó contra el esclavismo y escribió una obra de teatro titulada “La esclavitud de los negros” (Puleo, 2000: 81).

que también alcancen a una reconstrucción teórica superadora de los viejos paradigmas. En este sentido, no hay que olvidar que “el paradigma feminista es simultáneamente deconstructivo y alternativo” (Esquembre, 2010: 138) <sup>8</sup>. Todo ello, insisto, desde la perspectiva emancipadora que supone tener como faro la igualdad real de todos los seres humanos y, en consecuencia, la efectividad de la dignidad y de los derechos que derivan de ella. Y, además, es importante no olvidarlo, usando como herramienta “la persuasión intelectual” y no la violencia (Cobo, 2011: 211).

De ahí que el feminismo nos ofrezca un marco teórico imprescindible para que, desde su mirada crítica y sus propuestas renovadoras, abordemos adecuadamente algunos de los retos que plantea la diversidad cultural. Tres argumentos avalan esta apuesta:

1º) Por una parte, el hecho de que la desigualdad entre hombres y mujeres sea transversal y esté presente en mayor o menor medida en todos las dimensiones sociales y en todos los ámbitos territoriales. En este sentido, es más que evidente la “violencia estructural” y simbólica que continúan sufriendo, con mayor o menor intensidad, todas las mujeres del planeta<sup>9</sup>.

2º) Por otra, el hecho de que las mujeres estén siendo las grandes “perdedoras” en los procesos globalizadores y de crisis del Estado de Bienestar. Este momento “crítico” obedece además al “estiramiento” excesivo de unos presupuestos, los del capitalismo, que tienen una clara conexión con el patriarcado y su orden de valores. Ha sido la lógica competitiva, acumuladora de riqueza e individualista – es decir, la lógica patriarcal – la que nos está llevando a un desmoronamiento del Estado Social y a una profunda crisis que afecta a las esencias de los sistemas democráticos. Ante esta realidad estamos asistiendo a la confirmación de una sentencia terrible: “*Se dice que las políticas feministas son lo último de lo que los gobiernos echan mano y lo primero que retrocede cuando cambian*” (Valcárcel, 2009: 336). Es decir, es incuestionable que la globalización capitalista tiene no sólo un rostro económico sino también un “rostro patriarcal” (Cobo, 2011: 92). Además, con demasiada frecuencia “la ideología de la exclusión cultural se superpone a la exclusión de las mujeres y la primera invisibiliza a la segunda” (Cobo, 2011: 30). Por ello, creo que es importante situar desde el prisma de las reivindicaciones feministas las transformaciones que sería necesario acometer desde el punto de vista político y jurídico. Porque avanzar en la igualdad de hombres y mujeres supondrá avanzar en la garantía y efectividad de los derechos humanos, hará posible unos mayores niveles de desarrollo sostenible y contribuirá al mantenimiento de la paz y de la estabilidad de los sistemas democráticos. Por ello estoy convencido de que en el presente siglo la “lucha por los derechos” habrá de ser en gran medida la lucha por la igualdad de género<sup>10</sup>. De acuerdo con este objetivo, la posición que mantengo en las páginas que siguen se alinea con lo que Nancy Fraser (211:328-329) denomina “concepción bidimensional del género”, es decir, con la que tiene en cuenta dos dimensiones del sexismo:

---

<sup>8</sup> O, dicho de otra manera, la teoría feminista plantea un proyecto de reconstrucción teórica y social (Mestre, 2010: 5).

<sup>9</sup> De ahí por tanto la necesidad de entender el género como una herramienta “transversal” – el concepto de *mainstreaming*, consolidado en el Derecho Comunitario -, tal y como se recoge en el artículo 15 de la LO 3/2007 para la igualdad efectiva de mujeres y hombres: “El principio de igualdad de trato y oportunidades entre mujeres y hombres informará, con carácter transversal, la actuación de todos los Poderes Públicos. Las Administraciones públicas lo integrarán, de forma activa, en la adopción y ejecución de sus disposiciones normativas, en la definición y presupuestación de políticas públicas en todos los ámbitos y en el desarrollo del conjunto de todas sus actividades”. Un principio que además debe aplicarse en la interpretación de todo el ordenamiento jurídico: “La igualdad de trato y de oportunidades entre mujeres y hombres es un principio informador del ordenamiento jurídico y, como tal, se integrará y observará en la interpretación y aplicación de las normas jurídicas” (art. 4 LO 3/2007).

<sup>10</sup> Esta evidencia ya se puso de manifiesto cuando en 1979 la Asamblea General de Naciones Unidas aprobó la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW). En ella se vinculó la igualdad de derechos de hombres y mujeres con al aumento del bienestar de la sociedad y de la familia, con el fortalecimiento de la paz y de la seguridad internacionales así como con el establecimiento de un orden económico internacional basado en la equidad y en la justicia.

la distribución y el reconocimiento. Porque cada una de estas lentes “enfoca un aspecto importante de la subordinación de las mujeres”.

3º) La labor *deconstructiva* y crítica que el feminismo ha realizado por una parte del ámbito público como espacio homogéneo y negador de las diferencias, y por otra del espacio privado como lugar de las identidades culturales y religiosas, las cuales han sido durante siglos uno de los factores principales de la subordinación de las mujeres. Esta visión sobre las “culturas” nos ha de servir de guía para poner las bases de una democracia intercultural, apoyada en el respeto incuestionable de la dignidad de todos y de todas, así como en el uso del diálogo y la gestión pacífica de conflictos como herramientas de gestión de la diversidad. Esta mirada feminista es esencial para frenar las visiones esencialistas de determinadas culturas que en la actualidad constituyen una seria amenaza para la igualdad de género.

En definitiva, podemos convenir en que la labor crítica del feminismo se ha proyectado en una serie de ámbitos que inciden en la misma concepción del sujeto de Derecho que mantenemos en las democracias contemporáneas, a saber:

- (a) La separación rígida entre los espacios públicos y los privados, con el consiguiente reparto de roles, funciones y atribuidos vinculados a hombres y mujeres (de manera singular, la conexión del mundo privado con las identidades culturales y los códigos morales derivados de ellas);
- (b) El individualismo universal, abstracto y patriarcal sobre el que se construye la teoría de los derechos humanos<sup>11</sup>;
- (c) La igualdad formal ante la ley como principio insuficiente ante la realidad de las discriminaciones y ante la necesidad de reconocer las diferencias y
- (d) El orden cultural sustentador del “contrato social” que ha sostenido y prorrogado el patriarcado.

### 3. LOS CIUDADANOS VS. LAS IDÉNTICAS<sup>12</sup>.

Los Estados constitucionales modernos se han apoyado a lo largo de más de dos siglos en la pervivencia de un orden patriarcal que ha mantenido, con en algunas casos progresivas modificaciones, un conjunto de binarios determinantes del lugar de mujeres y hombres en la sociedad. Unos binarios que además han contribuido a la invisibilidad de las diferencias y, por tanto, a la negación de la diversidad cultural. En concreto, los tres grandes ejes del patriarcado han sido, y en gran medida lo siguen siendo en la actualidad, los siguientes:

1º) *La división rígida entre los espacios públicos y privados*, los primeros concebidos como masculinos y los segundos como femeninos. Lo público se consolida como el ámbito de la ciudadanía, de los derechos, de la producción, de la economía y por tanto de la competitividad, del ejercicio del poder y de la cultura entendida como civilización. Frente a él, lo privado se configura como el espacio reservado a las mujeres, seres determinados y condicionados por su papel de reproductoras, en el que se desarrollarán los trabajos de cuidado y en el que se cultivarán las tradiciones y las culturas que no coinciden con los mandatos homogéneos que rigen en lo público y que por tanto son en muchos casos invisibles. La igualdad ante la ley, en consecuencia, amparará sólo a unos individuos, mientras que a otros – y singularmente a las mujeres – los dejará en la “periferia” del sistema como espacio habitado por los y las diferentes. De esta forma, además, las mujeres se convertirán en “artífices de la independencia de los varones como gestoras de su dependencia” (Rodríguez, 2010: 96).

<sup>11</sup> “Desde y por la Ilustración se han generado definiciones de lo genéricamente humano, al menos virtualmente, universalizadoras, a la vez que los varones se han apropiado de tal definición; en ello consiste la <<universalidad sustitutiva>>” (Amorós, 2000 : 183)

<sup>12</sup> Uso el término reiterado por Celia Amorós (2000: 211) en sus escritos para referirse a la falta de individualidad de las mujeres y a la “hipertrofia esencializadora del género femenino”.

2º) *La contraposición entre Naturaleza y Cultura*, entendiendo por la primera el ámbito de las mujeres dado su papel de reproductoras y su exclusión de los territorios que tienen que ver con lo creado, lo manufacturado, lo producido desde la dimensión racional del hombre que, durante siglos, se les negó a ellas<sup>13</sup>. De esta forma se plantea una conexión estrecha entre *mujeres, naturaleza y tradiciones*, como opuesto al mundo masculino, racionalizado y público<sup>14</sup>.

3º) *La contraposición entre Heterosexualidad-Homosexualidad*, en cuanto que el orden patriarcal se apoya en una determinada concepción del matrimonio y la familia, vinculada a la procreación y a la reproducción de la sociedad, por lo que las opciones sexuales que no respondieran a esos fines son excluidas y hasta perseguidas penalmente. En este sentido, podemos afirmar que “contrato social y de heterosexualidad son dos nociones que se superponen” (Wittig, 2006: 66), de ahí que se hable de “hetero-patriarcalismo” (Herrera, 2005: 32). Ello va a provocar, de manera singular, una construcción “homofóbica” de la masculinidad y, con ella, una discriminación de las preferencias sexuales no ajustadas al orden binario que sustenta la heterosexualidad<sup>15</sup>. Y de ahí también que en determinados contextos culturales y/o religiosos las personas homosexuales sufran la condena moral y, en su caso, también jurídica. Baste con recordar qué países son los que aún castigan la homosexualidad con la pena de muerte (Mauritania, Arabia Saudí, Sudán, Irán, Yemen, norte islamista de Nigeria y Somalia).

Estos tres pilares encontraron cobertura jurídica en los tres ámbitos esenciales del ordenamiento que sancionarían la estructura patriarcal:

1º) Desde la perspectiva del *Derecho Constitucional*, las mujeres no fueron consideradas ciudadanas y, por lo tanto, no tuvieron acceso a los derechos que implicaba dicho estatus. De ahí que durante el siglo XIX y buena parte del XX, el movimiento feminista se centrara en la reivindicación del sufragio. Desde el punto de vista filosófico, y salvo honrosas excepciones como la de John Stuart Mill, se reiteraron los argumentos que reducían las mujeres a la categoría, en el mejor de los casos, de “ciudadanas pasivas”. De esta forma, “al excluir a las mujeres de la ciudadanía, los varones introducían por la ventana la misma lógica jerárquica estamental que habían expulsado por la puerta” (Amorós, 2009: 149).

2º) El *Derecho Privado* daría cobertura al “contrato sexual”, mediante el cual la mujer sería considerada como un menor de edad, necesitada de la tutela permanente de un varón<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Como bien explica Martha C. Nussbaum (2002: 334), “La invocación de la <<naturaleza>> es una forma astuta de argumentación, en cuanto el término <<naturaleza>> está lejos de ser unívoco. Decir que la relación R existe <<por naturaleza>> puede significar una de las siguientes cuatro cosas: 1. *Biología*: R se basa en dotes o tendencias innatas. 2. *Tradicón*. R es la única manera que conocemos; las cosas han sido siempre de esta forma. 3. *Necesidad*: R es la única manera posible; las cosas no pueden ser de otra manera. 4. *Norma*: R es lo correcto y apropiado, la forma en que las cosas deberían ser.” Podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que en el caso de las mujeres las cuatro acepciones se han sumado a lo largo de la historia para multiplicar sus discriminaciones.

<sup>14</sup> A su vez, el constitucionalismo moderno se asentó sobre la equiparación de “cultura” y “civilización”, de manera que la primera se identificaba con los valores éticos y estéticos del racionalismo occidental, mientras que las “culturas” – en plural – se vinculaban con las tradiciones, con lo sentimental, con los vínculos que unían a los individuos con los aspectos más irracionales de la existencia. La cultura/civilización será considerada, en cuanto producto de la razón, superior a las identidades culturales de grupos y minorías que, en virtud de estos criterios jerárquicos, debían ser “civilizados”. De ahí que el constitucionalismo europeo, frente a por ejemplo el latinoamericano, haya sido prácticamente “ciego” frente a la diversidad cultural.

<sup>15</sup> “La homofobia puede ser definida como la hostilidad general, psicológica y social, respecto a aquellos y aquellas de quienes se supone que desean a individuos de su propio sexo o tienen prácticas sexuales con ellos. Forma específica de sexismo, la homofobia rechaza también a todos lo que no se conforman con el papel predeterminado por su sexo biológico. Construcción ideológica consistente en la promoción de una forma de sexualidad (hetero) en detrimento de otra (homo), la homofobia organiza una jerarquización de las sexualidades y extrae de ella consecuencias políticas” (Borrillo, 2001: 36).

<sup>16</sup> Así, el art. 57 de nuestro Código Civil de 1889 reproduce el dictado del Código napoleónico de 1804: “El marido debe proteger a la mujer y ésta obedecer al marido”. Este es “el representante de la mujer” (art. 60), de forma que ella “no puede, sin su licencia, comparecer en juicio por sí o por medio de procurador”, como tampoco “adquirir por título oneroso ni lucrativo, enajenar sus bienes, ni obligarse, sino en los casos y con las limitaciones establecidas por la Ley” (art. 61). A ello habría que sumar disposiciones como que “la mujer casada sigue la condición y nacionalidad de su marido” (art. 22), la



Se entendía que las mujeres carecían de subjetividad, lo cual suponía su “cosificación”, es decir, su conversión en “objeto que no sujeto de Derecho” (López, 2011: 22).

3º) El *Derecho Penal* impondría, a través de su definición de delitos y sanciones, un determinado orden de valores vinculado a la autonomía del hombre y a la dependencia de la mujer. Ello se reflejaría por ejemplo en la definición de lo que hoy llamamos delitos contra la libertad sexual y en la traducción normativa de dos conceptos muy vinculados al orden binario del patriarcado. Me refiero a los de *honor* y *honra*.

Esta manera de articular la realidad a través de la oposición de binarios, de los que podríamos señalar como esencial el que opone masculino y femenino, se va a proyectar a su vez en toda una larga serie de conceptos contrapuestos que durante siglos va a condicionar la ciencia, el pensamiento o la política. Así podríamos continuar el listado a través de oposiciones como las de Producción/Reproducción, Independencia/Dependencia, Trabajo/Ocio, Trabajo social y económicamente valorado/Trabajos no valorados, Poder/falta de poder o Razón/emoción<sup>17</sup>. De ahí que buena parte del trabajo crítico del feminismo haya ido dirigido a romper con esas tensiones y a encontrar, en lugar de oposiciones, equilibrios que acaben con las desigualdades. Porque en cada uno de esos binarios hay una dimensión que es estimada como la positiva y reconocida, la vinculada con lo masculino, frente a la que es devaluada o convertida en invisible desde lo social, que sería la reservada a las mujeres. El ejemplo más evidente de esas propuestas emancipadoras del feminismo serían las que en los últimos años reivindican medidas que permitan conciliar la vida personal y familiar con la laboral a través de la garantía de lo que se ha llamado “derecho-deber de corresponsabilidad”.

Esta sucesión de binarios tiene su apoyo esencial en lo que desde la teoría feminista se ha denominado “contrato sexual” (Pateman, 1995). Es decir, en el pacto de sumisión mediante el cual se establecen unas relaciones de poder mediante las que la mujer queda sometida al varón. De esta forma, el “contrato social” es precedido por un pacto que condiciona no sólo el lugar de hombres y mujeres en la sociedad, sino también, y a su vez, el de las diversas subjetividades que no son reconocidas en lo público y que son reiteradamente objeto de exclusiones y discriminaciones. En relación al tema que nos ocupa, ese contrato previo va a ser determinante en el no reconocimiento de las identidades que no encajan con el prototipo del *hombre burgués blanco y occidental*. En todas esas exclusiones van a estar presentes, de manera transversal, las mujeres.

El contrato sexual tuvo su plasmación jurídica en el Derecho Civil, en cuanto rama del ordenamiento jurídico que ha regulado el que históricamente era el ámbito de realización de las mujeres, es decir, el matrimonio y la familia. Los Códigos civiles europeos, siguiendo la estela del denominado “napoleónico” de 1804, ratificaron el estado de sumisión de las mujeres y su dependencia de un varón que necesariamente había de tutelarlas dada su perenne “minoría de edad”. Todo un “programa” que consolidaría en el siglo XIX el orden patriarcal, paradójicamente a través de una legalidad a la que se había llegado en nombre de la libertad y la igualdad.

Lo más relevante no es la vigencia de dichas normas – presentes en la historia de Occidente desde que, por ejemplo, Aristóteles defendiera en su *Política* que “*tratándose de la relación entre macho y hembra, el primero es superior y la segunda inferior: por eso, el primero rige y la segunda es regida*”-, sino que justo tras un momento revolucionario, de ruptura con un régimen de servidumbres, se mantuviera la de la mitad de la humanidad y encontrara sanción jurídica y política.

De esta manera, el matrimonio y la familia han sido durante siglos un espacio de desigualdad, garantía de un orden necesario para salvaguardar los intereses burgueses y, con

---

obligación de “seguir a su marido donde quiera que fije su residencia” (art. 58) o la asimilación de su capacidad para contratar a la de los menores no emancipados, locos o dementes (art. 1263 CC).

<sup>17</sup> Sobre el conjunto de binarios que consolida la racionalidad patriarcal véase Ramón Maíz (2010).

ellos, la esencia del sistema capitalista. Este modelo configurador de los espacios privados, pero con evidentes repercusiones en lo público, se articula sobre los siguientes elementos:

- La complementariedad de los sexos, la cual a su vez parte de una concepción “romántica” del amor.
- La división sexual del trabajo y el correspondiente reparto de funciones entre hombres y mujeres.
- El control de la sexualidad de la mujer, desde su consideración como “objeto” frente al varón “sujeto”.
- La definición del matrimonio por el rasgo de la heterosexualidad, dada la esencialidad de su función procreadora.
- La discriminación de las opciones sexuales que rompen con la definición complementaria de lo masculino y lo femenino.

Mediante la suma de todos estos elementos que, insisto, encontrarán plasmación jurídica en unos ordenamientos que contribuirán a prorrogarlos, se dibujará a la perfección el prototipo de lo masculino como “animal político”, mientras que la mujer quedará “domesticada” en un doble sentido: en cuanto que queda sometida siempre a la autoridad de un varón que ha de tutelarla (el padre, el marido, el hermano) y en cuanto que está recluida en el espacio “doméstico” y condicionada por las labores que la Naturaleza dicta para ella. Las mujeres son consideradas como una especie de “entes precívicos”, condicionadas por su papel de reproductoras e incapaces de elevarse al interés general: “La mujer es simplemente lo que no son los hombres, es decir, no son autónomas, individuales, aunque por ello mismo no son agresivas sino nutricias, no son competitivas sino generosas” (Benhabib, 1990: 134). Su destino “natural”, es decir, la reproducción, daba lugar a su “incapacidad para elevarse al interés general y una orientación innata hacia lo privado” (Amorós, 2000: 270). Al no poder sublimar sus pasiones, se entendía que eran fuente permanente de desorden y que carecían de sentido de la justicia. Por ello debían permanecer en la Naturaleza. Y así, frente a los hombres que se definían por lo que *hacían*, ellas lo harían por lo que *eran*. Al mismo tiempo, la racionalidad masculina expulsaba del espacio público las pasiones y las emociones, las cuales quedan “privatizadas” y consideradas como fuente de desorden y debilidad. De esta manera, “se funda la política como el mundo racionalizado del orden, de la estabilidad y la coherencia, pero también como el ámbito del trabajo, del poder legítimo en cuanto gestado a través de la maquinaria racional del Estado (agregación de intereses, gobierno de la mayoría), reverso de aquel otro poder o dominio de la razón científica sobre la naturaleza” (Maíz, 2010: 21). En paralelo, las mujeres, en cuanto seres emocionales, condicionados por las pasiones, se perciben como un “peligro” para el orden objetivo y racional creado por la razón patriarcal. Las pasiones, y con ellas las mujeres, devienen “una amenaza, algo externo a nuestro yo pensante que nos perturba o ciega, que <<enturbia>> el juicio, <<nubla>> la mente, lo vuelve sectario, partisano, impredecible, que nos arrastra y nos hace perder pie a nosotros mismos” (Maíz, 2010: 18).

El ámbito público se definirá por los valores “masculinos” – el riesgo, el heroísmo, la competitividad, el egoísmo, la supremacía de los intereses particulares sobre los principios morales -, sobre los que se sustentará el modelo económico del capitalismo y el político de la democracia<sup>18</sup>. Dicho ámbito será considerado a su vez como un espacio lleno de “peligros” para las mujeres: el ámbito en el que puede atentarse contra sus virtudes morales. No hace falta más que recordar el sentido peyorativo que durante siglos tuvo la expresión “mujer

---

<sup>18</sup> En paralelo, el hogar significa para los hombres “un refugio moral y emocional alejado de la potencialmente corrupta esfera pública”. Las cargas que las mujeres asumían en la esfera privada eran invisibles en el relato idealizado de los hombres. “De modo parecido, la concepción de las masculinidades como autosuficientes, en contraste con la dependencia de las mujeres, volvía invisible la dependencia emocional de los hombres respecto de sus esposas. La labor emocional en que confiaban los hombres quedaba así devaluada, y las mujeres se veían privadas de su reconocimiento por el respaldo que proporcionaban a sus maridos” (Seidler, 2007: 95).

pública”. Por el contrario, para los hombres lo público constituía un “espacio de libertad”. La ciudad moderna, sin embargo, era un espacio de oportunidades para los hombres y de peligros para las mujeres (Pitch, 2008: 285). De ahí los códigos morales, que con frecuencia se traducen en la vestimenta que determinadas culturas imponen sobre las mujeres: el velo que tapa su rostro en público, el burka que las hace estar encerradas en un espacio controlado por el varón, la toca que oculta sus atributos femeninos.

Ello convivirá con la visión de las mujeres en muchos relatos mítico-religiosos como factor de perdición de los hombres. Precisamente las mujeres que se saltan las barreras que el patriarcado ha establecido para ellas son acusadas de encarnar el mal, el pecado, la tentación: “*El patriarcado siempre nos ha dividido en mujeres virtuosas y putas, madres y tortilleras, madonnas y medusas*” (Rich, 2011: 330). Es decir, el orden patriarcal creaba y reproducía lo que Marcela Lagarde (1990) ha denominado “cautiverios de las mujeres”: *madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Por eso durante siglos las mujeres sabias fueron consideradas brujas y por eso se insistió en presentar a las que procuraban ser dueñas de su destino como un peligro para el orden y, por lo tanto, como condenadas a vivir en “las afueras” de la sociedad.

Desde la tentadora Eva del Génesis, se multiplicaron los mitos y las imágenes con las que quedaba muy claro que fue ella la que mordió la manzana y la que condujo a su compañero varón a la perdición. Desde la expulsión del paraíso, y mucho antes que los ordenamientos jurídicos le dieran forma contractual, quedaron establecidas las cláusulas del contrato sexual: “*Multiplicaré los trabajos de tus preñeces. Parirás con dolor tus hijos, buscarás con ardor a tu marido, que te dominará*” (Génesis, 3, 16).

Este conjunto de condicionantes son los que explican en toda su extensión una proclamación como la que realiza el art. 3 de la LO 3/2007, para la igualdad efectiva de mujeres y hombres cuando define la igualdad de trato como “ausencia de toda discriminación, directa o indirecta, por razón de sexo y, especialmente, las derivadas de *la maternidad, la asunción de obligaciones familiares y el estado civil*”.

Es decir, en dicho artículo se refleja como el origen de la discriminación de las mujeres está vinculado con el lugar que el “contrato social (previo sexual)” les otorgaba, así como en la ratificación jurídica de unos roles caracterizados por la subordinación y la falta de autonomía. Esa sanción jurídica se prorrogó durante siglos a través del Derecho Privado, el cual articulará el estatuto jurídico de las mujeres sobre la idea de “dependencia”. Frente al *diligente padre de familia*, prototipo del comportamiento jurídicamente correcto y del sujeto de derechos, la mujer-madre carecerá de identidad propia y se definirá socialmente no tanto por su proyecto personal de vida sino por el papel que desempeña, basado principalmente en el cuidado, en vivir para los demás<sup>19</sup>. De esta manera no se le reconocerá subjetividad o, lo que es lo mismo, capacidad para ser titular de derechos y obligaciones y, con ella, para definir de manera autónoma su itinerario vital. El “determinismo biológico” la condena a formar parte de eso que Rousseau denominó “identidades fácciosas”, es decir, las que eran incapaces de elevarse al interés general y, en consecuencia, no podrían disfrutar nunca del estatuto de ciudadanas. Así lo avalaron la mayor parte de los grandes pensadores del XIX (Kant, Hegel, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche), con alguna excepción notable como John Stuart Mill, y fueron esas las razones que durante siglos sirvieron para negarles el acceso al derecho ciudadano por excelencia, el sufragio. Los modelos a seguir eran el Emilio y la Sofía que tan exactamente Rousseau describió en su *Emilio o De la educación*.

---

<sup>19</sup> “La mujer no es tratada como un fin en sí misma, sino como un mero agregado o un instrumento de las necesidades de los otros, como una mera reproductora, cocinera, fregadora, lugar de descarga sexual, cuidadora, más que como una fuente de capacidad para elegir y perseguir metas y como una fuente de dignidad en sí misma” (Nussbaum, 2002: 322).

La mujer había de ser la cuidadora de la vida emocional, cuya máxima virtud culminaba en el ejercicio de la maternidad. De esta manera, quedaba perfectamente cerrado el mundo burgués tan necesario para el progreso del capitalismo y para el ejercicio de la ciudadanía por parte de los hombres. La familia se convertía así en el núcleo que satisfacía dos objetivos principales: la socialización de los futuros ciudadanos y la liberación del hombre de las tareas pesadas que le restarían tiempo para el ejercicio de lo público.

Son las mujeres las que, pese a estar excluidas de lo público, sostienen, el buen orden, la moral y las costumbres. Son ellas las que tejen la tupida red que sostiene el amor a la patria. Son las que cosen las banderas, las que rezan en las capillas, las que cuidan de la intendencia física y moral. Por ello, y frente a los hombres que en el espacio público podían llegar a comportarse de manera inmoral o amoral, las mujeres debían conservar en el privado unas normas mucho más estrictas y sacrificadas. Y así, frente al *honor* masculino – vinculado a la cosa pública, al prestigio social, al estatus de hombre y ciudadano –, la *honra* se conecta con el “pudor, honestidad y recato de las mujeres”, tal y como todavía hoy la sigue definiendo en una de sus acepciones la RAE. En este sentido, las mujeres “son el <<como siempre>> de todas las comunidades”, “sobre ellas se ha depositado la decencia”, “de ellas dependen la autoestima y la identidad de grupo” (Valcárcel, 2009: 291, 309). Desde este punto de vista, las mujeres han sufrido siempre, y siguen sufriendo hoy en la mayor parte de las culturas, lo que Celia Amorós (2007, 230) denomina una “sobrecarga de identidad”, puesto que se les asigna el papel de “ser las depositarias de los bagajes simbólicos de las tradiciones” o, como expresa Virginia Maquieira (2011: 25-26), las “reproductoras culturales de la comunidad”.

El ideal “normativo” de lo femenino se vincula además con dos caracteres que se subrayaban desde el ámbito identitario: la capacidad de sufrimiento y la posesión de mayor virtud que inteligencia. En cuanto a la primera, ha sido una característica idealizada por la mayor parte de las culturas y muy especialmente por las religiones. Es evidente en el caso del catolicismo donde el modelo a seguir, la Virgen María, representa todas las virtudes que una mujer debe imitar: la sumisión, la entrega, el sacrificio, la definición de su papel en el mundo gracias a la maternidad, su lugar secundario y discreto, sufriente. La concepción del amor cristiano – recordemos las epístolas de Pablo de Tarso – moldeará una mujer entregada y redimida por el sacrificio. Y de esta concepción derivará a su vez el papel que debe cumplir en la sociedad: la definición de sí misma por la entrega a los demás, la dependencia de los varones, sus responsabilidades de cuidado, el desarrollo de capacidades emocionales. Todos estos valores serán subrayados en las experiencias históricas donde se ha producido una mayor negación de los derechos de las mujeres y se ha potenciado el patriarcado desde el mismo Estado y, por tanto, desde el mismo ordenamiento jurídico. Fue el caso por ejemplo de la dictadura franquista en nuestro país, en la que, y en oposición a la apertura de posibilidades que había representado la Constitución de 1931, las mujeres fueron de nuevo recluidas en los espacios privados y convertidas en paradigmas de una moral de entrega y sumisión a la Patria y, con ella, a los hombres que eran los legitimados para representar los intereses generales. Los usos sociales y morales de la época incidieron en el mantenimiento de su papel subordinado e invisible. En este sentido, la alianza del régimen con la Iglesia Católica fue fundamental en la articulación de la visión ideológica de las identidades masculina y femenina, de tal manera que durante 40 años nuestro país reforzó unas estructuras patriarcales que, en otros países occidentales, habían empezado a resquebrajarse tras la segunda guerra mundial.

Ahora bien, las estructuras patriarcales habían sido reforzadas por un modelo constitucional, el del Estado liberal del siglo XIX que se apoyó en las denominadas “libertades negativas”, es decir, de los espacios de libertad del individuo en los que los poderes públicos no debían intervenir. Las mujeres, precisamente, estarán recluidas en esos espacios con respecto a los cuales el Estado “se lavaba las manos”. En los hogares, era el

patriarca – el hombre padre – el que tenía el poder y la autoridad, el que administraba justicia, el que hablaba en voz propia y como portavoz de la familia. El que para restaurar el orden incluso acudía a la violencia. Por ello, uno de los cambios radicales que supone la LO 1/2004, de 28 de diciembre de medidas de protección integral contra la violencia de género, además de entender ésta “como una manifestación de la discriminación, la situación de desigualdad y las relaciones de poder de los hombres sobre las mujeres” (art. 1), es su consideración como un asunto de interés público, frente al que los poderes públicos deben reaccionar<sup>20</sup>.

El pacto constitucional liberal se articulará, pues, sobre la oposición entre el espacio público, construido sobre principios universales y normas generales y abstractas, y el privado, donde se mantendrán y cultivarán los rasgos individuales. Las “diferencias” quedaron “domesticadas” frente a un Estado nación en el que sólo cabía la uniformidad “ficticia” generada por los principios ilustrados. Ese ámbito privado seguirá en muchos casos regido por normas singulares: las derivadas de una eticidad vinculada a la identidad cultural – en la mayoría de las ocasiones, religiosa – que singulariza a los individuos. Serán las mujeres las encargadas de mantener y cuidar esas normas tradicionales, además de considerarse singularmente sujetas a las reglas de moral derivadas de ellas. Como bien lo programó Rousseau, ellas debían ser “castas guardianas de las costumbres”, las reproductoras culturales del grupo, carentes de una identidad individual en nombre de unas reglas comunitarias que le negaban el rostro y la voz. Un rostro que, por ejemplo, era muy habitual que tuvieran que tapar cuando accedían al espacio público, para así resguardarse de las miradas de aquellos hombres que no eran quienes las poseían. De ahí también que las exigencias de determinados comportamientos morales, traducidas incluso a través de las normas penales (pensemos en los delitos contra la libertad sexual, antes denominados delitos contra la honestidad), las tengan como principales destinatarias.

Por lo tanto, esa exclusión de lo público, de la ciudadanía, suponía negar la subjetividad de las mujeres, porque:

“Vivir una vida privada por completo significa por encima de todo estar privado de cosas esenciales a una verdadera vida humana: estar privado de la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás, estar privado de una <<objetiva>> relación con los otros que proviene de hallarse relacionado y separado de ellos a través del intermediario de un mundo común de cosas, estar privado de realizar algo más permanente que la propia vida” (Arendt, 1993: 67).

Por todo ello, en aquellos Estados en los que no hay una separación entre la ética pública y la privada, configurada normalmente a partir de creencias religiosas, es habitual la pervivencia de un estatuto subordinado de las mujeres. En estos casos son las normas jurídicas, inspiradas o en muchos casos meramente reproductoras de las morales de una determinada cosmovisión, las que contribuyen a prolongar la discriminación de las mujeres y su papel como “guardianas de las tradiciones”. De ahí los conflictos que con frecuencia se plantean en relación con sus códigos de comportamiento. Sería el caso por ejemplo de los dilemas que se plantean con respecto a las vestimentas que usan las mujeres en determinados contextos culturales. Unos conflictos que, como sabemos, empiezan a plantearse en las sociedades occidentales a medida que crece su diversidad cultural y religiosa. Por todo ello, y como más adelante desarrollaré, el Estado laico es la respuesta jurídico-constitucional más adecuada a las exigencias que plantea el pluralismo religioso. Mucho más si las analizamos teniendo presente la situación de muchas mujeres en los órdenes morales de una gran mayoría de religiones que las siguen condenando a un rol tradicional y subordinado. De ahí que el

---

<sup>20</sup> Esta concepción del ámbito familiar como no exento de la “intervención estatal” es clave para la garantía de los derechos de las mujeres. Lo explica con rotundidad Martha Nussbaum (2002, 345-360) partiendo de la idea de que la familia es “producto del Estado” y está modelada por la ley. Por lo tanto, “el Estado no debería intervenir en la conducta de los miembros de la familia sin un interés urgente, pero tal interés urgente proviene siempre de la protección de las capacidades centrales, incluyendo, por supuesto, las capacidades individuales de elegir relaciones de amor y cuidado.”

laicismo debería funcionar como fundamento de una convivencia intercultural, así como límite de las expresiones culturales de los individuos y de los grupos en que se integran.

Esta intensa y compleja labor crítica conduce finalmente a la necesidad de configurar un nuevo “pacto social” que habrá de partir de una nueva configuración de la subjetividad de la ciudadanía. Todo ello exige una teoría crítica del Derecho y de la Política, y de los presupuestos metodológicos y epistemológicos dominantes durante siglos, al tiempo que una revisión de nuestra manera de construirnos como hombres y como mujeres. De ahí que, en definitiva, dicho pacto implique “una resignificación de la subjetividad de la ciudadanía, la conciliación de los tiempos y los espacios de vida, en el nuevo marco que impone la globalización” (Rubio y Herrera, 2006: 19). Un pacto en el que es necesario revisar ciertas cláusulas que respondieron a unas concretas posiciones de poder que mal se ajustan a la proclamación de la igualdad como uno de sus valores superiores. De ahí que el parámetro de la igualdad de mujeres y hombres, que es transversal a todos los demás, y sobre el que a su vez se apoya buena parte del orden jurídico-político dominante, deba convertirse en el bisturí mediante el cual diseccionemos el organismo, extirpemos las células cancerígenas y lo pongamos a punto para que su funcionamiento no siga dependiendo de las servidumbres de parte de sus componentes. El futuro del constitucionalismo está pues íntimamente ligado a la definitiva transformación del orden patriarcal y a los avances en una igualdad que permita que hombres y mujeres puedan ejercer la ciudadanía en igualdad de condiciones. La revisión de esas estructuras constituirá al mismo tiempo una magnífica oportunidad para avanzar en la consecución de un orden social que permita conciliar igualdad y diferencias, valores comunes y diversidad.

#### 4. ENTRE LA FRAGILIDAD DE LAS CONQUISTAS Y LA DISCRIMINACIÓN INTERSECCIONAL.

No podemos negar que el siglo XX ha sido el momento histórico de mayores conquistas para las mujeres y de paulatina superación de buena parte de los obstáculos que he recordado en el apartado anterior. La progresiva internacionalización de las demandas de igualdad - muy especialmente a partir de la CEDAW de 1979 -, la consolidación de las políticas propias del Estado Social y el disfrute de un largo período de convivencia pacífica y democrática en el mundo occidental, ha propiciado que las reivindicaciones feministas hayan ido encontrando respuesta en los ordenamientos jurídicos y en la “agenda” de los gobiernos. Dentro de ese contexto de progresiva internacionalización de las demandas de las mujeres, podemos afirmar que la Unión Europea ha sido un ámbito privilegiado en el desarrollo de estas políticas, partiendo de la proclamación en el Tratado constitutivo como en la Declaración de Derechos del principio de igualdad entre hombres y mujeres como uno de los que deben presidir la acción comunitaria. Nuestro propio país es el ejemplo más evidente de cómo en pocos más de 30 años hemos ido progresando desde una sociedad y un ordenamiento jurídico claramente reproductores del patriarcado a un sistema en el que el impacto normativo de la igualdad formal (art. 14 CE) y la igualdad sustancial (art. 9.2 CE) ha ido removiendo los obstáculos que impedían a las mujeres el pleno ejercicio de la ciudadanía. Una evolución que llega a su punto más álgido, desde el punto de vista normativo, en la VIII Legislatura con la aprobación de dos leyes complementarias antes ya citadas: la *LO 1/2004, de 28 de diciembre, de medidas de protección integral contra la violencia de género* y la *LO 3/2007, de 22 de marzo, para la igualdad efectiva de mujeres y hombres*. A ellas habría que sumar las aprobadas en el ámbito autonómico, en muchos casos con carácter previo a las estatales, así como la inclusión de la igualdad de género en los denominados Estatutos de autonomía “de segunda generación”. Como ejemplo más contundente podemos citar la proclamación que

realiza el Estatuto andaluz de 2007 al señalar la “democracia paritaria” entre los objetivos a conseguir por los poderes públicos andaluces (art. 10.2).

Esta profunda transformación del ordenamiento, en la que ha sido esencial la labor interpretativa que del principio de igualdad ha realizado en su jurisprudencia el Tribunal Constitucional, ha ido también acompañada de la evolución de una sociedad que, durante el largo período franquista, había subrayado y consolidado la subordinación patriarcal de las mujeres. No sin esfuerzos y sin dificultades, las mujeres han ido saliendo de los espacios privados y accediendo a los públicos, se han ido liberando de las ataduras que imponían los códigos morales religiosos y han ido conquistando espacios de autonomía de los que carecieron las generaciones anteriores. Sin embargo, no podemos desconocer las dificultades que todavía siguen soportando en el acceso a determinados bienes y servicios, en el ejercicio de determinados derechos o, simplemente, en el reconocimiento de una identidad personal desvinculada de sus dependencias tradicionales<sup>21</sup>.

Es decir, pese a las incuestionables conquistas, también es cierto que buena parte de ellas no son plenas ni definitivas. Algo que además se está poniendo en evidencia en un contexto de crisis que amenaza con suponer un claro retroceso en cuanto a las garantías de los derechos de las mujeres. Podemos señalar varios aspectos que ponen en evidencia esta amenaza:

1º) Con carácter general, y previo, a los factores más concretos que destacaré a continuación, cabe señalar cómo las progresivas conquistas de la igualdad están provocando en muchos varones una reacción de afirmación de los valores patriarcales. Como bien señala Rosa Cobo (2011: 15), “las <<antenas patriarcales>> se han puesto en alerta y la nueva situación global se lo está facilitando”. En este sentido se ha llegado hablar de “posmachismo” (Lorente, 2009: 51), el cual se caracteriza por usar mecanismos tal vez más sutiles, no tan abiertamente machistas, pero que inciden en la prórroga de una determinada concepción de lo masculino y lo femenino<sup>22</sup>. Y así frente al machismo que es sobre todo “invisibilidad” – “una invisibilidad que lo convierte en inexistente porque se presenta como un estado completamente natural de los valores emanados de la propia condición de ser hombres y mujeres, así como de la organización de la sociedad a partir de esta concepción”-, el posmachismo es ante todo visibilidad, es decir “una visibilidad camuflada para conseguir la apariencia que lleva a la alienación y, en parte, a la negación de la crítica de los valores tradicionales” (Lorente, 2009: 93-94). Esta reacción es también muy evidente en contextos culturales donde el orden patriarcal se resiste con más fuerza a desaparecer, como es por ejemplo el de los países árabes, a pesar de las conquistas en derechos que están realizando con muchos esfuerzos las mujeres<sup>23</sup>. Por lo tanto, podemos concluir que “aunque el patriarcado está herido de muerte en sus legitimaciones pero justamente, y por ello mismo, reverdece, se reinventa en miles y sofisticadas formas” (García de León, 2011: 50).

---

<sup>21</sup> En este sentido merece la pena rescatar el análisis que realiza Elena Simón (2008) en una de sus últimas monografías que responde al explicativo título de *Hijas de la igualdad, herederas de injusticias*.

<sup>22</sup> Miguel Lorente (2009) apunta los siguientes factores como determinantes de ese posmachismo: la consolidación del feminismo y su incorporación a la estructura de las administraciones; la ruptura de la delimitación entre el espacio público y el privado; la incorporación de las mujeres a la vida pública; la transformación de las instituciones y el desarrollo de normas y estructuras organizativas adaptadas a la realidad social; las modificaciones sociales en cuestiones que afectan de manera fundamental a las mujeres, como el control de la sexualidad, el aborto o los métodos anticonceptivos; la incorporación del género a los principales debates de la sociedad y un contexto sociopolítico que permite interpretar esos elementos como una amenaza al orden establecido.

<sup>23</sup> Así lo ponen de manifiesto Sophie Bessis y Gema Martín (2010, 319) en el volumen en el que varias autoras analizan el lugar de las mujeres y las familias en las sociedades árabes actuales: “A pesar del escudo jurídico que les protege, los hombres sienten que su poder está amenazado. Ya han tenido que renegociar algunas de sus posiciones de autoridad y temen que ésta desaparezca al ritmo de la consecución de la evolución. El traumatismo es tan profundo que explica en gran parte ciertas explosiones misóginas que se observan en el mundo árabe. La causa esencial de estas explosiones, que pueden sorprender por su violencia, es una especie de pánico identitario masculino”.

2º) Esa circunstancia, junto a los factores que hunden sus raíces en la cultura patriarcal que se resiste a desaparecer, contribuye a mantener, e incluso en algunos casos a elevar, el número de mujeres que sufren violencia de género. Y ello a pesar de los múltiples instrumentos jurídicos, policiales y asistenciales que, por ejemplo, en nuestro país se han puesto en marcha en la última década. Los alarmantes datos de la violencia de género enlazan a su vez con la “estructural y simbólica” que las mujeres siguen sufriendo en todo el mundo. En este sentido, podemos hablar de un “feminicidio sexual sistémico” (Cobo, 2011: 144) y de una situación en la que junto a las tradicionales aparecen nuevas formas de violencia, en muchos casos como respuesta reactiva y misógina.

3º) Las mujeres han ido accediendo progresivamente al ejercicio del poder político, en muchos casos gracias a la adopción de acciones positivas que han facilitado la superación de los obstáculos que se lo continúan impidiendo<sup>24</sup>. No obstante, este acceso continúa siendo precario por varias razones:

- En primer lugar, porque cuando acceden a lo público suelen hacerlo porque los varones lo permiten. Es decir, las estructuras de poder – véanse por ejemplo los partidos políticos – sigue estando mayoritariamente en manos de los hombres que son los que deciden quién, cómo y cuándo participa políticamente<sup>25</sup>.
- En segundo lugar, porque cuando las mujeres acceden a posiciones de poder es habitual que se les exija una demostración “añadida” de su mérito y capacidad, al tiempo que se ven sometidas a un peculiar y constante cuestionamiento de su autoridad. En muchos casos sigue vigente la concepción de que a diferencia de los hombres, que pueden hablar públicamente en nombre de los intereses de todos y de todas, las mujeres continúan sin poder elevarse al interés general y están condicionadas por sus preocupaciones particulares.
- En tercer lugar, las mujeres tienen muchas dificultades para consolidar sus “carreras políticas” de manera que, a diferencia de sus colegas varones, es más frecuente que su presencia en lo público está limitada temporalmente y no tenga continuidad.
- Todos estos factores derivan, a su vez, del hecho de que la incorporación de las mujeres al ámbito de la política no ha supuesto una modificación esencial de los comportamientos, de las pautas y de los criterios organizativos de lo público que continúan respondiendo a esquemas patriarcales.

4º) Esa limitada presencia de la mujer en lo público se constata igualmente en el ámbito de los saberes y, no digamos, en el del poder económico<sup>26</sup>. Valga como ejemplo su reducida presencia aún en los Consejos de administración de las empresas<sup>27</sup>, o la oposición de varios gobiernos europeos a la iniciativa de imponer mediante una Directiva una cuota del 40% en dichos Consejos<sup>28</sup>.

5º) Las mujeres han ido accediendo también progresivamente al mercado laboral, si bien en condiciones todavía más precarias que los hombres. Una precariedad que, como

---

<sup>24</sup> En concreto, la DA 2ª LO 3/2007 reformó la LO 5/1985, de 19 de junio, de Régimen Electoral General, añadiendo un nuevo artículo, el 44 bis, el cual exige que las candidaturas electorales respete un equilibrio del 40%-60% entre hombres y mujeres. La medida fue recurrida por el PP y el TC la avaló en su sentencia 12/2008, de 29 de enero.

<sup>25</sup> Ello explica, por ejemplo, por qué pese a la aplicación de la medida del 44 bis LOREG la composición actual del Congreso de los Diputados siga estando lejos de la paridad.

<sup>26</sup> Véase como ejemplo de lo primero algunas de las conclusiones del I Diagnóstico de Igualdad entre Mujeres y Hombres realizado en la Universidad de Córdoba ([www.uco.es/igualdad](http://www.uco.es/igualdad), consultada 6-11-2012).

<sup>27</sup> En Europa se ha producido un levísimo avance en estas posiciones. Mientras que en el año 2003 el porcentaje de mujeres en los Consejos de Administración en las empresas europeas era del 8,5%, en el 2012 dicho porcentaje es del 13,7%. Un porcentaje que está muy lejos de la deseable paridad.

<sup>28</sup> Varios países, liderados por Reino Unido, frenaron la iniciativa de la Comisión el pasado mes de octubre: [http://sociedad.elpais.com/sociedad/2012/10/23/actualidad/1351004735\\_147130.html](http://sociedad.elpais.com/sociedad/2012/10/23/actualidad/1351004735_147130.html). Finalmente la propuesta salió adelante el 14 de noviembre de 2012, dejándose en manos de los Estados la previsión de sanciones para las empresas que incumplan la norma.



consecuencia de la crisis económica, se está acentuando. Las mujeres son las que siguen disfrutando mayoritariamente de contratos a tiempo parcial, las que sufren la discriminación que implica recibir un sueldo menor por el mismo trabajo, las que soportan el trabajo no remunerado o invisible y las que, en general, siguen acogiéndose a las medidas que los ordenamientos han previsto para hacer posible la conciliación de la vida laboral y profesional con la familiar<sup>29</sup>.

6º) Junto a los factores del orden cultural que siguen prorrogando una determinada concepción de lo masculino y de lo femenino, los principales obstáculos que las mujeres siguen teniendo en el acceso a lo público – lo cual cubre los dos ámbitos anteriores, es decir, tanto el ejercicio del poder como el desempeño de un trabajo – están relacionados con las dificultades que siguen encontrando para hacer compatible ese ámbito con el privado. En la mayoría de los casos, ellas son las que siguen asumiendo la responsabilidad de los trabajos derivados de la maternidad y en general de los cuidados en el ámbito doméstico, de manera que el modelo resultante es paradójicamente, y de nuevo, lesivo de la dignidad de estas mujeres: son auténticas heroínas – de ahí la denominación de *superwomen* – que suman a sus responsabilidades privadas las que empiezan a asumir en lo público. Es decir, el “contrato social” mediante el cual repartimos roles, espacios y tiempos sigue estando marcado por un “contrato sexual” que reproduce los esquemas patriarcales. De ahí las urgentes reivindicaciones de un derecho-deber de corresponsabilidad que reparta de manera equilibrada los trabajos del ámbito privado entre mujeres y hombres. Un objetivo que cada día está más lejos de conseguirse debido al coste económico que supone la creación de infraestructuras y la adopción de medidas que pueden facilitar esa evolución, tales como la implantación de un permiso de paternidad personal e intransferible.

La crisis económica, además, está provocando un doble efecto sobre la situación laboral de muchas mujeres, ya de por sí bastante precaria. Por una parte, el recorte en las políticas públicas está afectando a unos ámbitos, tales como la Educación o la Sanidad, donde tradicionalmente se han dado las mayores tasas de empleo femenino. Por otra, las crecientes tasas de desempleo están contribuyendo a que desde algunos sectores políticos y económicos se plantee como solución la vuelta de las mujeres a los espacios privados. De tal forma que ellas vuelvan a ser las que se ocupen de los trabajos de cuidado ante el progresivo desmantelamiento del Estado de bienestar. El ejemplo más evidente de esta situación podemos constatarlo en el abandono, lento pero progresivo, de muchas de las acciones previstas en la Ley 39/2006, de promoción de la autonomía personal y de atención a las personas en situación de dependencia. Dicha ley, que había supuesto un significativo avance en cuanto a la implicación de los poderes públicos en lo que podemos denominar “derechos de cuidado”, está sufriendo un más que evidente retroceso en su aplicación práctica, lo cual incidirá una vez más en la autonomía de las mujeres.

Todos estos factores están provocando que asistamos a una más que evidente “feminización de la pobreza”. Y no sólo contemplada desde la perspectiva de los Estados en vías de desarrollo, sino incluso en las mismas sociedades supuestamente avanzadas – es decir, capitalistas y democráticas – donde son las mujeres las que con más crudeza sufren las consecuencias de la crisis.

7º) El resurgir del debate multiculturalista supone, de hecho, un riesgo evidente para los derechos de las mujeres. Las reclamaciones, por otra parte, legítimas y constitucionalmente amparables, del reconocimiento del derecho a la identidad cultural por parte de individuos y grupos, puede suponer en la práctica un grave retroceso en la situación

<sup>29</sup> Es decir, como bien explica Nancy Fraser (2011:72), la mujer está presente en el mundo del trabajo remunerado pero de forma diferente: por ejemplo, como trabajadora feminizada y a veces “sexualizada” de servicios (secretaria, trabajos domésticos, dependencia, prostitutas, azafatas); como miembro de las profesiones de atención que utilizan habilidades maternas; como blanco de acoso sexual; como trabajadora de bajo status, no cualificada y mal remunerada en empleos segregados por sexo; como trabajadora a tiempo parcial y como trabajadora que tiene una doble jornada.

de las mujeres, ya que en la mayor parte de las culturas suelen tener un papel subordinado y condicionado por la supremacía del varón<sup>30</sup>. Este riesgo es mayor en los contextos culturales marcados por lecturas fundamentalistas de determinadas religiones que durante siglos, y todavía hoy, marcan a las mujeres más como objetos que como sujetos, haciéndolas además responsables de la continuidad de unas tradiciones que contradicen en muchos sentidos las conquistas de libertad e igualdad que supone un régimen constitucional. Incluso podemos afirmar que en esta cuestión encontramos determinadas posiciones que desde su defensa del multiculturalismo llegan a contradecir su respeto por la igualdad de derechos entre hombres y mujeres. Es el caso, por ejemplo, de quienes defienden el uso del velo como un signo cultural, y por lo tanto como una manifestación de la libertad individual, sin tener en cuenta la carga patriarcal que supone llevarlo.

Todos los factores analizados nos llevan necesariamente a la utilidad de un concepto jurídico a la hora de enfocar, y tratar de resolver, las situaciones de desigualdad que continúan sufriendo las mujeres en la mayor parte del mundo. Son ellas las que más habitualmente sufren lo que se ha denominado “discriminación múltiple”<sup>31</sup>, es decir, suelen sumar a la discriminación que sufren por el hecho de ser mujer la derivada de otras circunstancias personales o sociales<sup>32</sup>. En este sentido, podemos afirmar que “no existe la opresión de género sin adjetivos” (Cobo, 2011: 65).

Pensemos, por ejemplo, en la que sufren todas aquellas que deben sumar al género su orientación sexual. Con relación al tema que nos ocupa, también es más que evidente que ellas deben sufrir la suma a su identidad de género la derivada de su contexto cultural y/o religioso, además de las circunstancias socio-económicas que en su caso suelen ser más negativas. Es el caso de las mujeres inmigrantes que suelen ser víctimas del patriarcado no sólo desde el punto de vista socio-económico sino también cultural. En el caso de mujeres pertenecientes a culturas “singularmente” patriarcales, las cuales suelen ser la mayoría de las que por ejemplo llegan a nuestro país como migrantes, sufren “dimensiones superpuestas de opresión” (Herrera, 2005: 18-19): “Si bien la matriz o el eje vertebrador que recorre todo el espectro es el concepto de *desigualdad de género* – el definido por la tradición feminista como la primera dimensión de la desigualdad –, éste se va incrementando a medida que profundiza o atraviesa la diversidad social en la que las mujeres están insertas. De forma que, en una segunda dimensión, se situarían aquellas mujeres cuya desigualdad de género se ve intensificada por la *discriminación racial o étnica*. Y, en último plano, se situarían las que, además, sufren una opresión o *discriminación económica* (de clase social)”.

Además, en todas estas situaciones, habría que tener presente las consecuencias negativas que derivan de la discriminación indirecta, es decir, las que resultan de “aquellas situaciones en que una disposición, criterio o práctica aparentemente neutros pone a personas de un sexo en desventaja particular con respecto a personas del otro, salvo que dicha disposición, criterio o práctica puedan justificarse objetivamente en atención a una finalidad legítima y que los medios para alcanzar dicha finalidad sean necesarios y adecuados” (art. 3.2 LO 3/2007).

---

<sup>30</sup> El paradigma de la diversidad cultural puede llevar a “aplaudir como derecho a la igualdad de diferencias lo que no son sino nuevas formas de empaquetar viejas mercancías” (Maldonado, 2006: 446).

<sup>31</sup> Este concepto se usa por vez primera en términos jurídicos en la Conferencia de Naciones Unidas contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y la Intolerancia, celebrada en Durban (Sudáfrica) en 2001. Con anterioridad, se había incorporado en la Unión Europea a través de la Directiva 2000/42 sobre igualdad de trato con independencia del origen racial o étnico.

<sup>32</sup> De manera indirecta, la LO 3/2007 se refiere a la discriminación múltiple de las mujeres cuando en el art. 14.6 hace referencia a la consideración de las singulares circunstancias en que se encuentran mujeres que pertenecen a colectivos “de especial vulnerabilidad, como son las que pertenecen a minorías, las mujeres inmigrantes, las niñas, las mujeres con discapacidad, las mayores, las viudas y las víctimas de violencia de género”. En estos casos, el legislador prevé la necesidad de aplicar acciones positivas para corregir o subsanar la situación de “múltiple discriminación” en que suelen hallarse estas mujeres.

En este sentido cabe señalar cómo desde el punto de vista jurídico uno de los asuntos más debatidos en nuestro país en los últimos años ha sido el conocido como caso de “la Nena”. En concreto, la STC 69/2007, de 16 de abril, resolvió el recurso de amparo planteado por una mujer gitana a la que se le había denegado una pensión de viudedad por no concurrir en ella el presupuesto de la relación matrimonial con el causante. El Tribunal Constitucional entendió que la denegación no suponía una discriminación social ni étnica ya que es legítimo que el legislador limite dicha prestación a los supuestos de convivencia institucionalizada, excluyendo otras uniones o formas de convivencia, como por ejemplo las celebradas conforme a los usos y costumbres gitanas. En un voto particular, el magistrado Rodríguez-Zapata planteó la necesidad de reconocer derechos que permitan proteger la diversidad cultural de las minorías. Esta línea fue la que posteriormente acogió el Tribunal Europeo de Derechos Humanos en su sentencia de 8 de diciembre de 2009 que consideró la negación de la pensión una diferencia de trato desproporcionada, sobre todo teniendo en cuenta que las autoridades españolas habían reconocido oficialmente, aunque fuera de manera indirecta, el matrimonio ya que la recurrente y sus hijos figuraban inscritos en el correspondiente Libro de Familia, además de que en octubre de 1986 habían visto reconocida la situación de “familia numerosa”.

Sin embargo, ni el Tribunal Constitucional ni el TEDH valoraron el caso desde la perspectiva de la discriminación múltiple. Es decir, ninguno de los dos tribunales tuvo en cuenta que la recurrente sufre los efectos de una discriminación no sólo racial o étnica sino también de género. Como apunta Fernando Rey (2008: 282-283), “se ha discriminado a una mujer por situación que sólo puede tener por víctimas a mujeres gitanas. En el caso en examen, a la recurrente se le impidió social y culturalmente trabajar fuera de casa (por ser mujer y gitana), se le impuso culturalmente contraer matrimonio de acuerdo a los usos gitanos (por ser mujer gitana) y cuidar del marido hasta la muerte de éste (por ser mujer y gitana), pero se le negó jurídicamente una pensión de viudedad (por una circunstancia que en ningún caso hubiera sido jurídicamente aplicable a una mujer paya o fácticamente aplicable a un varón gitano)”.

Ahora bien, la clave de la resolución de este asunto, tal y como acertadamente plantean M<sup>a</sup> Ángeles Barrère y Dolores Morondo (2011: 36-37) reside en la capacidad transformadora que habita en el concepto que ellas defienden de “discriminación interseccional”: “En nuestra opinión, pedir que se reconozca validez jurídica, so pena de discriminación étnica, a una práctica cultural que concurre de manera significativa a la dependencia matrimonial y económica de las mujeres gitanas respecto de sus maridos no puede considerarse una propuesta válida de Derecho antidiscriminatorio o, al menos, no como concebimos este último. En tal sentido, la discriminación que sufre ‘la Nena’ es, ante todo, una discriminación como mujer dentro de la <<cultura>> de su etnia. Y si en el caso judicial hay que resolver, como pensamos, a favor de esta mujer gitana viuda que reclama una pensión, no debiera ser porque no se reconoce su matrimonio étnico, sino porque el Estado ha dado cobijo a normas (escritas o no) que sostienen una práctica subdiscriminatoria para las mujeres como es, en el caso que nos ocupa, el matrimonio gitano”.

## 5. LAS MUJERES COMO PÁJAROS Y CARACOLES.

El ejemplo más evidente de mujeres que son víctimas de la discriminación interseccional, y con ella de prórroga cruel de los dictados del patriarcado, lo constituyen las migrantes. Una discriminación que se manifiesta desde los mismos discursos diferenciados que se hacen en función del sexo de los sujetos que emigran. Frente a la imagen normalmente heroica del varón que deja su tierra, estrechamente relacionada con la configuración de la masculinidad vinculada a la acción y al desarrollo (personal-laboral-profesional), la que se

muestra de las emigrantes se conecta con sus responsabilidades tradicionales. Normalmente las mujeres que emigran lo hacen por solidaridad con la familia y en estrecha conexión con su papel abnegado de “vivir para los demás” (Juliano, 1999: 8)<sup>33</sup>.

A ello hay que sumar que en las sociedades receptoras ocupan trabajos que tienden a consolidar la estructura patriarcal, como demuestra su dedicación mayoritaria a las tareas domésticas y de cuidado<sup>34</sup>. De esta forma están contribuyendo a prorrogar el modelo tradicional. Paradójicamente, son mujeres migrantes las que, habitualmente en condiciones lamentables, están permitiendo que las mujeres de “sociedades desarrolladas” puedan ocupar posiciones en el espacio público. Pero lo hacen sin romper el “contrato sexual” previo ya que son otras mujeres las que se siguen ocupando de lo privado<sup>35</sup>. Si a eso unimos la presencia abrumadora de mujeres migrantes en la prostitución, tendremos perfectamente cerrado el círculo que demuestra cómo el patriarca sigue vivo<sup>36</sup>.

Lo explica muy bien Izaskun Obergozo (2009: 52): “Teniendo en cuenta los rasgos y características individuales de las mujeres inmigrantes (nivel educativo, actitudes y expectativas) y las características estructurales de la sociedad que las acoge, enumeraré diferentes aspectos que nos permitan comprender la vulnerabilidad social en la que se encuentran: a) la política migratoria española favorece la inmigración laboral de mujeres y su reclutamiento en el servicio doméstico; b) la creciente dificultad que experimentan las familias autóctonas –especialmente las mujeres– para conciliar la vida familiar y laboral, en un contexto de ausencia de políticas familiares; c) cambios demográficos como el envejecimiento de la población y el consiguiente incremento de las situaciones de dependencia. d) por último, la estructura del mercado en el que se insertan las mujeres inmigrantes, un mercado de por sí estructurado a partir de las desigualdades de género y etnia. Esta realidad es denominada como << doble negativa o desventaja >> y se ha descrito como resultado de la articulación de múltiples procesos de discriminación, en base al género, la discriminación racial o de etnia y la explotación como clase trabajadora, a la que denominan << triple discriminación >>”.

En consecuencia, constatamos que estas mujeres están excluidas de la ciudadanía: “Centrándonos en la inmigración femenina, a la triple discriminación que padecen las mujeres por cuestión de clase-género-etnia se añade otra cuarta y es que, por ser extranjeras y estar en situación irregular también quedan excluidas de los beneficios de la ciudadanía. Causa de ello son las políticas migratorias que definen la posición jurídica de la mujer inmigrante y un marco institucional que las discrimina en su condición de ciudadanas, no sólo por inmigrantes sino también por ser mujeres. La construcción de la ciudadanía en términos laborales parte de

<sup>33</sup> Un factor muy importante a tener en cuenta es cómo en la mayoría de los casos las remesas que las mujeres migrantes envían a sus comunidades están dirigidas, a diferencia del destino que suelen tener las procedentes de hombres, a la educación de los hijos, servicios de salud y mejora de la calidad de vida de sus familias. Es decir, también desde esta perspectiva las mujeres continúan asumiendo las responsabilidades tradicionales de cuidado y mantenimiento de los espacios familiares y domésticos. Ahora bien, también es cierto que estas mujeres migrantes “transmiten una nueva definición de lo que significa ser mujer y esto puede afectar la manera en que son consideradas en sus propias comunidades” (Gutiérrez, 2009: 237)

<sup>34</sup> Por ejemplo, el 60% de las migrantes latinoamericanas en Europa trabajan como empleadas domésticas, porcentaje que llega al 70% en nuestro país (Gutiérrez, 2009: 239).

<sup>35</sup> Uno de los ámbitos en los que de manera más evidente podemos constatar dos hechos en paralelo – la crisis del Estado Social y la feminización de determinados trabajos, en muchos casos a través de la presencia mayoritaria de mujeres migrantes – es de la provisión de cuidados y la atención a personas dependientes. Como he señalado con anterioridad, la Ley 39/2006, de 14 de diciembre, de Promoción de la Autonomía Personal y Atención a las Personas en situación de dependencia supuso un intento de romper con la concepción liberal, y patriarcal, que entiende que los cuidados son una responsabilidad “privada”. Sin embargo, las deficiencias en la aplicación de la misma, agravadas por la crisis económica, ha contribuido a mantener el papel de cuidadoras de las mujeres. Es decir, finalmente lo que se está produciendo es un refuerzo de la “naturalización femenina del cuidado” (Tobío, Agulló, Gómez y Martín, 2010: 1979).

<sup>36</sup> Las cada vez más restrictivas políticas sobre migración que se están adoptando en Europa tienden a consolidar, como bien explica Dolores Juliano (1999: 10), “una redefinición de las fronteras de género”, en cuanto que ellas suelen encontrar más barreras que los varones, además de sufrir “estereotipos más desvalorizadores (se las considera ignorantes, sumisas, resignadas e hiper-religiosas)...”

la base del sistema de inmigración/extranjería a lo largo de toda Europa y se pone de manifiesto claramente en España. Es cierto que los trabajadores y trabajadoras de origen inmigrante también están sobre representados en la economía sumergida, pero ellos no acceden al mismo tipo de economía informal. Mientras que los hombres acceden de manera irregular a trabajos que pueden ser formales (agricultura, construcción), las mujeres inmigrantes, en cambio, acceden irregularmente a trabajos desregularizados (servicio doméstico, prostitución). Así tanto los mercados laborales formales como los informales están divididos por el género” (Obergozo, 2009: 54)

De manera muy esquemática podemos señalar que la posición de las mujeres migrantes, y a su vez la imagen que de ellas asumimos en las sociedades occidentales, está marcada por los siguientes elementos:

- *Invisibilidad*: es decir, el fenómeno de las migraciones se contempla y analiza normalmente en términos masculinos<sup>37</sup>, obviando las necesidades, los problemas singulares, las aspiraciones y, en general, las narraciones específicas de las mujeres<sup>38</sup>.

- *Precariedad laboral derivada en gran medida de la continuidad de las cláusulas de un “contrato sexual”* que las vincula con los espacios domésticos y de cuidado, además de consolidarlas bajo el dominio “sexual” del varón<sup>39</sup>. Basta con recordar, por ejemplo, los porcentajes de mujeres extranjeras víctimas de prostitución: un 98,24% en 2009, un 89,34% en 2010 y un 96,81% en 2011<sup>40</sup>.

- *Carencia de individualidad* o, lo que es lo mismo, caracterización como sujetos dependientes (de un varón, de la familia, de sus obligaciones familiares y morales) y sin capacidad para construir su propia imagen<sup>41</sup>. En este sentido, la posición de las mujeres inmigrantes refuerza el patriarcado, en la línea que lo describe Pierre Bourdieu (2000, 86): “La dominación masculina, que convierte a las mujeres en objeto simbólico, cuyo ser es un ser percibido, tiene el efecto de colocarlas en un estado permanente de inseguridad corporal o, mejor dicho, de dependencia simbólica.”

---

<sup>37</sup> Lo cual contrasta con los datos que demuestran que existe una evidente tendencia a la feminización de la inmigración en nuestro país en los últimos años: el porcentaje de mujeres inmigrantes ha pasado del 40,70% a finales del 2002 al 46,55% de la actualidad. Según los últimos datos aportados por la Secretaría General de Inmigración y Emigración (junio 2012), frente a un 51,32% de hombres residentes pertenecientes a países comunitarios, el porcentaje de mujeres es del 48,68%. Ahora bien, más del 54% de los residentes de América Central y del Sur, así como de la Europa no comunitaria, son mujeres. Los hombres siguen siendo mayoría en las migraciones procedentes de África (662.570 hombres, 401.507 mujeres) y Asia (195.321 hombres; 146.445 mujeres). Consultada: 21/10/12:

([http://extranjeros.empleo.gob.es/es/Estadisticas/operaciones/concertificado/201206/Principales\\_resultados\\_30062012.pdf](http://extranjeros.empleo.gob.es/es/Estadisticas/operaciones/concertificado/201206/Principales_resultados_30062012.pdf).)

<sup>38</sup> Desde el punto de vista de la regulación jurídica de los derechos de las personas migrantes, es fácil llegar a dos radicales conclusiones desde el punto de vista del género: 1. El Derecho ignora la experiencia de las mujeres, regulando en masculino; 2. El Derecho crea o produce género, es decir, contribuye a mantener una determinada normativa hegemónica de género (Mestre, 1999: 11-16).

<sup>39</sup> En este sentido hay una clara continuidad entre la posición de la mayoría de las mujeres migrantes y la posición tradicional de las mujeres en el “contrato sexual”. Bajo las cláusulas de este contrato, “el trabajo del ama de casa es el trabajo de un ser <<sexualmente sometido>>.” (Amorós, 2000: 274).

<sup>40</sup> Los datos proceden de la página web del Instituto de la Mujer (consultada: 6/12/2012): <http://www.inmujer.gob.es/estadisticas/consulta.do?area=10>. No podemos olvidar datos como que el tráfico internacional de seres humanos afecta cada año de unas 600.000 a 800.000 personas, de las que el 80% son mujeres. En el caso de España, se calcula que unas 40.000 mujeres han caído en manos de la prostitución organizada. A ello hay que sumar que nuestro país se ha convertido en un país de tránsito hacia la Unión Europea, lo que facilita que en él se generen este tipo de redes de explotación (Gutiérrez, 2009: 242-243).

<sup>41</sup> Ahora bien, esta conclusión debe matizarse en función de las condiciones y los motivos por los que la mujer emigra: “Así, cuando las mujeres migran solas (y no como parte de una familia), ingresan en el país legalmente, trabajan fuera del hogar y, además, suelen adoptar con más facilidad los roles de la nueva sociedad, mostrándose partidarias de una esencia permanente. En cambio, cuando las mujeres migran por razones de reunificación familiar, quedan en muchas ocasiones sujetas a tradiciones y costumbres familiares o de algunas parientes que restringen sus libertades en un intento de preservar su identidad cultural y la <<honra>>” (Gutiérrez, 2009: 238-239).

- *Conflictividad cultural*: en cuanto que “guardianas de las tradiciones”<sup>42</sup> se presentan habitualmente en la sociedad como los principales sujetos de conflictos culturales que ponen en entredicho las “bondades” del multiculturalismo. Se convierten así en representación – en muchos casos, mediática – de las amenazas que la diversidad cultural puede representar para la ética democrática.

Estos factores hacen que las mujeres migrantes sean uno de los colectivos más vulnerables de nuestras sociedades, tal y como demuestran los datos que certifican que son las víctimas más significativas de la violencia de género. Junto a las condiciones de marginalidad socio-económica y los contextos cultural-patriarcales a los que pertenecen, y que multiplican por tanto las condiciones para el ejercicio de la violencia sobre ellas, cabe destacar cómo el mismo ordenamiento jurídico mantiene previsiones que contribuyen a su desprotección<sup>43</sup>. Unas condiciones adversas que lógicamente se multiplican en tiempo de crisis. Se trata pues de “una realidad que golpea con enorme crudeza a las comunidades inmigrantes, no sólo en términos cuantitativos sino también cualitativos si tenemos en cuenta los factores adicionales que concurren en este colectivo y que incrementan exponencialmente la gravedad del problema, así como la desprotección de sus víctimas. Factores tales como una

---

<sup>42</sup> Como gráficamente expresa Celia Amorós (2009: 789), a las mujeres se les pide que sean a la vez “pájaros y caracoles”, es decir, que porten con ellas la carga de la identidad cultural, los bagajes simbólicos de las tradiciones, incluso cuando cambian de lugar de residencia y, a diferencia de los hombres, que se sienten más liberados de dicha carga.

<sup>43</sup> Entre ellas, podemos citar las siguientes (Cobas, Cloquell y Guillén, 2011: 137, 138). Durante varios años, la Instrucción 14/2005 de la Secretaría de Estado de Seguridad, dictada en desarrollo de la LO 1/2004, ordenaba a los agentes policiales que ante la llegada de una víctima extranjera averigüen si su situación es irregular y, en ese caso, sigan un procedimiento que puede derivar en un expediente sancionador e incluso en una expulsión. A eso había que añadir que las mujeres migrantes víctimas de violencia de género han tenido especiales dificultades para acceder a la autonomía económica, puesto que ni las autorizaciones de residencia independientes para mujeres reagrupadas por su agresor ni las autorizaciones de residencia por circunstancias excepcionales para víctimas de violencia de género en situación irregular llevaban aparejada una autorización de trabajo, por lo que en la práctica eran de escasa utilidad. Las reformas llevadas a cabo en la LO 4/2000 sobre derechos y libertades de los extranjeros en España por las leyes orgánicas 2/2009 y 2/2011 han mejorado la situación de las mujeres extranjeras víctimas de violencia de género. En concreto, el nuevo art. 31 bis contiene las siguientes previsiones: 1. Las mujeres extranjeras víctimas de violencia de género, cualquiera que sea su situación administrativa, tienen garantizados los derechos reconocidos en la Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género, así como las medidas de protección y seguridad establecidas en la legislación vigente. 2. Si al denunciarse una situación de violencia de género contra una mujer extranjera se pusiera de manifiesto su situación irregular, no se incoará el expediente administrativo sancionador por infracción del artículo 53.1.a, y se suspenderá el expediente administrativo sancionador que se hubiera incoado por la comisión de dicha infracción con anterioridad a la denuncia o, en su caso, la ejecución de las órdenes de expulsión o de devolución eventualmente acordadas. 3. La mujer extranjera que se halle en la situación descrita en el apartado anterior, podrá solicitar una autorización de residencia y trabajo por circunstancias excepcionales a partir del momento en que se hubiera dictado una orden de protección a su favor o, en su defecto, Informe del Ministerio Fiscal que indique la existencia de indicios de violencia de género. Dicha autorización no se resolverá hasta que concluya el procedimiento penal. En el momento de presentación de la solicitud, o en cualquier otro posterior a lo largo del proceso penal, la mujer extranjera, por sí misma o través de representante, también podrá solicitar una autorización de residencia por circunstancias excepcionales a favor de sus hijos menores de edad o que tengan una discapacidad y no sean objetivamente capaces de proveer a sus propias necesidades, o una autorización de residencia y trabajo en caso de que fueran mayores de 16 años y se encuentren en España en el momento de la denuncia. Sin perjuicio de lo anterior, la autoridad competente para otorgar la autorización por circunstancias excepcionales concederá una autorización provisional de residencia y trabajo a favor de la mujer extranjera y, en su caso, las autorizaciones de residencia provisionales a favor de sus hijos menores de edad o con discapacidad, o de residencia y trabajo si fueran mayores de 16 años, previstas en el párrafo anterior, que se encuentren en España en el momento de la denuncia. Las autorizaciones provisionales eventualmente concedidas concluirán en el momento en que se concedan o denieguen definitivamente las autorizaciones por circunstancias excepcionales. 4. Cuando el procedimiento penal concluyera con una sentencia condenatoria o con una resolución judicial de la que se deduzca que la mujer ha sido víctima de violencia de género, incluido el archivo de la causa por encontrarse el imputado en paradero desconocido o el sobreesimiento provisional por expulsión del denunciado, se notificará a la interesada la concesión de las autorizaciones solicitadas. En el supuesto de que no se hubieran solicitado, se le informará de la posibilidad de concederlas, otorgándole un plazo para su solicitud. Si del procedimiento penal concluido no pudiera deducirse la situación de violencia de género, se incoará el expediente administrativo sancionador por infracción del artículo 53.1.a o se continuará, en el supuesto de que se hubiera suspendido inicialmente. Al margen de esta mejora legal, hay que señalar cómo las mujeres migrantes en situación irregular siguen sin poder acceder en la práctica a las ayudas económicas previstas en la LO 1/2004, ni tan siquiera a las ayudas genéricas que se perciben a través de la Renta Activa de Inserción, a lo que habría que añadir con carácter general las dificultades que tienen para acceder a la información sobre los derechos que les asisten y sobre los recursos de los que pueden disponer.

menor información de los derechos, la disposición de redes familiares y sociales más escasas, un superior grado de dependencia del agresor, una vulnerabilidad añadida por parte de las extranjeras en situación de irregularidad, la pervivencia de culturas de origen más desigualitarias o el fortísimo impacto de la crisis y el desempleo en las mujeres y varones inmigrantes (muy superior a su repercusión en la población española), por citar los ejemplos más relevantes”<sup>44</sup>.

Por todo ello, no nos debería extrañar que las cifras de mujeres migrantes víctimas de violencia de género no hayan dejado de crecer en los últimos años<sup>45</sup>. Según los datos del Instituto de la Mujer, mientras que en 1999 representaron un porcentaje del 14%, en 2007 pasaron a un 39,4%, un 43,37% en 2008, un 37,50% en 2009, un 38,36% en 2010 y un 34,43% en 2011. Donde más se perciben las diferencias es en el dato relativo a la tasa de víctimas extranjeras por millón de mujeres extranjeras – un 7,6% en 2011 – frente a la misma tasa en el caso de españolas – un 1,89% el pasado año<sup>46</sup>.

La suma de estos elementos da lugar a un estatus de las mujeres migrantes que, insisto, de manera paradójica en unas sociedades que han avanzado significativamente en la igualdad de género, refuerza los esquemas patriarcales y constituye un claro obstáculo a la consecución de una democracia intercultural. Es decir, difícilmente podremos avanzar en la conquista de un modelo democrático en el que sea posible la convivencia armónica de las diferencias, si no superamos la histórica diferenciación jerárquica entre hombres y mujeres, la cual es un elemento transversal y presente en todas las culturas. De ahí que uno de los retos principales e inmediatos esté relacionado con el enfoque jurídico-constitucional de los procesos migratorios, y de los hombres y mujeres “de carne y hueso” que los protagonizan, desde la perspectiva de los derechos humanos, y no sólo desde la que hasta ahora ha privilegiado la óptica económica y de seguridad<sup>47</sup>. Este tratamiento desde la perspectiva de derechos humanos obliga a tener presente como un mandato irrenunciable la igualdad de género, porque aunque a muchos les cueste aceptarlo “los derechos de las mujeres y de las niñas son también derechos humanos” (Conferencia de Viena sobre los Derechos Humanos, 1993). Una previsión a la que, además, responden las que contiene la LO 3/2007: “Todas las personas gozarán de los derechos derivados del principio de igualdad de trato y de la prohibición de discriminación por razón de sexo” (art. 2.1) y “Las obligaciones establecidas en esta Ley serán de aplicación a toda persona, física o jurídica, que se encuentre o actúe en territorio español, cualquiera que fuese su nacionalidad, domicilio o residencia”.

## 6. LA PARIDAD COMO PRESUPUESTO DE LA DEMOCRACIA INTERCULTURAL.

Partiendo de la anterior contextualización, y muy especialmente de las condiciones que en ella sufren las mujeres, parece evidente que el horizonte de la democracia intercultural, como modelo en el que sea posible la “paz social” gracias la interacción fructífera y pacífica de la diversidad, pasa necesariamente por la profundización en el principio de igualdad. De esta manera, enlaza con la transformación jurídica más relevante que ha propiciado el

<sup>44</sup> Informe Fundación Directa sobre Inmigración y Violencia de Género (2003-2009)

<sup>45</sup> Hay que tener presente que el Gobierno aprobó por Acuerdo del Consejo de Ministros de 9 de enero de 2009 un Plan de Atención y Prevención de la Violencia de Género en la población inmigrante, con vigencia para el período 2009-2012. El Plan se articula sobre cinco ejes principales: información, formación, sensibilización, atención adaptada a las circunstancias de las mujeres extranjeras víctimas de violencia de género y medidas estructurales. Sobre el contenido de este Plan, véase Cobas, Cloquell y Guillén (2011: 140-142)

<sup>46</sup> Los datos se han consultado en la página web del Instituto de la Mujer (consulta: 6-11-2012):

<http://www.inmujer.gob.es/estadisticas/consulta.do?area=10>

<sup>47</sup> Y de ahí también el mandato establecido por la Resolución del Parlamento Europeo sobre las mujeres y el fundamentalismo (2000/2174(INI)), en la que se propugna que las mujeres inmigrantes deben ser informadas sobre las leyes contra la discriminación y pueden ser informadas sobre cómo pueden dejar de ser objeto de prácticas que atenten contra sus derechos sin que por ello tengan que renunciar a los aspectos más significativos de su cultura (punto 5).

feminismo. Es decir, nos lleva necesariamente a la interpretación armónica entre la igualdad formal y la prohibición de discriminación (art. 14 CE) y la igualdad material (art. 9.2 CE), desde la que hemos de construir la “igualdad de reconocimiento” y, ajustado a ella, un modelo social, político y jurídico (y hasta económico podríamos esperar) que merezca el calificativo de “democracia avanzada”<sup>48</sup>. Este modelo, que pasa por el reconocimiento del derecho a la identidad cultural y por la creación de unas condiciones que hagan posible el diálogo entre “las diferencias”, supone una profundización en los valores superiores de nuestro ordenamiento jurídico (art. 1 CE): libertad, igualdad y pluralismo. Unos valores que, a su vez, tienen como sustrato ético el respeto a la dignidad, a los derechos que le son inherentes y al libre desarrollo de la personalidad (art. 10.1 CE).

De todos los instrumentos jurídicos citados, el que nos ofrece una mayor capacidad transformadora es, sin duda, el art. 9.2 CE, ya que en él se contemplan interrelacionadas todas las esferas que componen la subjetividad del individuo y su estatuto como ciudadano/a<sup>49</sup>. De acuerdo con el dictado de dicho artículo, los objetivos de una democracia paritaria e intercultural deben pasar por:

1º) *La creación de las condiciones para que la libertad y la igualdad sean reales y efectivas*, lo cual implica crear un orden jurídico pero también social y cultural, en el que todos y todas, hombres y mujeres, podamos ejercer nuestros derechos.

2º) *La remoción de los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud*, es decir, los poderes públicos no pueden limitarse a proclamar una norma, sino que han de actuar sobre las circunstancias sociales, políticas, económicas y culturales que dificultan o impiden el disfrute pleno de los derechos.

3º) *Facilitar la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social*. Es decir, en una sociedad democrática es fundamental que todos los individuos tengan voz en el espacio público. Han de poder ejercer en igualdad de condiciones todos los derechos que les permiten posicionarse públicamente, ejercer su “cuota de poder”, ejercer en definitiva la ciudadanía. Estos retos nos llevan directamente a un concepto muy usado por el feminismo. Me refiero al de *empoderamiento*<sup>50</sup>. En él confluyen las cuatro dimensiones que expresamente señala el artículo – vida política, económica, cultural y social-, las cuales a su vez pueden resumirse en una sola: vida pública. De ahí que también en este caso el art. 9.2 CE, a pesar de que opte por el masculino genérico, tenga una especial incidencia sobre las mujeres, ya que son las que históricamente – y todavía hoy – han tenido más dificultades para participar en todos los ámbitos sociales<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> Teniendo muy presente que “el reconocimiento es una cuestión de estatus social. Lo que requiere reconocimiento no es la identidad femenina sino el estatus de la mujer como socio pleno en la interacción social” (Fraser, 2011: 337)

<sup>49</sup> Estas esferas bien pueden reconducirse a la teoría que plantea Martha C. Nussbaum en torno a las “capacidades” del individuo como fundamento de los derechos humanos. Para Nussbaum (2002: 113-114), “la idea central es la del ser humano como un ser libre dignificado que plasma su propia vida en cooperación y reciprocidad con otros, y no siendo modelado en forma pasiva o manejado por todo el mundo a la manera de un animal de rebaño. Una vida realmente humana es una vida plasmada íntegramente por estas potencialidades humanas de la razón práctica y de la sociabilidad.”

<sup>50</sup> En el *Diccionario panhispánico de dudas* (RAE, 2005) se explica que el verbo “empoderar” es un calco del inglés *to empower*, el cual se emplea en textos de sociología política con el de “conceder poder (a un colectivo desfavorecido socioeconómicamente) para que, mediante su autogestión, mejore sus condiciones de vida”. El sustantivo correspondiente es *empoderamiento*, cuyo uso moderno tiene su origen en los movimientos de derechos civiles que buscaban “empoderar” a sus seguidores, es decir, conquistar derechos y, con ellos, parcelas de poder para quienes estaban privados de ellas.

<sup>51</sup> En esta línea de “empoderamiento” de las mujeres cabe destacar como referencia del papel que las sociedades, tanto a nivel nacional como internacional, deben otorgar a las mujeres la Resolución 1325, aprobada por el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas en su sesión de 31 de octubre de 2000. En ella no sólo se insistió en la posición de las mujeres como principales víctimas de los conflictos, sino que subrayó el papel activo que deben tener en la prevención y resolución de conflictos así como de mantenimiento de la paz. Un aspecto en el que volvió a insistir la Resolución 1820 (2008). Como bien ha explicado Carmen Magallón (2007, 22), “como extrañas a las estructuras políticas patriarcales, las mujeres tienen la libertad de proponer y llevar a cabo soluciones innovadoras ante los conflictos. Pueden buscar sus propias palabras y tratar de no transitar por los errores de los varones”.



Esos son los instrumentos jurídicos desde los que será posible avanzar hacia un modelo que rompa con la homogeneidad – ficticia, en muchos casos – de unos sistemas constitucionales herederos del liberalismo y que, a su vez, asumieron y reprodujeron las reglas patriarcales. Es decir, el proyecto transformador de nuestras democracias debe pasar por entender inevitablemente sumados los retos de la democracia intercultural y de la democracia paritaria. El mismo concepto de democracia paritaria, con su lógica emancipadora desde el punto de vista de la igualdad de todos y de todas, asume el de un modelo basado en el respeto de las diferencias culturas y el diálogo entre ellas. Una conclusión evidente si, como reiteradamente ha señalado Naciones Unidas desde la CEDAW de 1979, es imposible pensar en términos de democracia o desarrollo sin tener presente la igualdad de género.

Por todo ello, no creo que sea casualidad, que la única norma que en nuestro ordenamiento jurídico ha reconocido de manera expresa el objetivo de la democracia paritaria (art. 10.2 Estatuto de Andalucía), también haya incluido de manera expresa en su articulado el reto de la interculturalidad<sup>52</sup>. Así, entre los principios rectores de las políticas públicas que se incluyen en el art. 37 EAA and se incluyen “el libre acceso de todas las personas a la cultura y el necesario respeto a la diversidad cultural” (37. 1.17º) , así como “la convivencia social, cultural y religiosa de todas las personas en Andalucía y el respeto de la diversidad cultural, de creencias y convicciones, fomentando las relaciones interculturales con pleno respeto a los valores y principios constitucionales” (art. 37.1. 23º).

El objetivo de la democracia paritaria debemos entenderlo no sólo en su dimensión cuantitativa. Es decir, no supone sólo conseguir que haya una presencia equilibrada de mujeres y hombres en lo público, que también, sino que implica la revisión de los términos del “contrato social”, de manera que las mujeres participen en el “poder originario” y se articule un nuevo pacto de convivencia<sup>53</sup>. Un pacto que supone, al mismo tiempo, la inclusión en la ciudadanía de todos aquellos y de todas aquellas que por diversas circunstancias personales o sociales – incluidas las relacionadas con la identidad cultural – han sufrido y sufren discriminación. Por lo tanto, la apuesta por la democracia paritaria supone romper con un orden heteropatriarcal, basado en la supremacía del hombre blanco occidental y excluyente no sólo de las mujeres sino también de todas aquellas personas condenadas a sobrevivir en los márgenes. Por razón de su origen étnico, de sus creencias religiosas, de su orientación sexual o de cualquier otro rasgo de su personalidad. En este sentido, la paridad supondría un nuevo pacto social que partiría de tres premisas (Herrera, 2005b: 159):

1ª) Las diferencias culturales o axiológicas y de entendimiento de la identidad no han de funcionar como un lastre, sino como un recurso público que hay que potenciar;

2ª) Deben garantizarse los resultados de las luchas sociales contra la división social del trabajo dominante y contra todas las viejas y nuevas formas de “colonización” e imperialismo;

3ª) Ha de otorgarse <<autoridad epistémica>> a las personas y colectivos que sufren opresiones y explotaciones particulares.

En definitiva, lo que podríamos denominar “concepto cualitativo” de la democracia paritaria implicaría una serie de retos que podemos resumir en los siguientes puntos y que afectan tanto a la efectividad de la igualdad de género como a la de la interculturalidad: 1º) Participación equilibrada de mujeres y hombres en el ejercicio del poder; 2º) Armonización de

---

<sup>52</sup> Es llamativo también que la reforma de la Constitución de Marruecos llevada a cabo en 2011 incluyera un artículo específico, el 19, dedicado a la igualdad de mujeres y hombres, en el que expresamente se plantea que “el Estado promueve la realización de la paridad” e incluso prevé la creación de una Autoridad para la paridad y la lucha contra toda forma de discriminación. No cabe duda de que todas las reformas iniciadas en algunos países árabes no concluirán en una efectiva democracia si no se asume como principio incuestionable la igualdad real de hombres y mujeres.

<sup>53</sup> Es decir, “la paridad busca evitar el techo de cristal, esto es, que el sistema completo de autoridad y poder sesgue en función del género y no sea imparcial” (Valcárcel, 2009: 163).

los espacios público y privado; 3º) Revisión de la organización temporal de las sociedades patriarcales; 4º) Reconocimiento y protección de la diversidad sexual, del derecho a la identidad de género, así como de la pluralidad de modelos familiares; 5º) Nueva racionalidad pública, mediante la incorporación de las herramientas, valores y aptitudes tradicionalmente consideradas como propias del ámbito privado y, por tanto, femeninas<sup>54</sup>; 6º) Revisión de la masculinidad hegemónica y fomento de las “nuevas masculinidades”<sup>55</sup>; 7º) Transformación del orden cultural y simbólico del patriarcado.

Esta transformación debe “evitar no sólo posturas sexistas discriminatorias sino también prejuicios androcéntricos que establezcan jerarquías inadecuadas, es decir, que otorguen automáticamente y sin autocrítica y conveniente reflexión mayor valor a costumbres, actitudes y actividades masculinas por el solo hecho de ser tradicionalmente propias del ámbito masculino (...) Así como las mujeres hemos asumido actitudes del mundo masculino en nuestra salida al mundo de lo público, así también los varones deberán integrar aptitudes y valores tradicionalmente femeninos que hasta ahora eran hipócritamente elogiados en las mujeres pero devaluados en la cultura” (Puleo, 2000: 87). Ello obligará a una revisión no sólo de las estructuras jurídicas y políticas, sino también de los mismos fundamentos de la ciencia y los saberes. No podemos olvidar que “la ciencia contemporánea es un proyecto de pensamiento de la Modernidad que nació de la mano de los hombres para entender y controlar el mundo por parte de los mismos hombres” (Nicolás, 2009: 27). Un proyecto que, además, se articula no sobre cualquier perspectiva androcéntrica, sino desde la del hombre blanco, burgués y heterosexual. El objetivo es, pues, “construir una epistemología, una metafísica, una metodología y una filosofía de la ciencia verdaderamente humanas” (Nicolás, 2009: 29).

Este ambicioso programa transformador de las sociedades democráticas supone, desde el punto de vista jurídico-constitucional, profundizar en la vigencia y efectividad del Principio de Igualdad. Desde un discurso superador de la mera igualdad formal propia del liberalismo y ahondando en las posibilidades que para la diversidad encierra el concepto de igualdad material o sustancial<sup>56</sup>. El objetivo al fin no es otro que, como ha señalado el Tribunal Constitucional con relación a las acciones positivas aplicables a las mujeres, asumir que la igualdad sustantiva es “un elemento definidor de la ciudadanía” (SSTC 12/2008 y 59/2008).

El concepto sustantivo de la igualdad, aplicado a los retos de la democracia paritaria e intercultural, exige:

1º) Entender que cuando la Constitución proclama la igualdad de todos ante la ley en el art. 14 y, a continuación, la prohibición de discriminación por cualquier circunstancia personal o social, ello supone: a) la necesaria intervención para impedir, contrarrestar o subsanar las discriminaciones prohibidas; b) la exigencia de un control más estricto y riguroso cuando se establezcan diferenciaciones en virtud de algunas de las causas que establece el art. 14; c) la adopción de acciones positivas dirigidas a compensar la situación de inferioridad de aquellos/as que han sufrido históricamente discriminaciones.

Por otra parte, y tal como ha insistido el Derecho Comunitario y también instrumentos como la LO 3/2007 de igualdad efectiva de mujeres y hombres, al abordar la existencia de una posible discriminación no sólo hay que tener presentes las de tipo “directo”, sino también las que se califican como “indirectas”. Es decir, aquéllas que bajo la apariencia de un trato

---

<sup>54</sup> En esta línea habría que situar las reivindicaciones que implican incorporar a lo público lo que desde el feminismo se ha denominado “ética del cuidado” (Gilligan, 1986; Comins, 2009).

<sup>55</sup> Como certeramente apunta Martha C. Nussbaum (2002: 369), es también necesario “remodelar las capacidades de los hombres”.

<sup>56</sup> A esta concepción responde en gran medida la propuesta de Nancy Fraser (2011: 183-190) cuando plantea la “equidad de género” como una idea compleja, en la que distingue cinco principios normativos: 1) principio de antipobreza; 2) p. de antiexplotación de las personas vulnerables; 3) p. de igualdad (que a su vez divide en igualdad de renta, de tiempo libre y de respeto); 4) p. de antimarginación, y 5) p. de antiandrocentrismo.

neutro acaban privilegiando a un grupo o sector y perjudicando a otro. Hemos de tener muy presente que el patriarcado se ha construido a lo largo de los siglos a través de numerosas, y en ocasiones sutiles, discriminaciones indirectas, las cuales también son habituales con respecto a los/as pertenecientes a identidades culturales o religiosas no mayoritarias.

Como he apuntado con anterioridad, junto a los anteriores conceptos habrá que tener presente el de discriminación múltiple o interseccional, el cual obliga a una labor mucho más depurada y contextualizada de interpretación por parte de los operadores jurídicos, muy especialmente por parte de los jueces y tribunales encargados de resolver los conflictos singulares.

2º) Dicho entendimiento de la igualdad implica consolidar la dimensión de “reconocimiento” implícita en su dimensión sustancial, así como la ruptura definitiva con un modelo jurídico basado en la homogeneidad y en una concepción de la legalidad “prisionera” de la igualdad formal. Se trata nada más y nada menos que consolidar eso que la jurisprudencia del TC ha denominado “derecho desigual igualatorio”, demostrada la insuficiencia de la ley general y abstracta para dar respuesta a las demandas de las democracias del siglo XXI. Es decir, se trata de consolidar la igualdad como principio que garantiza el “reconocimiento de las diferencias” (Ferrajoli, 1999). Ahora bien, como nos advierte Nancy Fraser (2011: 315-316), ha de partirse del “reconocimiento” desde una perspectiva dialógica. Esto ha de llevarnos a la consideración del mismo como una cuestión de estatus social, es decir, “lo que requiere el reconocimiento no es una identidad específica de grupo sino el estatus de los miembros individuales de los grupos como socios plenos de la interacción social”.

3º) Una democracia “radicalmente” intercultural y paritaria debe partir de la doctrina de la “indivisibilidad de los derechos”, es decir, de la concepción de los mismos como un “todo” en el que no cabe establecer jerarquías. De manera que, al mismo nivel que los derechos de corte liberal individualista, habría que situar los de carácter socio-económico y cultural. Incluso, me atrevería a afirmar, estos deberían ser prioritarios en la “agenda política” pues son los que sustentan el bienestar y la dignidad de la ciudadanía y, por tanto, las condiciones de ejercicio del resto de los derechos. Es decir, el acceso a la ciudadanía debe pasar por la mejora del estatus social, político, económico y cultural de los individuos. Un objetivo que podemos deducirlo del mismo dictado del art. 9.2 CE, en el cual se ordena a los poderes públicos que remuevan los obstáculos que impiden o dificultan la plenitud de la libertad y la igualdad, así como que faciliten “la participación de todos los ciudadanos en la vida económica, cultural y social”. Dicho de otra manera: “es condición necesaria de la paridad de participación que las desigualdades sistémicas sean eliminadas” (Fraser, 2011: 155). O, dicho en positivo, es necesario el desarrollo y garantía de las que Martha C. Nussbaum denomina “capacidades”. Desde este punto de vista, “colocar el foco en las capacidades como objetivos sociales está íntimamente relacionado con el enfoque de la igualdad humana, en el sentido de que la discriminación por raza, religión, sexo, origen nacional, casta u origen étnico se considera en sí misma como una falla de la capacidad de asociación, un tipo de trato indigno o humillación. Y hacer de las capacidades un objetivo implica promover para todos los ciudadanos una mayor medida de igualdad material de la que existe en la mayoría de las sociedades, en cuanto es poco probable que se pueda obtener que todos los ciudadanos estén por encima de un umbral mínimo de capacidades para el verdadero funcionamiento humano sin implementar ciertas políticas redistributivas” (Nussbaum, 2002: 130).

4º) La participación es clave en la construcción de la ciudadanía, algo que conocen bien las mujeres ya que durante siglos tuvieron que luchar para que les reconociera el derecho de sufragio. En la actualidad, son los no-nacionales y no comunitarios los que, aun siendo residentes estables en nuestro país, carecen del derecho político fundamental. De ahí que uno

de los retos inmediatos de los sistemas democráticos sea la definición de la ciudadanía en función de la residencia estable, y no de la nacionalidad (Arce, 2012), así como el fomento del asociacionismo y, en general, de la participación de todos y de todas los que tradicionalmente han estado excluidos de lo público. Para ello en muchas ocasiones será necesario el recurso a acciones positivas.

5º) Es necesario plantear una lectura “multicultural” de los derechos, es decir, es necesario superar la visión “eurocéntrica” que hasta ahora ha dominado la teoría de los derechos humanos, posibilitando el diálogo con otras concepciones y el enriquecimiento mutuo de las culturas. Partiendo de una idea clave – todos somos seres multiculturales – y de una realidad incuestionable – las identidades son dinámicas – han de fomentarse los espacios de encuentro, el intercambio de experiencias, el conocimiento mutuo y el posterior *reconocimiento*. Debe fomentarse, en todo caso, lo que podríamos llamar un “multiculturalismo crítico”, el cual permita una mirada reflexiva y crítica sobre la cultura propia y las ajenas. Como bien indica Eduardo J. Ruiz Vieitez (2011: 25), “la competencia intercultural se concreta en tres pasos consecutivos que designamos con los términos descentración, empatía y diálogo/negociación. Dicha actitud nos conduce a adoptar una estrategia casuística, en la que no busquemos soluciones totalizantes, sino parciales, contingentes, flexibles, cambiantes y criticables. La convivencia libre en la multiculturalidad nos tiene que hacer más flexibles, más maleables; nos debe invitar a soportar mejor los cambios de coyuntura o de posiciones”. En definitiva, la complejidad y el diálogo deben asumirse como presupuestos de una nueva epistemología.

En todos estos procesos han de jugar un papel esencial todas las instancias socializadoras que contribuyen a consolidar unos determinados valores y actitudes en las sociedades democráticas (medios de comunicación, redes). Y, por supuesto, hay que subrayar el papel que debe tener el sistema educativo en el fomento de este diálogo intercultural. En este sentido, la tan discutida y “maltratada” asignatura Educación para la Ciudadanía debería haberse convertido en un espacio privilegiado para el entendimiento de lo que implica *tomarse en serio* la igualdad de género y la interculturalidad (Salazar, 2010: 363-444).

6º) El pluralismo genera conflictividad. La democracia no es más que una forma civilizada de resolver los conflictos que genera en la práctica la convivencia no siempre pacífica entre individuos y grupos que se reconocen como libres, iguales y diversos. Por todo ello, es lógico pensar que a medida que aumente la diversidad de nuestras sociedades la conflictividad será mayor. Una conflictividad que no hemos de entender en un sentido negativo, sino como el resultado inevitable de la concurrencia en unas mismas coordenadas espacio-temporales de concepciones vitales y cosmovisiones diversas. Este aumento de la diversidad pone de manifiesto las insuficiencias del sistema jurídico derivado del binomio ley general y abstracta/igualdad formal ante la ley. El resto está en articular nuevos mecanismos de gestión pacífica de los conflictos como pueden ser las técnicas de mediación intercultural, las cuales por ejemplo pueden tener un papel relevante en ámbitos muy concretos como el Derecho de familia. Además, los jueces deberán asumir más protagonismo ya que serán ellos los que tendrán que contextualizar determinadas reivindicaciones o conflictos, lo que debería obligar a que, con carácter previo, tuvieran una sólida formación en materias como diversidad cultural o género.

En esta transformación sería esencial la asunción en lo público de valores y herramientas que tradicionalmente se ha desarrollado en lo privado y que, por tanto, se han considerado como propios de las mujeres. Me refiero a todos los que tienen que ver con el cuidado de los demás, con la ternura, con la empatía, con la solidaridad. Es necesario, pues, fomentar y educar para el correcto ejercicio de lo que se ha llegado a denominar *cuidadanía*, la cual implica “el tránsito hacia una nueva modernidad, una modernidad que se desprenda de dicotomías socialmente estructuradas, de visiones estereotipadas del individuo y de

presunciones discriminatorias, para dar cobijo a nuestra vida real, a la conjunción armónica de nuestra independencia y dependencia en una noción de autonomía humana concebida como interdependencia” (Rodríguez, 2010: 117).

Este reto, que implica revisar en profundidad la masculinidad y el espacio público colonizado por ella, requiere como punto de partida esencial romper con la dicotomía razón/emoción y asumir que somos seres emotivos y no sólo racionales. Ello implica asumir también que son precisamente las emociones las que, además de mostrarnos la vulnerabilidad que a todos nos equipara, contribuyen a crear un “mundo compartido” y generan la empatía y la compasión sin las que finalmente la justicia es imposible (Camps, 2011)<sup>57</sup>.

7º) La diversidad cultural presenta singulares dificultades en aquellos casos en los que la identidad de los individuos y los grupos procede de una determinada cosmovisión religiosa. En estos casos, dada la incisiva presencia de dicha cosmovisión en la ética personal y colectiva, así como en muchos casos su estrecha conexión con las normas particulares de convivencia, se plantean retos singulares para los Estados constitucionales. De hecho, en los últimos años los debates más intensos en torno al multiculturalismo se han planteado en vinculación directa o indirecta con prácticas religiosas de un determinado grupo. Ello ha obligado a reinterpretar un derecho fundamental como es la libertad religiosa y muy especialmente el papel del Estado con respecto a las confesiones religiosas. Una cuestión que cobra un especial interés cuando la analizamos desde la perspectiva de género, ya que en la mayor parte de las confesiones las mujeres son objeto de discriminaciones y exclusiones derivadas de una cultura patriarcal que las hace depositarias del mantenimiento de una determinada moral y de unas arraigadas costumbres<sup>58</sup>. Una posición que, además, tiende a subrayarse en las “lecturas fundamentalistas” de determinadas creencias que, lamentablemente, están creciendo por todo el planeta. De ahí que, tanto desde el punto de vista de la interculturalidad como desde la perspectiva de la igualdad de género, estimo que el Estado laico es la fórmula que mejor garantiza el respeto de libertad, igualdad y pluralismo religioso<sup>59</sup>. Porque, además, no deberíamos olvidar que “las posibilidades de liberación de la mujer están en directa proporción con las posibilidades de secularización de la sociedad” (Balaguer, 2010: 241).

---

<sup>57</sup> En esta línea se manifiesta también Martha C. Nussbaum (2002: 330), cuyo enfoque otorga “un lugar preeminente a la imaginación y a las emociones en la lista de capacidades” y se apoya también metodológicamente en estas facultades: “La imaginación acerca de los componentes necesarios de una vida verdaderamente humana, y las emociones de pérdida y anhelo asociadas a la representación imaginativa de estos bienes centrales desempeñan un papel (apropiadamente restringido) en la creación de principios políticos básicos”.

<sup>58</sup> Juan José Tamayo (2011: 213-216) describe a la perfección los condicionantes que hacen que, con carácter general, las mujeres hayan sido y sean “las grandes olvidadas y las grandes perdedoras” de las confesiones religiosas: a) No son reconocidas como sujetos morales; b) Casi nunca son reconocidas como sujetos religiosos; c) Difícilmente son reconocidas como sujetos teológicos; d) La organización de las religiones se configura, la mayoría de las veces, a nivel patriarcal; e) Las mujeres acceden con dificultad a puestos de responsabilidad en las comunidades religiosas; f) Las religiones legitiman de múltiples formas la exclusión de las mujeres de la esfera pública, de la vida política, de la actividad intelectual y del cambio científico, limitándolas al ámbito doméstico; g) Las religiones aplican la violencia contra las mujeres de distinta forma (física, simbólica, religiosa); h) La mayoría de las religiones niegan a las mujeres el reconocimiento y el ejercicio de los derechos reproductivos y sexuales.

<sup>59</sup> Entiendo por Estado laico el que se mantiene neutral con respecto a las creencias de la ciudadanía – protegiendo por supuesto como un derecho fundamental la libertad religiosa, tanto a nivel individual como colectivo –, al tiempo que es “militante” con el “mínimo común denominador ético” que hace posible la convivencia de los y las diferentes. Estos valores comunes, entendidos desde una concepción “republicana”, deben apoyarse en la dignidad, los derechos y deberes fundamentales y en los principios democráticos de convivencia. De esta manera, el Estado laico es la fórmula institucional y jurídica que mejor garantiza el equilibrio entre los principios de libertad de conciencia, igualdad y pluralismo. De ahí que también sea el más adecuado para una efectiva realización de la igualdad de mujeres y de hombres, principio que debería actuar como fundamento y límite al mismo tiempo de la libertad religiosa. En el caso concreto de nuestro país, entiendo que el modelo establecido por el art. 16 CE, y sobre todo el sistema de relaciones que se ha establecido con la Iglesia Católica, dista de ese horizonte laico y se sitúa más bien en lo que podríamos llamar “confesionalidad encubierta” y que el Tribunal Constitucional ha denominado, de manera más “políticamente correcta”, “laicidad positiva”.

## 7. LA IGUALDAD DE GÉNERO COMO LÍMITE DE LA DIVERSIDAD CULTURAL.

### 7.1. Los derechos humanos como límite del multiculturalismo.

De todos es sabido que, en una sociedad democrática, la teoría de los derechos humanos acaba siendo una teoría de los “límites”. Es decir, una de las cuestiones esenciales radica en delimitar cuándo y por qué nuestras libertades pueden ser limitadas o condicionadas, lo cual normalmente suceden cuando entran en conflicto con la libertad de “otro/a” o con los valores y principios que estimamos irrenunciables. Por ello es obvio que una de las cuestiones más complejas que plantea la atención a la diversidad cultural es el de sus limitaciones.

De entrada, parece que no ofrecería ninguna discusión que los derechos humanos deberían actuar como límite infranqueable de cualquier ejercicio de nuestras libertades, incluida la cultural. El problema está en el concepto de derechos humanos que manejemos y en la lectura que hagamos de la dignidad. Ahora bien, mucho menos incuestionable debería ser la vigencia de la igualdad de género como límite frente al pluralismo cultural. Es decir, si asumimos que uno de los fundamentos de la democracia es la plena igualdad de hombres y mujeres, sería una auténtica paradoja que el sistema admitiera expresiones culturales que atenten contra dicho principio que hemos convenido como irrenunciable. De ahí que defendamos en estas páginas que si el feminismo, entendido como teoría política y jurídica, debe fundamentar las reformas que necesitan las democracias actuales para convertirse en paritarias e interculturales, al tiempo debe sustentar las limitaciones que permitirán precisamente la consolidación y supervivencia del modelo.

Lo explica con rotundidad Alicia H. Puleo (2000: 86): “Si el patriarcado o sistema de género-sexo es un sistema de dominación que ha adoptado distintas formas de organización y diferentes cursos de legitimación a través de la Historia, no es de extrañar que algunos de ellos sean opuestos y hostiles a los intereses emancipatorios de las mujeres concernidos. Por este motivo, un enfoque crítico de género no puede asumir un pluralismo cultural indiscriminado que, desde el relativismo ético considere a las tradiciones como horizontes cerrados que no deben ser juzgados por ningún universalismo. Tal relativismo inhabilita para dirimir conflictos entre identidades opresoras y tentativas de cambio liberador. Si el feminismo – que en tanto producto de la Ilustración nace del impulso de crítico al prejuicio y la tradición – se conserva fiel a su origen, su actual alineamiento con otras minorías en el proyecto multicultural no podrá ser entero y sin reservas. Por el contrario, tendrá que mantenerse alerta frente a posturas suicidas derivadas de uniones acrílicas contra-natura”.

Por ello no estoy totalmente de acuerdo con lo que plantean constitucionalistas como Fernando Rey (2011: 66), que defiende que son lo que él denomina <<valores fríos>> de la democracia – las garantías formales, el cumplimiento de las leyes, etc...- “los que nos permiten a los hombres cultivar nuestros valores y sentimientos cálidos: la amistad, la aplicación vital de nuestras ideas, la convivencia en una sociedad cada vez más compleja, etc”. ¿Es la igualdad de género uno de esos “valores fríos”? ¿Debemos estimarla como condición que hace posible los valores y sentimientos cálidos? Yo creo que, junto a las garantías meramente formales, la igualdad de género debe ser un fundamento irrenunciable desde el que abordar la complejidad creciente de los derechos humanos y los retos de las sociedades multiculturales. Y sin ella no son posibles lo que Rey denomina “valores y sentimientos cálidos”.

Las normas internacionales que se han ocupado de la diversidad cultural también lo han hecho de sus límites, si bien dejando espacios muy amplios para la interpretación. De manera pionera, la Conferencia Mundial de Derechos Humanos celebrada en Viena en junio de 1993 concluyó que el reconocimiento de la pluralidad cultural no puede implicar la

aceptación como moralmente correctas de todas las costumbres, tradiciones principios ni una proclamación acrítica del derecho de los pueblos a la autodeterminación e identidad cultural.

De forma más concreta, el art. 1 de la *Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales de 2005* deja muy claro que “sólo se podrá proteger y promover la diversidad cultural si se garantizan los derechos humanos y las libertades fundamentales como la libertad de expresión, información y comunicación, así como la posibilidad de que las personas escojan sus expresiones culturales”<sup>60</sup> y se insiste en que nadie podrá invocar las disposiciones de la Convención para atentar contra los derechos humanos y las libertades fundamentales, proclamados en la Declaración universal de derechos del hombre y garantizados por el Derecho Internacional, o para limitar su ámbito de aplicación, en la práctica esas limitaciones pueden no resultar tan claras<sup>61</sup>. En un sentido se pronuncia el art. 3.2 de la LO 2/2009, de 11 de diciembre, de reforma de la LO 4/2000 sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social, el cual afirma que «Las normas relativas a los derechos fundamentales de los extranjeros serán interpretadas de conformidad con la Declaración Universal de Derechos Humanos y con los tratados y acuerdos internacionales sobre las mismas materias vigentes en España, *sin que pueda alegarse la profesión de creencias religiosas o convicciones ideológicas o culturales de signo diverso para justificar la realización de actos o conductas contrarios a las mismas.*»

Por otra parte, el art. 16 CE, al señalar los límites de la libertad ideológica y religiosa, remite a un concepto tan complejo y ambiguo como el de “orden público”<sup>62</sup>. Un concepto que la LO 7/1980, de Libertad Religiosa, concreta en “la protección del derecho de los demás al ejercicio de sus libertades públicas y derechos fundamentales, así como la salvaguardia de la seguridad, de la salud y de la moralidad pública” (art. 3.1). Estamos ante un límite necesariamente cambiante, de ahí que el mismo art. 16.3 CE hable expresamente de “orden público protegido por la ley”. Es decir, el legislador habrá de concretar en cada momento histórico qué se entiende por esa “moralidad pública”, o lo que es lo mismo, por “el sistema de valores que cimentan y dan cohesión al orden social en un momento histórico determinado” (STC 66/1995). Unos valores que necesariamente han de ser flexibles en dos sentidos: a) deben adaptarse a las exigencias que en cada momento vaya planteando la sociedad b) no han de identificarse con los de un grupo, cultura o religión, sino que han de ser los propios de “una moral democrática, no confesional, integrada por criterios éticos plenamente aceptados y valores cívicos asumibles” (Barrero, 2007: 208-209).

Por tanto, inicialmente podemos afirmar que la diversidad cultural no puede sobrepasar la barrera marcada por los derechos humanos: “Los derechos humanos son intolerantes con las violaciones de los derechos humanos... El reconocimiento de la otredad de los Otros presupone la intolerancia respecto a aquellos que no reconocen la otredad de los Otros” (Beck, 2008: 185). O, planteado de otra manera, sólo serían aceptables las diferencias que amplían derechos y no las que los vulneran (Cobo, 2011: 49). Partiendo de este principio incontestable es necesario realizar algunas precisiones.

Para empezar, hay un límite que señala la Convención de 2005 sobre el que no deberíamos tener ninguna duda: el derecho a la identidad cultural no puede legitimar ninguna

<sup>60</sup> En un sentido similar se pronunciaba el art. 4 de la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural, aprobada por la Conferencia General de la UNESCO el 2 de noviembre de 2001: “Nadie puede invocar la diversidad cultural para vulnerar los derechos humanos garantizados por el derecho internacional, ni para limitar su alcance”.

<sup>61</sup> Ese límite ha sido reiterado en declaraciones posteriores como por ejemplo en la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO (2005) cuyo art. 12 dispone que “Se debería tener debidamente en cuenta la importancia de la diversidad cultural y del pluralismo. No obstante, estas consideraciones no habrán de invocarse para atentar contra la dignidad, los derechos humanos y las libertades fundamentales o los principios enunciados en la presente Declaración, ni tampoco para limitar su alcance”.

<sup>62</sup> Lo hace también el art. 29 de la Declaración Universal de Derechos del Hombre al señalar los límites en el ejercicio de los derechos, los cuales vienen marcados por “el reconocimiento y el respeto de los derechos y libertades de los demás” así como por “las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática”.

lesión de libertades fundamentales como la libertad de expresión, información y comunicación, así como la posibilidad de que las personas escojan sus expresiones culturales. Es decir, el valor de la diversidad ha de ser inseparable de la libertad cultural. El individuo ha de poder, de una parte, contextualizar culturalmente su personalidad pero también ha de tener la libertad de “cambiar de contexto”, de descubrir otras identidades, de abrirse a otras culturas. De lo contrario, estaríamos contradiciendo la misma esencia de la dignidad del ser humano. De ahí lo peligroso de las posiciones radicalmente comunitaristas que llegan a legitimar eso que Kymlicka ha denominado “restricciones internas”<sup>63</sup> y que no permiten a los sujetos “estrategias de salida” (Bonilla, 2006: 281)<sup>64</sup>. En este sentido, no debemos olvidar que la identidad está más cerca del “descubrimiento” que de la “esencia”<sup>65</sup>. Por lo tanto, “sólo pueden mantenerse aquellas tradiciones y formas de vida que vinculan a sus miembros con tal que se sometan a un examen crítico y dejen a las generaciones futuras la opción de aprender de otras tradiciones o de convertirse a otra cultura y zarpar hacia otras costas” (Habermas: 1999: 210)<sup>66</sup>. Por lo tanto, la protección de la diversidad cultural debe garantizar siempre las libertades de los individuos que forman parte de las culturas y eso supone reconocer su capacidad para “cambiar de piel”<sup>67</sup>.

Esta dimensión de libertad inseparable de la identidad debe estar presente especialmente cuando hablamos de los derechos de las mujeres ya que “las culturas, cuanto más herméticas, homogéneas y acosadas se autoperciben, en la medida en que tienen concepciones fuertemente comunitaristas, suelen ser más coactivas con las mujeres, porque suelen apelar a la tradición como fuente de legitimación y la tradición inevitablemente es sinónimo de subordinación para las mujeres” (Cobo, 2006: 24). Desde este punto de vista, insisto, son preferibles las culturas que han puesto en cuestión los roles estereotipados y subordinados de las mujeres (Amorós, 2007: 263)<sup>68</sup>. Dicho de otra manera, las culturas que permiten y garantizan a las mujeres incluso el que hemos denominado “derecho de salida” o “derecho de desobediencia cultural”, lo cual supone nada más y nada menos que reconocer su

---

<sup>63</sup> Los derechos de las minorías son compatibles con el liberalismo si se dan dos requisitos: la protección de la libertad de los individuos en el seno del grupo y si se promueven relaciones de igualdad (de no dominación) entre los grupos (Kymlicka, 2003: 32)

<sup>64</sup> Hay quienes defienden que esas posiciones “comunitaristas” están ganando terreno en los procesos migratorios actuales. Es el caso por ejemplo de Flores D’Arcais (2009: 99), para el cual la inmigración cada vez está más influida por “una ideología identitaria, alimentada de valores religiosos, dogmatismo religioso, machismo tribal y consiguiente sometimiento de la mujer, persecución de cualquier diversidad o espíritu de autonomía...”

<sup>65</sup> Como bien señala Raúl Fonet-Betancourt (2000), “la cultura de origen no es para una persona su destino inexorable sino su situación histórica original; situación que indudablemente la define como persona perteneciente a un mundo con sus propios códigos sociales, políticos, religiosos, axiológicos, etc.; y que constituyen para ella la “herencia” desde y con la que empieza a ser. La cultura de origen, como situación histórica original, no es, con todo, si no, como decía antes, un *punto de apoyo* para la persona. Es herencia que la *sitúa* en una visión específica de sí misma, de sus relaciones con los otros y con el mundo, pero que no la dispensa de la tarea de tener que hacer su propio camino.”

<sup>66</sup> En definitiva, estamos hablando de lo que Raúl Fonet-Betancourt (1997) denomina “derecho a la desobediencia cultural” o de lo que Viola llama “principio de reversibilidad” (1999: 116)

<sup>67</sup> Por ejemplo, en muchos países islámicos se prohíbe expresamente que un musulmán se convierta a otra religión. Es el caso por ejemplo de Pakistán o Bangladesh. En la Conferencia de la ONU sobre la IV plataforma para la igualdad de la mujer (Pekín, 1995), algunos países islámicos presentaron reservas en los puntos referentes a la libertad religiosa alegando la prohibición expresa de abandonar el Islam vigente en sus ordenamientos (Elósegui, 1998: 301)

<sup>68</sup> Podemos citar como ejemplo de esta limitación algunas de las previsiones contenidas en la Ley balear 12/2006, de 20 de septiembre, para la mujer, la cual prohíbe que en los centros docentes sostenidos con fondos públicos o privados “las desigualdades entre el alumnado sustentadas en creencias, ideologías, tradiciones o prácticas consuetudinarias transmisoras, directa o indirectamente, de una distribución estereotipada de papeles entre los sexos o de una imagen de dominación de un sexo sobre otro en cualquier ámbito de la vida” (art. 13). Además la ley obliga a las Administraciones públicas balears a garantizar “el respeto a los derechos fundamentales de las mujeres por encima de cualquier condición cultural, religiosa o sexual, para impedir que se lleven a cabo prácticas que atenten contra la integridad de niñas y mujeres” (art. 49.4) En un sentido similar se había pronunciado con anterioridad la Ley de Castilla y León 1/2003, de 3 de marzo, para la igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres, la cual obliga a las Administraciones públicas a “garantizar el respeto a los derechos fundamentales de las mujeres por encima de cualquier condición cultural, religiosa o social, impidiendo la realización de prácticas culturales que atenten contra su integridad” (art. 21.8).



autonomía. Porque, como bien nos recuerda Victoria Camps (2011: 231), “ser libre no es sólo poder elegir entre distintas opciones, sino ser capaz de autogobierno. Es decir, ser capaz de labrarse una identidad propia: elegir una forma de vivir y confiar en poder desarrollarla”. Por lo tanto, el límite incuestionable debería situarse en cualquier negación o subordinación de las capacidades humanas esenciales, siguiendo la teoría de Nussbaum, en nombre de los “propósitos orgánicos del todo” (2002: 256).

Como señaló la Resolución del Parlamento Europeo sobre Mujeres y Fundamentalismo de 13 de marzo de 2002, la clave está en el reconocimiento y garantía de que las mujeres tengan la libertad de elegir o no una confesión religiosa y, por ejemplo, de usar los símbolos religiosos que la expresan, “si ellas mismas desean poner de relieve su identidad”. La cuestión más compleja radica, sin embargo, en dos aspectos del ejercicio de la libertad religiosa de las mujeres: 1º) La valoración del sesgo patriarcal que conllevan determinadas prácticas o símbolos; 2º) Si bajo un aparente ejercicio de libertad personal, existen condiciones de tipo cultural-familiar que determinan los comportamientos, las actitudes y hasta la vestimenta de las mujeres. Desde esta consideración, y como oportunamente se plantea Martha C. Nussbaum (2002: 274), “el gobierno no debe dar tratamiento favorable a prácticas que humillan y estigmatizan a individuos con relación a su sexo, especialmente allí donde se está lejos de tener certeza del carácter voluntario de participación de los individuos en tales prácticas.” Por lo tanto, el debate habría que situarlo en torno a dos extremos de difícil conciliación: la autonomía real de las mujeres y la violencia estructural presente en determinados contextos culturales. Porque el verdadero problema no es tanto que una mujer vaya con un velo o con el rostro cubierto, el verdadero problema desde una lógica de derechos humanos radica en la lectura ética que podemos extraer de dicha exigencia y en los condicionantes patriarcales que en ocasiones trata de “velar”, sin mucho éxito, ese trozo de tela que impide que veamos a la mujer (por ejemplo, el control masculino sobre la sexualidad de sus compañeras). Por ello, el debate planteado en los últimos años en torno al uso de esta prenda nos ofrece un magnífico ejemplo para analizar cómo se pretenden obviar los condicionantes de género ante una realidad que pretende enfocarse sólo desde el respeto a la diversidad cultural.

## 7.2. El *hijab*, una cuestión de género.

El intenso debate jurídico generado en los últimos años en varios países europeos en torno al uso del *hijab* se ha movido entre dos posiciones claramente diferenciadas. Por una parte, la que lo valora desde la óptica de la libertad religiosa y que, por tanto, analiza las posibles restricciones a su uso como límite al ejercicio de un derecho fundamental. Por otra, y es la posición que defiende, se analiza dicha prenda desde el contexto patriarcal que la genera y teniendo presente la dimensión de género que implica su uso. Una perspectiva inevitable porque estamos, de entrada, ante un símbolo cuyo uso afecta sólo a las mujeres. Es decir, los hombres no se ven obligados a portarlo ni para ellos supone una señal de adhesión a unas determinadas convicciones<sup>69</sup>. En este sentido, planteo que la óptica para abordar esta cuestión debe ser más “republicana” que “liberal”, que es la que en general ha mantenido la jurisprudencia del TEDH cuando la abordado. De acuerdo con esta posición, el tribunal europeo ha entendido que el velo es contrario a los valores en que se funda el Convenio Europeo de Derechos Humanos<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> En este sentido este tipo de debates siguen corroborando la diferenciación que en determinados contextos culturales sigue habiendo entre “la subjetividad”, reservada a los varones, y “la identidad”, estimada femenina. Mientras que la segunda “connota pasado, determinación adscriptiva”, la subjetividad, “que tiene que ver con la libertad, con lo que hacemos con aquello que nos ha venido dado, connota futuro, proyecto, elección” (Amorós, 2009: 78).

<sup>70</sup> La primera sentencia en que el TEDH se pronunció sobre esta cuestión fue en el caso *Karaduman contra Turquía*, de 3 de mayo de 1993, en el que se consideró que podía limitarse el velo islámico en los centros educativos para evitar presiones de

Esas dos posiciones, que encierran a su vez una determinada concepción de cómo hacer compatibles derechos humanos e igualdad de género, se detectan con claridad entre la doctrina constitucional que se ha ocupado de estos temas. Como ejemplo del primer enfoque, podemos citar a Fernando Rey Martínez (2011: 73-75), que llama la atención sobre varios estereotipos que manejamos sobre las mujeres musulmanas, tales como su visión como “víctimas, cuasi esclavas, por culpa de la religión musulmana” y, en consecuencia, el entendimiento del *hijab* como una manifestación de la discriminación sexual que sufren. El profesor de la Universidad de Valladolid no logra sin embargo salir con éxito de los argumentos a veces enfrentados que utiliza en párrafos como el que sigue: “No niego que en algunos casos, llevar el *hijab* sí pudiera suponer un caso de discriminación de género cuando la menor de edad fuera obligada por su entorno a llevarla. Tampoco niego que personalmente no me gusta el *hijab*, pero prefiero que sean las propias mujeres musulmanas las que, en su caso, decidan libremente llevarlo no. También es verdad que la sola voluntad de la mujer no convierte en válido todo. Una cierta parte del contenido del derecho a no ser discriminado por género es irrenunciable. Las mujeres pueden estar de acuerdo con la propia ablación del clítoris, por ejemplo, y eso no la convierte en un acto válido. Pero en el caso del *hijab*, a diferencia de otras prendas que esconden todo el cuerpo, salvo los ojos, no supone en sí mismo, con carácter objetivo, daño concreto, limitación de movimientos o de oportunidades a las mujeres que lo llevan. El problema está en el significado que se le otorgue y sobre todo, como hemos visto, hay, por lo menos, dudas. En muchos casos, una mirada censora del *hijab* puede esconder racismo, xenofobia e islamofobia (...); en otros, feminismo paternalista; en otros nada de eso resulta difícil discernir. En cualquier caso, retengo que no creo que pueda afirmarse que en todos los casos en los que se lleva el *hijab* se produce una discriminación por razón de género. Hay que admitir, al menos, que resulta extraño proteger a las mujeres que lo llevan de una discriminación de género... ¡producida por ellas mismas!”<sup>71</sup>.

Los errores de partida de estas conclusiones me parecen evidentes. De un lado, entender que la protección de los derechos de las mujeres supone una posición “paternalista” por parte del Estado y no, simplemente, la obvia consecuencia de la sujeción a un mandato tan radical como el que en nuestro país establece el art. 9.2 CE<sup>72</sup>. De otro, entender que “una cierta parte del contenido del derecho a no ser discriminado por género es irrenunciable”, cuando la clave en una sociedad democrática es precisamente entender que nunca, bajo ningún concepto, el contenido del derecho a no ser discriminado por género es

---

los movimientos fundamentalistas sobre las estudiantes que no lo utilizaban. Posteriormente, en su decisión de inadmisión del caso *Dahlab contra Suiza*, de 15 de febrero de 2001, se convalidó la prohibición del velo a una profesora de enseñanza primaria de una escuela pública suiza al entender que constituía un “poderoso símbolo externo” que podría producir efectos proselitistas. En la sentencia dictada en el caso *Leyla Sahin contra Turquía*, de 10 de noviembre de 2005, el TEDH convalida la prohibición de la Universidad de Estambul de acudir a clase las mujeres cubiertas con el velo. Más recientemente, las sentencias dictadas en los casos *Dogru contra Francia* y *Kervanci contra Francia*, ambas de 4 de diciembre de 2008, justifican las restricciones de las autoridades francesas al uso del velo islámico en las escuelas públicas durante la clase de educación física.

<sup>71</sup> En el mismo sentido se pronuncia Juan J. Ruiz Ruiz (2011: 119), el cual concluye que “el principio de igualdad y no discriminación por razón de género no parece que sea el canon interpretativo más adecuado para limitar un derecho fundamental como la libertad religiosa externa, a no ser que deba considerarse que quien porta el velo produce daño o menoscabo a otros bienes o valores constitucionales que resulten indispensables para el propio sujeto”. También hay posiciones que plantean este conflicto de derechos desde la óptica de la discriminación múltiple, por género y por religión, que sufren las chicas musulmanas a las que se les prohíbe el uso del pañuelo (De Lama, 2011: 514).

<sup>72</sup> Frente al reproche de paternalismo, nada mejor que argumentar que “queremos universales que se caracterizan más por facilitar que por tiranizar, que creen espacios para la elección más forzar a la gente para entrar en el modelo total de funcionamiento deseado. Pero, entendido en su mejor forma, el argumento del paternalismo no es un argumento en contra de los universales transculturales, pues en él se trata, en general, del respeto por la dignidad de las personas como agentes de elección propia. Este respeto requiere de nosotros que defendamos de manera universal un amplio rango de libertades, además de sus condiciones materiales, y requiere también que respetemos a las personas como fines separados, de manera que refleje nuestro reconocimiento del hecho empírico de la separación corporal, preguntándonos cómo pueden todas y cada una de las vidas humanas contar con condiciones previas de libertad y de autodeterminación” (Nussbaum, 2002: 98).

irrenunciable<sup>73</sup>. Un principio que no deberíamos debilitar, mucho menos frente a las reacciones que se están produciendo en determinados contextos culturales en los que observamos como las elites masculinas “reifican” aquellas prácticas que mantienen sus privilegios y se empeñan en una “renaturalización” de las mujeres (Cobo, 2011: 177-179).

Desde esta perspectiva, considero que es “irrenunciable” plantear la cuestión del velo islámico como “una cuestión de género”. Es decir, se trata de poner de manifiesto que existe una discriminación por razón de género al imponer a la mujer musulmana unas vestimentas que no se le imponen al hombre musulmán y que evidencia su posición de subordinación<sup>74</sup>: “ello no representa un supuesto paternalismo que victimiza a la mujer musulmana, sino que lo que se pretende es remover y erradicar las causas de una discriminación de género y visualizar el reconocimiento de un derecho, a la igualdad. Lo que subyace como cuestión de fondo que pervive en la actualidad es común a todas las discriminaciones contra las mujeres y es, como se ha dicho, la subordinación y sumisión de las mujeres a cánones y parámetros masculinos heredados de la sociedad del patriarcado y del reparto de roles a partir de la distinción de lo público y lo privado” (Macías, 2011: 146).

Es decir, no es posible valorar una determinada práctica cultural o religiosa aislada del contexto en que se produce y de la comparación con la carga de identidad que asumen otros miembros – en este caso, los varones – de la comunidad. Porque, como bien señala Celia Amorós (2009: 83), “el uso del velo por parte de las mujeres se opone, por una parte a la ausencia de marcas de status en el atuendo en el caso de los varones. Apunta al respeto al varón propio marcando la reserva con respecto a todos los demás varones. Distingue a las mujeres castas de las prostitutas. Y, por supuesto, a las mujeres islámicas con respecto a todas las demás mujeres de otros cultos”.

Por otra parte, y en el caso de mujeres menores de edad, y mucho más en contextos educativos que han sido en los que habitualmente se han presentado conflictos con relación al uso del pañuelo, es fundamental mantener la vigencia de los principios que constituyen la ética cívica que sustenta la democracia. Y, en este sentido, es necesario que la escuela desempeñe un papel fundamental para que las niñas sean informadas y formadas en materia de derechos humanos, de forma que aprenda a identificar las conductas discriminatorias y eso les permita también analizar críticamente la cultura o religión a la que pertenecen<sup>75</sup>. Ahora bien, el compromiso de los poderes públicos democráticos no debería detenerse ahí: “será muy importante garantizar algún tipo de ciclo formativo para adultos en el que este colectivo pueda conocer sus derechos o aprehender correctamente el idioma. Debe entenderse aquí educación en sentido amplio y no circunscribirla a la escuela pues en la sociedad de la información las personas pueden formarse también a través de los medios de comunicación (programas, televisión, publicidad...) o de Internet” (De Lama, 2011: 513).

La clave se halla en dirimir si la mujer en el Islam es libre “para comprender que lo que hace, o si llegara el caso, lo que escoge, puede ser conculcador de sus derechos porque, desde la universalidad de los mismos, no puede optar por no llevar el velo o no bañarse en el mar con ropa sin ir contra la religión. Si una religión o la interpretación que ofrece obliga a la

---

<sup>73</sup> La tolerancia de otras culturas “no debe suponer la renuncia a aquellos valores que consideramos esenciales y que, como tales, han sido positivizados en las declaraciones internacionales de derechos humanos. Pues bien, la igualdad y no discriminación por razón de género es uno de ellos y debemos preservarlo” (Carmona, 2011: 162).

<sup>74</sup> “El estándar usado siempre es el superior, el varonil. Los varones no se han feminizado, sino que las mujeres han adquirido el derecho a llevar, sin esfuerzos morales, prendas antes masculinas (...) Para las mujeres el frente de batalla contra sus derechos individuales han sido los moralistas, y casi nunca las leyes explícitas; los moralistas, situados en la eticidad, en la defensa de la moral y las buenas costumbres, realizan el ataque cuando la eticidad se tambalea; con sólo esto, suelen cumplir su propósito. Hablo de nuestro suelo europeo y de hace bien poco” (Valcárcel, 2009: 304).

<sup>75</sup> En este sentido, me siento muy próximo al posicionamiento de Martha C. Nussbaum (2002: 305), para la que “las escuelas podrían y deberían enseñar la igualdad de mujeres y hombres como ciudadanos, preparando a las niñas para una elección independiente en esta materia, y deberían respaldar a las niñas si quieren quitarse sus pañuelos. Pero no deberían prohibir la práctica”.

mujer, por serlo, a eliminar una parte de sí misma, a convertirse en invisible, a renunciar a su belleza, a la libre disposición de su cuerpo, a su identidad, a su dignidad, entonces no se está, a mi juicio, ante un problema de libertad, sino de igualdad” (Macías, 2011: 151)<sup>76</sup>.

### 7.3. El libre desarrollo de la personalidad de las mujeres.

No obstante lo dicho, también es cierto que hay muchas mujeres musulmanas, especialmente en el ámbito europeo, que usan libremente el pañuelo como una opción mediante la cual defienden su identidad frente a una “cultura occidental” que pretende anularla. Evidentemente la complejidad reside en valorar cuándo este uso responde a una verdadera libertad. Ahora bien, lo que parece incuestionable es que la cuestión del *hijab* nos sitúa ante la perspectiva desde la que sería necesario afrontar las limitaciones de la diversidad cultural basándonos en la dimensión de “género”: el límite innegociable debería estar constituido por la garantía efectiva del “libre desarrollo de la personalidad de las mujeres”<sup>77</sup>. Lo que a su vez implica acabar con las “heterodesignaciones” patriarcales, es decir, con la negación de su individualidad y la sujeción a los parámetros que para ellas definen los hombres<sup>78</sup>.

Por lo tanto, un sistema democrático no debería amparar aquellas expresiones culturales que suponen negación de su “subjetividad”, es decir, de la consideración de las mujeres como sujetos con vida propia, dotadas de libertad de conciencia y de “libertad de agencia”, incluso hasta el extremo de rebelarse contra la identidad heredada. Algo de lo que saben mucho mujeres como Fatema Mernissi (2003: 292), educada en un mundo de fronteras y separaciones entre lo masculino y lo femenino:

*“Los hombres no comprenden a las mujeres, y las mujeres no comprenden a los hombres, y todo empieza cuando se separa a las niñas de los niños en los baños. Entonces, una frontera cósmica divide el planeta en dos. La frontera señala la línea de poder, porque dondequiera que haya una frontera, hay dos clases de criaturas que caminan por la tierra de Alá: de un lado, los poderosos y, de otro, los impotentes (...) Si no puedes salir, estás en el lado de los impotentes”*

En este sentido debemos entender el Informe *Living together* cuando dispone que *“Los iguales derechos de hombres y mujeres, proclamados en el preámbulo de la Carta de Naciones Unidas, no pueden ni deben ser denegados ni ignorados, mucho menos en una sociedad democrática. Bajo ninguna circunstancia la identidad de grupo o religiosa podrá ser invocada para justificar la exclusión de las chicas de cualquier forma de educación que sea equiparable a la de los chicos, como tampoco la exclusión de las mujeres adultas de la normal interacción con la sociedad fuera de sus hogares”*.

Ello no quiere decir que asumamos como única “lectura” correcta del feminismo, y en consecuencia de los derechos de las mujeres, la propia de la sociedad occidental. Con frecuencia se ha discutido que también el movimiento y la teoría feminista se han dejado llevar por una visión excesivamente etnocéntrica – la de la mujer blanca occidental – no

<sup>76</sup> El significado cultural del *hijab* se deduce de la propia etimología de esta palabra: procede de la raíz *hajâba*, que significa <<esconder>>, <<ocultar a la vista>> o incluso <<separar>> (Carmona, 2011: 160).

<sup>77</sup> En estas páginas me refiero sólo y exclusivamente al uso de un símbolo preciso como el “pañuelo” o *hijab*. Las conclusiones serían más radicales y contundentes con respecto al uso de otro tipo de prendas, como el burka, en las que sí es más que evidente su contradicción con la garantía de la dignidad e integridad moral de las mujeres. Por lo tanto, y desde el punto de vista de su regulación jurídica, deben tenerse presente los distintos “grados” en que un comportamiento, actitud o costumbre puede incidir sobre el libre desarrollo de la personalidad de las mujeres.

<sup>78</sup> De manera muy descriptiva, Celia Amorós (2009: 258) define las heterodesignación como “la adjudicación a un conjunto definido de individuos por parte de otro conjunto determinado de una serie de predicaciones que tienen sobre el primero un efecto de estereotipia. Designadores y designados asumen su posición en el orden de las designaciones en función de sus posiciones respectivas de poder. Quienes de autoinstituyen en designadores asumen la posición de sujetos. Así, podríamos afirmar que se es sujeto en la medida misma en que a uno/a le es dado no tener que soportar predicaciones genéricas, al tiempo que las asigna a otros conjuntos”.

teniendo en cuenta la experiencia de mujeres de otros contextos culturales. Es necesario fomentar la relación entre las diferentes comunidades de mujeres, generado una especie de feminismo “transnacional” que ponga al descubierto las injusticias del patriarca y cree redes de solidaridad. No hay que olvidar que “el feminismo es también un internacionalismo y también lo ha sido desde sus orígenes, como aplicador que es de la universalidad ilustrada en su doble vertiente, como panmovimiento y como universalismo político-moral” (Valcárcel, 2009: 326).

Es decir, el mismo recurso a las reivindicaciones feministas, con sus diferentes acentos y matices, debería servir de base para un diálogo intercultural y para la búsqueda de elementos comunes. Este diálogo debería apoyarse, como he apuntado con anterioridad, en las lecturas más emancipatorias y críticas de las culturas (Amorós, 2007:243). Unas lecturas que deberían propiciar la autocrítica y contribuir a poner al descubierto las paradojas de los contextos culturales democráticos<sup>79</sup>.

Y ahí es donde han de jugar un papel esencial las mujeres que, desde diferentes culturas, plantean una mirada “deconstructiva” del orden patriarcal y reivindican su papel como sujetos<sup>80</sup>. De ahí que sea esencial “que a las mujeres se les dé la oportunidad de formular la crítica de sus prácticas desde el interior de su propia tradición, porque ellas tienen el potencial para realizar la crítica social más eficaz y devastadora de las prácticas tradicionales que le son perjudiciales” (Malik, 2011: 129).

El factor de conexión entre millones de mujeres de todo el mundo es precisamente la lucha contra un orden patriarcal que, con diferente intensidad según el contexto, las continúa excluyendo de la plena ciudadanía. Una exclusión que es proporcional a la vigencia de determinadas concepciones culturales que contribuyen a reforzar y mantener el patriarcado. De ahí el peligro que presenta, como he advertido desde el principio, las reivindicaciones multiculturalistas. No debería ofrecernos ninguna duda que:

*“La demanda de respetar la diferencia cultural, por ejemplo, nos puede llevar a pasar por la violación de determinados derechos individuales duramente conseguidos en los dos últimos siglos. Son, sobre todo, los derechos individuales de las mujeres aquellos cuyo estatuto es más vacilante. Y de los primeros, elementales e inalienables, no de los derivados. El derecho a la libertad puede ser interrumpido por varias prácticas matrimoniales o paternas de algunos grupos. El derecho a la integridad física pasa por los mismos avatares. Y otro tanto sucede con derechos más recientes, pero no menos importantes, como la salud, la educación, la libre circulación, etc. Sin contar con el limbo en que nuestras leyes colocan al derecho a la imagen” (Valcárcel, 2009: 302).*

Debemos tener presente que desde muchos Estados y/o comunidades se sigue acudiendo a las especificidades culturales para legitimar la violación de los derechos de las mujeres. De hecho, la mayor parte de las reservas formuladas a la CEDAW – vinculadas muchas de ellas a los derechos y obligaciones de hombres y mujeres en el matrimonio o a los derechos reproductivos de las mujeres – se fundamentan en la defensa de la especificidad

---

<sup>79</sup> Así, por ejemplo, lo han puesto en evidencia las feministas musulmanas frente a las mujeres occidentales. Lo evidencia por ejemplo la famosa sentencia de Fatema Mernissi: “El harén occidental es la talla 38”. Con ella se pone de manifiesto que mientras que los musulmanes segregan a las mujeres recluyéndolas en el espacio, los occidentales lo hacen en el tiempo: “la mujer sólo es bella mientras se mantiene joven y esbelta” (Amorós, 2009: 65)

<sup>80</sup> Juan J. Tamayo (2009: 253-257) propone una “hermenéutica feminista interreligiosa” que parta de una serie de valores presentes en todas las religiones (amor, caridad, libertad, justicia, igualdad de todos los seres humanos) así como de una relativización de la autoridad de los textos sagrados y de una crítica de las imágenes patriarcales de Dios. Una hermenéutica que “sospeche” tanto de los textos originales como de las traducciones, en manos siempre de varones, y que sitúe las instituciones en el contexto histórico en el que surgieron. Todo ello al tiempo que se privilegian los textos que apuestan por la igualdad y una visión liberadora de la vida y que se recupera la memoria de las mujeres y de todos los excluidos.

cultural (Elósegui, 1998: 444)<sup>81</sup>. Es el caso de los pocos países musulmanes que llegaron a ratificarla. Las concepciones *esencialistas* de las culturas supongan un peligro para las mujeres y, en general, para todos los grupos subordinados, y constituyen el principal obstáculo para avanzar en el diálogo intercultural y en la efectiva garantía de los derechos humanos. En todos los países donde se lleva a cabo una lectura “fundamentalista” de su cultura, y muy en especial de la religión, las reivindicaciones feministas se consideran una amenaza y ello provoca, a su vez, que las mujeres vuelvan a ser “estigmatizadas” como principales responsables de una supuesta desintegración cultural (Maquieira, 2006:9 71)<sup>82</sup>.

Por todo ello, la apuesta por sistemas de “pluralismo jurídico” – es decir, en los que se reconozca la vigencia de normas singulares de comunidades así como de los procedimientos particulares de resolución de conflictos – no debe renunciar a la vigencia indiscutible de los derechos fundamentales de las mujeres. En general, y así se desprende del Informe anual 2010-2011 elaborado por la Entidad de Naciones Unidas para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de las Mujeres<sup>83</sup>, dichos sistemas provocan la pervivencia de leyes de familia que no garantizan la igualdad de mujeres y hombres<sup>84</sup>, además de ofrecer obstáculos para la persecución de la violencia de género. Por ello es tan importante insistir en que la diversidad debe tener como límite la garantía de los derechos humanos así como el objetivo de procurar un Derecho de Familia no condicionado por concepciones éticas o religiosas que resulten discriminatorias contra las mujeres<sup>85</sup>. Ello supone tener en cuenta “las conexiones entre tradiciones culturales y privilegios, en la medida en que una gran parte de las tradiciones no son ajenas a los grupos que ejercen el control y el poder en el seno de cada comunidad” (Cobo, 2011: 24). Es decir, no podemos obviar el riesgo que supone para las mujeres su “domesticación” en comunidades controladas por élites masculinas que usan la tradición como herramienta de poder y como freno para cambios sociales que puedan poner en entredicho sus posiciones de privilegio<sup>86</sup>. En estos casos las elites masculinas crean “una <<mujer imaginada>> y soñada por los varones que temen perder su identidad cultural y sus privilegios patriarcales, que no es otra cosa que una suerte de servidumbre cultural” (Cobo, 2011: 80).

Este límite deja pues muy clara la intolerancia con respecto a las costumbres o prácticas culturales que atenten contra la dignidad de las mujeres. Unas costumbres que aún presentan un singular arraigo en muchos países del mundo islámico y que van desde un Derecho de familia apoyado en la subordinación al varón a las limitaciones del acceso de las mujeres a la vida pública<sup>87</sup>, pasando por prácticas que suponen un trato físico y moral

---

<sup>81</sup> En concreto, uno de los artículos al que se formularon más reservas fue el art. 16 CEDAW, el cual obliga a los Estados a adoptar “las medidas necesarias para eliminar la discriminación de cualquier tema relacionado con el matrimonio y las relaciones familiares”.

<sup>82</sup> Esta potencialidad del feminismo provoca que viva “bajo la eterna sospecha de romper órdenes y estados naturales de las cosas, de lateras estructuras sociales y órdenes familiares. Y, por supuesto, de debilitar jerarquías y órdenes familiares” (Cobo, 2011: 70).

<sup>83</sup> El Informe se puede consultar en la página web de esta entidad: [www.unwomen.org](http://www.unwomen.org) (consulta: 29-X-2012)

<sup>84</sup> “El derecho de familia y de la personalidad es el ámbito en el que deben analizarse con mayor cuidado las propuestas de reconocimiento” (Mestre, 2010: 37).

<sup>85</sup> En este sentido, merecen destacarse las argumentaciones de Martha C. Nussbaum basadas en la concepción de la familia como una creación “política” y en la que por tanto deben intervenir los poderes públicos para garantizar “la protección de la dignidad, la integridad y el bienestar de cada ciudadano” (Nussbaum, 2002: 363).

<sup>86</sup> Baste como ejemplo la terrible noticia difundida en marzo de 2012 del suicidio de una menor marroquí tras ser obligada a casarse con su violador. El art. 475 del Código Penal marroquí permite al agresor o violador de una menor casarse con su víctima y así evitar la cárcel. Los padres de la chica dieron su consentimiento y un juez de Larache autorizó el matrimonio de la menor como lo requiere la Moudawana, el código de familia que fue reformado en 2004 pero sin llegar a la plena equiparación jurídica entre mujeres y hombres.

<sup>87</sup> Incluso cuando en países como en Marruecos se han llevado a cabo reformas importantes en materia de Derecho de Familia, perduran las resistencias a modificar unas reglas patriarcales. Así, la reforma del Código de Familia promulgada en febrero de 2004 mantuvo instituciones como la poligamia o el repudio, si bien sometidas a ciertos límites, así como el sistema de herencia discriminatorio hacia las mujeres (Alami Mchichi, 2010: 67). Ahora bien, en otros aspectos, como por ejemplo la disolución del matrimonio sí que han introducido cambios favorables a la igualdad de los cónyuges, como por ejemplo la

degradante, como puede ser la mutilación genital<sup>88</sup>. El art. 5 CEDAW realizó en este sentido un llamamiento a los Estados para que adoptaran todas las medidas necesarias para eliminar los prejuicios y las prácticas consuetudinarias y de cualquier otra índole que estén basadas en la idea de inferioridad o superioridad de cualquiera de los sexos o en funciones estereotipadas de los hombres y las mujeres<sup>89</sup>. Casi dos décadas después, en la Declaración y Programa de Acción de Viena, elaborado en la Conferencia de Derechos del hombre de 1993, se acordó que : “La Conferencia mundial sobre los derechos del hombre subraya, en particular, que importa empeñarse en eliminar la violencia a la que están expuestas las mujeres en la vida pública y privada, todas las formas de violencia sexual, de explotación y de trata de las que son víctimas, así como de los prejuicios de los que son objeto en la administración de justicia, y de terminar con las contradicciones que pueden existir entre los derechos de las mujeres y los efectos perjudiciales de ciertas prácticas culturales y consuetudinarias, de los prejuicios culturales y del extremismo religioso”<sup>90</sup>.

Frente a cuestiones que nos pueden plantear un cierto debate desde el punto de vista jurídico, no cabe duda que otras no admiten dudas. Es decir, el límite de la igualdad de derechos y la protección de la dignidad de las mujeres debe ser inflexible por ejemplo frente a las normas de Derecho Privado que no garanticen esos mínimos (la poligamia, el repudio) y no digamos frente a prácticas que suponen un claro atentado contra la integridad física y moral de las mujeres. Es el caso de la ablación genital que fue introducida en nuestro Código Penal a través de la reforma llevada a cabo por la L. O. 11/2003, de 29 septiembre, que modifica el art. 149 CP, el cual dispone que: “1. El que causara a otro, por cualquier medio o procedimiento, la pérdida o la inutilidad de un órgano o miembro principal, o de un sentido, la impotencia, la esterilidad, una grave deformidad, o una grave enfermedad somática o psíquica, será castigado con la pena de prisión de seis a 12 años. 2. El que causara a otro una mutilación genital en cualquiera de sus manifestaciones será castigado con la pena de prisión de seis a 12 años. Si la víctima fuera menor o incapaz, será aplicable la pena de inhabilitación especial para el ejercicio de la patria potestad, tutela, curatela, guarda o acogimiento por tiempo de cuatro a 10 años, si el juez lo estima adecuado al interés del menor o incapaz”. A esta reforma hay que añadir la que se llevó a cabo por la L. O. 3/2005, de 8 de julio, en la Ley

---

introducción de dos nuevas formas que permiten a cualquiera de los esposos dirigirse a la autoridad judicial para solicitar la extinción del matrimonio y cuando se solicita de mutuo acuerdo (Esteban de la Rosa y Saghir, 2011: 161-168).

<sup>88</sup> Creo oportuno realizar dos puntualizaciones para evitar errores muy habituales cuando se habla de estas cuestiones. Por un lado, no podemos generalizar y afirmar que estas costumbres se mantienen en todos y cada uno de los países de mayoría islámica. Los matices entre unos y otros son numerosos, aunque sí es cierto que es en ese contexto donde es más habitual la pervivencia de normas y costumbres lesivas de los derechos de las mujeres. Por otra, muchas de esas prácticas no son consecuencia directa de una determinada fe religiosa sino de interpretaciones “políticas” que han acabado por convertirla en norma comunitaria.

<sup>89</sup> Como la mutilación genital afecta básicamente a menores hay que tener presentes otras previsiones de Derecho Internacional como las contenidas en la Declaración de Naciones Unidas sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones (1981), que establece en su art. 5.5 que: “la práctica de la religión o convicciones en las que se educa a un niño no deberá perjudicar su salud física o mental ni su desarrollo integral”. Por otra parte, el art. 19 de la Convención sobre los derechos del niño (1989), que obliga a los Estados Parte a adoptar las medidas apropiadas para proteger al niño contra toda forma de perjuicio o abuso físico o mental, descuido o trato negligente, malos tratos o explotación, incluido el abuso sexual, mientras el niño se encuentre bajo la custodia de los padres, de un representante legal o de cualquier otra persona que lo tenga a su cargo. De manera más específica, el art. 24.3 dispone: “Los Estados Partes adoptarán todas las medidas eficaces y apropiadas posibles para abolir las prácticas tradicionales que sean perjudiciales para la salud de los niños”

<sup>90</sup> Mucho más cautelosa, debido al temor de las reservas que muchos países podían formular, se mostró la IV Conferencia Mundial de la ONU sobre la mujer (Pekín, 1995) en la que el párrafo 9 de su documento final señala que “La aplicación de esta Plataforma de Acción incluyendo las leyes nacionales y la formulación de estrategias, políticas y programas y el desarrollo de las prioridades, es responsabilidad soberana de cada Estado, en conformidad con los derechos humanos y las libertades fundamentales, y la importancia y el pleno respeto por los diversos valores éticos y religiosos, y al trasfondo cultural de su población y las convicciones filosóficas de los individuos y de sus comunidades debe contribuir al pleno disfrute por parte de las mujeres de los derechos humanos en orden a lograr la igualdad, el desarrollo y la paz”.

Orgánica del Poder Judicial, para perseguir extraterritorialmente la práctica de la mutilación genital femenina (nuevo apartado g del art. 23.4 LOPJ)<sup>91</sup>.

Desde esta posición también deberíamos ser críticos con nuestra propia cultura, la cual sigue siendo deudora de un modelo en el que sólo el hombre podía ser ciudadano y tener autonomía moral. Es decir, también en el ámbito occidental las mujeres durante siglos, y muy especialmente las pertenecientes a contextos católicos, se consideraban adscritas a una identidad “precívica” y condenadas a la heteronomía moral. Eran ellas las sujetas al “deber de identidad” mientras que nosotros disfrutábamos del “derecho a la subjetividad” (Amorós, 2007: 229).

También hasta hace relativamente poco tiempo eran frecuentes las imágenes de mujeres con la cabeza tapada con un velo en determinadas ceremonias católicas, por no hablar del prototipo de vestimenta femenina en el matrimonio en el que todos los elementos – el color blanco, el velo, las flores – incidían, e inciden todavía al menos desde el punto de vista meramente formal, en una determinada posición moral de la esposa. Por lo tanto, que la cultura que en este sentido esté libre de pecado que tire la primera piedra, porque en la mayoría de ellas les ha correspondido a las mujeres “la reproducción cultural de la comunidad, del grupo étnico o de la nación”. Ellas han sido y continúan siéndolo en gran medida las “responsables del honor de la colectividad”, por ello se prescriben para ellas espacios y comportamientos apropiados junto al uso de determinadas formas de vestir que marcan los límites simbólicos de los grupos: “A través de estos modos *correctos* en el vestir, los gestos y las conductas, las mujeres y las niñas se convierten en la personificación visible de los códigos culturales de su comunidad y ellas mismas en símbolos de lo auténtico propio frente a lo ajeno. Muchas mujeres son torturadas o asesinadas por sus parientes cuando sus comportamientos son considerados una vergüenza o deshonor para sus familias y comunidades. Una situación que se agudiza cuando el modelo de Estado y las identidades de las comunidades se vinculan a la religión, sacralizando así el patriarcado y retroalimentando las diversas formas de legitimación de la desigualdad” (Maquieira, 2006: 75).

#### 7.4. Los velos occidentales.

La garantía de los derechos humanos de las mujeres nos plantea dos ideas que hemos de tener presentes en el siempre difícil equilibrio entre universalismo y particularismo:

1ª) Las culturas no son realidades estáticas ni puras sino que, al contrario, están hechas sobre el mestizaje y el “contagio”;

2ª) El diálogo intercultural, y por tanto la convivencia pacífica, sólo es posible si la diversidad cultural se somete a límites, marcados por los derechos humanos y, muy especialmente, por los derechos de las mujeres y las niñas<sup>92</sup>.

Ahora bien, el límite de los derechos humanos abre el debate en torno a su definición. Es evidente que cuando desde el Derecho Internacional o desde el Derecho Constitucional se invocan los derechos humanos como legitimadores de un sistema político y, por lo tanto, como principios éticos que limitan las libertades y el pluralismo, entendemos esos derechos desde una lógica occidental. Desde la supremacía de los principios ilustrados que antes comentábamos, ese entendimiento de los derechos humanos ha llevado a excluir cualquier lectura que desde los mismos pueda hacerse desde otros contextos valorativos. Y es obvio que tanto la Declaración Universal de 1948 como el resto de tratados y convenios internacionales que han ido concretándola responden a una visión etnocéntrica de la dignidad. Una visión

<sup>91</sup> Debemos recordar que hasta el 26 de noviembre de 2012 la Asamblea General de Naciones Unidas no dictó una Resolución contra la mutilación genital femenina.

<sup>92</sup> Aunque, tampoco hemos de ser ingenuos, “no cabe esperar que recurriendo a los derechos fundamentales se pueda solucionar armónicamente el conjunto de conflictos religiosos y culturales” (Grimm, 2007: 69).



que, no sin algunas reservas, podemos admitir como la más depurada a la que hemos llegado a través de una larga historia de luchas y conquistas. Ahora bien, ello no nos debería hacer olvidar dos parámetros fundamentales en una lectura constitucionalmente adecuada de la diversidad cultural. En primer lugar, todos los fenómenos que están cuestionando algunos de los fundamentos del constitucionalismo clásico, y que venimos comentando en estas páginas, deberían propiciar un análisis más crítico de la propia idea de “derechos humanos” que hemos ido construyendo en Occidente. El contacto con otras culturas debería servirnos para poner en cuestión la nuestra. Es decir, nuestra propia cultura democrática y de los derechos humanos es también perfectible ya que también está llena de prácticas criticables, limitaciones que dudosamente respetan las libertades fundamentales y realidades que ponen en entredicho las proclamaciones constitucionales. No hay que olvidar que, como bien ha subrayado Sophie Bessis (2002: 19), “la paradoja de Occidente reside en su facultad de producir universales, elevarlos al rango de lo absoluto, violar con un fascinante espíritu sistemático los principios que de ellos derivan, y elaborar justificaciones teóricas de estas violaciones”<sup>93</sup>. Por ello, uno de los principales retos de las sociedades democráticas es “renunciar a cualquier dogmatismo estático, al inmovilismo referencial o axiológico, y ello en pos de un equilibrio inestable y cuestionable de acomodos recíprocos, seguramente injustos y socialmente imperfectos, pero difícilmente mejorables en las condiciones actuales” (Ruiz Vieyetez, 2011: 44).

En este sentido, hemos de tener presente cómo la diversidad creciente de nuestras sociedades está sometiendo a un *test de coherencia* a nuestros sistemas de libertades. Es el caso de muchos de los debates originados en la actualidad en torno a la libertad religiosa. Llama la atención las situaciones paradójicas que se viven en países como España donde la Iglesia Católica sigue teniendo una relación privilegiada con el Estado, y de hecho trata de influir constantemente en las opciones políticas de los ciudadanos, y donde al mismo tiempo se cuestionan las posiciones del Islam desde el punto de vista de la confusión que en éste se produce entre las leyes civiles y las religiosas. En este sentido, y como bien señala Celia Amorós (2007: 234), “debemos *criticar* el velo de las musulmanas y, a la recíproca, dejar que ellas *destapen* todas nuestras zonas de vulnerabilidad, todas las incoherencias que sufrimos y de las que, en alguna medida, somos o hemos sido cómplices”. De esta manera, volvemos al punto de partida: “los asuntos de género son más que meros asuntos de género: son auténticos test sociales para el grado de democracia alcanzado por los sistemas sociales” (García de León, 2011: 107).

Recordemos, por ejemplo, que el art. 6 de la LO 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa, reconoce la autonomía de las iglesias y confesiones, desde el punto de vista de sus normas de organización, régimen interno y régimen de su personal, pero siempre dentro “del respeto de los derechos y libertades reconocidos por la Constitución, y en especial de los de libertad, igualdad y no discriminación”. Es obvio que la Iglesia Católica rebasa este límite y en ningún momento se ha cuestionado su estructura y organización interna. Al contrario, el Estado, en virtud del art. 16.3 y de los Acuerdos con la Santa Sede de 1979, sigue manteniendo una relación privilegiada con ella. Ante esta situación, y teniendo muy presente el valladar infranqueable de la igualdad de género, deberíamos cuestionarnos hasta qué punto unos poderes públicos democráticos están obligados a colaborar, e incluso a apoyar económicamente, a un grupo o colectivo que discrimina internamente a las mujeres. Se trata de una evidente contradicción con los principios esenciales del sistema que, sin embargo, de momento, nadie ha planteado. Estimo, sin embargo, que el principio de igualdad de género debería ser un principio mínimo incuestionable en la relación que los poderes públicos democráticos mantengan no sólo con las confesiones religiosas sino con cualquier colectivo o grupo. Lo contrario supondría una traición a una de las esencias del sistema, lo cual a largo

---

<sup>93</sup> Además, “la superioridad de Occidente que produce excluyentemente al <<otro>> está atravesada por una ideología de la superioridad masculina” (Cobo, 2011: 30).

plazo equivale prácticamente a su suicidio<sup>94</sup>. Bastaría, en todo caso, con hacer efectiva la literalidad de los artículos 4 y 15 de la LO 3/2007, los cuales establecen que “la igualdad de trato y de oportunidades entre mujeres y hombres es un principio transversal del ordenamiento jurídico y, como tal, se integrará y observará en la interpretación y aplicación de las normas jurídicas”, así como que “informará, con carácter transversal, la actuación de los Poderes Públicos”. Es decir, “las Administraciones públicas lo integrarán, de forma activa, en la adopción y ejecución de sus disposiciones normativas, en la definición y presupuestación de políticas públicas en todos los ámbitos y en el desarrollo del conjunto de todas sus actividades”.

Estas referencias nos demuestran la necesidad de que muy singularmente las confesiones religiosas hagan un esfuerzo de adaptación a las exigencias democráticas, superando las estructuras estamentales y las organizaciones jerárquico-patriarcales. En esta labor será esencial el destierro de las lecturas fundamentalistas y el encuentro entre las “vetas ilustradas” es posible encontrar en cualquier cultura<sup>95</sup>. En la realización de este objetivo han de tener un papel clave las mujeres que dentro de sus culturas han puesto en cuestión su rol tradicional y la lectura patriarcal de las normas morales que las discriminan. De esta manera, por ejemplo, deberían tener un singular protagonismo en estos procesos las mujeres que podemos encuadrar dentro de lo que se ha denominado “feminismo islámico”<sup>96</sup>. Así lo reconoció la Resolución del Parlamento Europeo sobre Mujeres y Fundamentalismo al subrayar “el potencial diferenciador de muchas jóvenes islamistas, urbanas y educadas en universidades, que están transformando su propio papel en la sociedad y su espacio de actuación, compaginando actitudes feministas con sus religiones”<sup>97</sup>.

Como ejemplo de esta labor crítica, y en muchos casos autocrítica, que es necesario realizar de nuestras propias culturas y tradiciones, cabe destacar las aportaciones que en los últimos años están realizando teólogas feministas dentro del cristianismo, en cuanto que son mujeres que, desde dentro, están contestando “los estereotipos que la tradición cristiana ha establecido en lo masculino y lo femenino” (Tamayo, 2011: 231)<sup>98</sup>. Ellas constituyen sin duda una vía esencial para la superación de la herencia patriarcal presente en el cristianismo, así como para establecer canales de comunicación con mujeres que, desde otras culturas o religiones, están comprometidas en la misma lucha<sup>99</sup>.

Esta mirada crítica sobre nuestra teoría de los “derechos humanos” también nos debería llevar a incorporar a la misma otras categorías que enriquezcan y complementen la falsa universalidad que implica entender los derechos desde una racionalidad exclusivamente occidental. La verdadera universalidad de los derechos ha de ser intercultural. Deberíamos incorporar dimensiones de la dignidad que encontramos en declaraciones de derechos surgidas en otros contextos culturales. Basta con repasar textos como la Convención interamericana de 1969, la Carta africana sobre Derechos Humanos y de los Pueblos (Nairobi,

<sup>94</sup> Por ello, y si bien estoy de acuerdo con los planteamientos que entienden que “los poderes públicos de una sociedad democrática no deben entrar a valorar la legitimidad de las creencias religiosas” (Ruiz Vieyetz, 2011: 40), estimo que cuestión distinta es la articulación jurídica de las relaciones de colaboración que dichos poderes mantienen con las confesiones. En dicha articulación jurídica, los poderes públicos democráticos deberán estar sujetos a los principios y valores superiores del ordenamiento jurídico, a lo que están obligados por el art. 9.1 CE. Lo contrario supondría una ruptura con el sistema.

<sup>95</sup> Celia Amorós (2009: 230) define las “vetas de Ilustración” como “los procesos crítico-reflexivos de orientación emancipatoria que han tenido lugar en otras culturas”.

<sup>96</sup> Véanse por ejemplo los ejemplos concretos que comenta Juan José Tamayo (2009: 243-252) o las propuestas “ilustradas” que analiza Celia Amorós (2009).

<sup>97</sup> Nos puede servir de ejemplo significativo el movimiento “*Ni putas ni sumisas*” liderado por Fadela Amara (2004), surgido en 2002 como reacción frente a la violencia sufrida por mujeres islámicas en determinados barrios parisinos.

<sup>98</sup> Véase como ejemplo de este movimiento la Escuela feminista de Teólogas de Andalucía ([www.efeta.org](http://www.efeta.org)).

<sup>99</sup> Como bien apunta Martha C. Nussbaum (2002: 244), “un error pragmático afín en que cae el humanista secular es no procurar establecer alianzas con las fuerzas feministas dentro de cada tradición religiosa. Las tradiciones religiosas han sido, efectivamente, poderosas fuentes de opresión para las mujeres, pero fueron también poderosas fuentes de protección para los derechos humanos, de compromiso con la justicia y de energía para el cambio social”.

1981) o las Declaraciones de Bangkok de 1993. En ellos se destacan aspectos para nosotros prácticamente inéditos como la dimensión colectiva de los derechos, la conexión de estos con los deberes que implica la pertenencia a la comunidad o la importancia que se le concede a la protección del entorno natural. Lo que no podemos tolerar es que, con palabras de Sophie Bessis (2002: 230), Occidente siga teniendo “el privilegio de distribuir los títulos de acceso a la verdadera humanidad”.

## 8. CONCLUSIONES: LAS CLAVES CONSTITUCIONALES PARA UNA DEMOCRACIA PARITARIA E INTERCULTURAL

1ª) La consolidación de una democracia intercultural supone un reto desde el punto de vista del equilibrio entre los tres principios básicos de la democracia: *la libertad, la igualdad y el pluralismo*. A su vez, implica apurar al máximo las posibilidades que encierra la interpretación conjunta de las dimensiones formal y material de la igualdad, hasta llegar a la plena garantía de la misma como “*reconocimiento de las diferencias*”<sup>100</sup>. Es decir, la plena vigencia de la igualdad debe suponer no sólo la prohibición de las discriminaciones por circunstancias personales o sociales sino también el reconocimiento de las características que nos hacen singulares. Se trata, en definitiva, de que todos los ciudadanos y todas las ciudadanas reivindiquen lo que Joaquín Herrera (2005, 95) denominó “*derecho a la polifonía*, desde el que se reconozca la existencia de múltiples puntos de vista y se proporcionen recursos para lograr una situación comunicativa plural e interconectada”. Ello implica incluir “la perspectiva de las vidas que han sido sistemáticamente oprimidas, explotadas y dominadas” (Nicolás, 2009: 43) y romper una construcción de la alteridad apoyada en una alteridad androcéntrica y sexista (Rodríguez Luna, 1999: 67).

2ª) La *igualdad de género* debe convertirse en un principio transversal a todo el ordenamiento y a todas las políticas públicas, de forma que actúe no sólo como fundamento de cualquier medida que incida en el ejercicio de los derechos fundamentales sino también como límite infranqueable de los mismos. En consecuencia, los derechos culturales, o los derivados de la libertad religiosa, deberían tener la igualdad de género como frontera. De esta manera, la democracia intercultural ha de ser necesariamente *paritaria*, entendida no sólo en el sentido meramente cuantitativo sino en el cualitativo que hemos defendido en las páginas anteriores. Es decir, concebida como un nuevo “pacto social” que parta de la revisión del concepto de ciudadanía, de las relaciones entre lo público y lo privado y, en general, de la construcción patriarcal de “lo masculino” y “lo femenino”. En dicho proyecto ha de ser un objetivo prioritario “visibilizar y discutir <<la sobrecarga de identidad de las mujeres>>” (Amorós, 2009: 106). De ahí la necesidad de contar no sólo con la fuerza transformadora del feminismo, en cuanto movimiento pacífico y reivindicativo de igualdad y reconocimiento, sino también como teoría política que nos suministra conceptos y paradigmas con los que diseñar un nuevo “pacto social”.

3ª) El reconocimiento de los derechos de tipo cultural debe apoyarse en el que, a su vez, constituye el fundamento ético-jurídico de todo el sistema de derechos fundamentales. Es decir, el respeto a *la dignidad, al libre desarrollo de la personalidad y a los derechos de los demás*, tal y como proclama el art. 10.1 CE. Estos deben ser los pilares de una *ética cívica* que permita la convivencia de cosmovisiones diferentes, a partir de una concepción republicana del espacio público y de la asunción del *laicismo* como marco de relación del Estado con las confesiones religiosas. Como plantea Victoria Camps (2007:9), dicha “ética de mínimos” ha de entenderse como “conjunto de principios y valores morales que pudieran

---

<sup>100</sup> Un sector de la doctrina usa el concepto de “igualdad compleja”, el cual “permite cuestionar los fundamentos de nuestro sistema social, transformar nuestra estructura jurídica con el fin de reconstruir los derechos desde las necesidades de mujeres y hombres” (Bodelón, 1999: 111-112).

compartir las <<éticas de máximos>>, esas éticas que proporcionan ofertas de vida feliz, de vida en plenitud, en las sociedades moralmente pluralistas”. A su vez, esa ética común debe actuar como límite de la diversidad cultural y religiosa. De manera más específica, la protección de *los derechos de las mujeres* – es decir, de su dignidad y libre desarrollo de la personalidad – deben convertirse en *test* de la compatibilidad democrática de las identidades culturales (y religiosas). En este sentido, deberíamos tener presente que “el feminismo es, por descontado y por su raíz ilustrada, un universalismo y un adherente a la idea de derechos individuales. Por tales rasgos, resulta disolvente para la eticidad y, es más, ha contribuido como nadie ha disolverla” (Valcárcel, 2009: 299).

4º) La consolidación de la democracia intercultural ha de tener un aliado esencial en la *escuela pública*, ámbito en el que los individuos deben ser educados tanto en los “valores comunes” como en los “diferenciales”. Es decir, debe formar parte de la “educación para la ciudadanía” la socialización en los principios y valores que hacen posible la convivencia pacífica de todos y de todas, pero también es preciso incluir el conocimiento de la diversidad cultural y religiosa de nuestras sociedades. Es decir, la escuela ha de jugar un papel esencial en la adquisición de las que podríamos llamar “competencias interculturales”. En este sentido, debemos recordar cómo el art. 27.2 CE establece como fines del sistema educativo “el pleno desarrollo de la personalidad humana en el respeto a los principios democráticos de convivencia y a los derechos y libertades fundamentales”. El dictado de este artículo debe hacerse también desde una perspectiva de género, en un doble sentido: la igualdad de mujeres y hombres debe formar parte del currículo de todos los niveles educativos, al tiempo que el sistema educativo juega un papel esencial en el desarrollo de las potencialidades y capacidades de todos los niños y de todas las niñas, de manera singular en el caso de aquellas que pertenecen a contextos culturales donde están discriminadas<sup>101</sup>. La educación ha de ser la llave para que puedan desarrollar libremente su personalidad y así, desde esa autonomía<sup>102</sup>, ser dueñas de su destino, incluso en ocasiones en rebelión frente a la cultura familiar o heredada<sup>103</sup>. En conclusión, el objetivo principal de la escuela democrática debe ser terminar con todas las heterodesignaciones – de manera transversal, las que afectan a las mujeres, pero también con las que sufren grupos o colectivos por circunstancias personales, sociales o culturales – y ofrecer al individuo las herramientas necesarias para convertirse en “sujeto”, es decir, en persona que “se administra sus predicados” (Amorós, 2009: 258).

5º) Junto al papel irrenunciable de la escuela pública en el fomento de las que hemos denominado *competencias interculturales*, así como en el aprendizaje y valoración de la igualdad de género como categoría analítica y como principio transversal a todas las materias, deberíamos tener presente el papel de otros *muchos actores*. Siguiendo las conclusiones del informe *Living together*, junto a los educadores es esencial el papel a desempeñar por los medios de comunicación, por la sociedad civil (en especial, por los distintos grupos y colectivos que han de fomentar la comunicación horizontal), las Iglesias y grupos religiosos,

---

<sup>101</sup> Debemos recordar que el art. 23 LO 3/2007 establece que “el sistema educativo incluirá entre sus fines la educación en el respeto de los derechos y libertades fundamentales y en la igualdad de derechos y oportunidades entre mujeres hombres” y que “el sistema educativo incluirá, dentro de sus principios de calidad, la eliminación de los obstáculos que dificulten la igualdad efectiva entre mujeres y hombres, y el fomento de la igualdad plena entre unas y otros”.

<sup>102</sup> El principio de autonomía implica: 1º) no forzar, no dominar; 2º) La existencia de una igualdad real, esto es, de no subordinación; 3º) la posibilidad de poder renunciar, cambiar o modificar esta situación (García Añón, 2010: 683)

<sup>103</sup> En este sentido cabe recordar los planteamientos pedagógicos realizados por R. Tagore con relación a las mujeres, ya que éste era especialmente sensible ante la carga desigual que suponían estas tradiciones para las mujeres. Como bien analiza Martha Nussbaum (2010, 103-104), “la mayoría de los personajes que indagan y hacen preguntas en sus relatos y en sus obras teatrales son mujeres, pues la insatisfacción con aquello que les ha tocado en suerte las incita a reflexionar y a desafiar las tradiciones. En su obra de teatro-danza titulada *Tasher Desh (El reino de los naipes)*, todos los habitantes del reino actúan como robots que llevan una vida bidimensional determinada por lo que significa el naipe que tienen puesto, hasta que las mujeres empiezan a reflexionar y a cuestionar lo que sucede. Así, lo que le da forma al socratismo de Tagore, al igual que a su coreografía, es la defensa apasionada de la atribución de poder social a las mujeres, acompañada por sus malas experiencias en las escuelas tradicionales”.

los personajes públicos y celebridades que actúan como modelos sociales, los empresarios y los sindicatos, los Estados y, por supuesto, la comunidad internacional. Porque no deberíamos olvidar que el reto más ambicioso consiste en transformar las relaciones internacionales de manera que progresivamente se vaya sustituyendo la dialéctica amigo/enemigo por una lógica basada también en el diálogo y la gestión pacífica de los conflictos<sup>104</sup>. Desde este punto de vista, un objetivo prioritario debe ser acabar con la *violencia estructural y simbólica* que siguen sufriendo las mujeres en todas las partes del mundo. Ese debería ser un reto de la democracia, porque “en una democracia las mujeres no deberían vivir atemorizadas” (Valcárcel, 2009: 328).

6º) Las *ciudades* constituyen un espacio privilegiado para la democracia intercultural, en cuanto que son el ámbito en el que los individuos y los grupos en que se integran llevan a cabo su vida cotidiana, en el que se producen las principales interacciones y también los potenciales conflictos<sup>105</sup>. La democracia local constituye una de las esperanzas de unos sistemas que atraviesan una profunda crisis de legitimidad en cuanto que en ella y desde ella se deben y pueden potenciar tres aspectos interrelacionados: *participación, igualdad, diversidad*. Para ello habría que partir del propio diseño urbanístico de nuestras ciudades, para hacerlo compatible con una efectiva realización de los principios de igualdad de género e interculturalidad<sup>106</sup>, y continuar hasta el mismo diseño institucional de los gobiernos locales, pasando por cuestiones tan importantes en la vida de los individuos como la misma organización temporal de nuestros espacios de convivencia. El ámbito local es el perfecto “laboratorio” para ensayar y desarrollar fórmulas de ciudadanía que permitan la superación de los estrechos márgenes del tradicional Estado nacional, empezando por el reconocimiento del sufragio a las personas extranjeras residentes y continuando con la multiplicación de oportunidades para el intercambio y el empoderamiento. En esta línea uno de los retos más urgentes es evitar la “etnificación de los espacios” (Innerarity, 2006: 16), es decir, el hecho de que cada grupo humano – habitualmente condicionado por factores socio-económicos – ocupe un territorio diferenciado. Esta fragmentación dificulta la armonía social, al tiempo que convierte las ciudades en una especie de mosaico en el que es muy complicado establecer redes y espacios de encuentro.

7º) Todo lo anterior debe estar presidido por la asunción de lo que podemos denominar “*multiculturalismo crítico*”. Es decir, no se trata de asumir de manera acrítica todas las identidades culturales, como tampoco de imponer una determinada cultura como superior a las demás. Dicho de otra manera, se trata de superar tanto las posiciones “asimilacionistas” como las “multiculturalistas”. El objetivo es estimular un diálogo que haga posible la reflexión crítica sobre las culturas, para lo cual es necesario superar el etnocentrismo y la concepción patriarcal dominante en la mayoría de ellas. Porque, como sostiene Celia Amorós (2009: 107), “tanto las culturas como las identidades culturales están de hecho sometidas a la <<interpelación intercultural>>”. Para ello es fundamental fomentar el “empoderamiento” de mujeres y hombres críticos con sus propios contextos culturales, de forma que se conviertan en los principales protagonistas de dicho diálogo. En este sentido, es esencial, como he

---

<sup>104</sup> Es urgente establecer desde los postulados del feminismo nuevos criterios rectores de las relaciones internacionales, marcadas por los intereses patriarcales, de los que es la más terrible consecuencia el recurso a la violencia para la resolución de conflictos. En esta línea, cabe destacar como por ejemplo Betty A. Reardon (2010: 243) plantea “una teoría de género de la violencia global” que parta de “la importancia de la problemática patriarcal para la supervivencia humana, ya que supone un importante obstáculo para la paz y una grave amenaza para el bienestar de la humanidad”.

<sup>105</sup> Así se subrayaba en el informe *Living together*, en el cual se apela al tradicional carácter de las ciudades como espacio de la diversidad humana y de la convivencia de los diferentes. De ahí la necesidad de potenciar el programa de “ciudades interculturales” así como la creación de redes entre ellas.

<sup>106</sup> En esta línea hay que tener en cuenta previsiones como la del art. 31.3 LO 3/2007: “Las Administraciones públicas tendrán en cuenta en el diseño de la ciudad, en las políticas urbanas, en la definición y ejecución del planeamiento urbanístico, la perspectiva de género, utilizando para ello, especialmente, mecanismos e instrumentos que fomenten y favorezcan la participación ciudadana y la transparencia” (art. 31.3).

señalado con anterioridad, el apoyo de los grupos de mujeres que formulan críticas desde su propia tradición. De la misma manera, es necesario fomentar la participación de los hombres en la lucha por la igualdad y en la revisión de la masculinidad patriarcal.

8º) Esta mirada sobre el ser humano y sus diversas identidades debe llevar a la revisión de la teoría clásica de los *derechos humanos* y, muy especialmente, de la concepción de su *universalidad*<sup>107</sup>. En esta línea, y siguiendo muy de cerca al profesor Joaquín Herrera Flores, habría que partir más bien del concepto “universalidad de la dignidad” para, desde él, concebir los derechos como procesos dinámicos, variables, abiertos y estrechamente vinculados a las luchas, individuales y colectivas, por la dignidad y el bienestar. Es decir, concebir los derechos humanos como “procesos de lucha por la dignidad” (Herrera, 2005b: 323), más que como grandes principios proclamados a imagen y semejanza del varón occidental que durante mucho tiempo fue su único titular. Partiendo, además, de lo que podríamos denominar el carácter *performativo* de las identidades, es decir, de su consideración como complejas, mestizas, dinámicas, incluso “nómadas” (Braidotti, 2004). Y, en este sentido, y como he apuntado a lo largo del texto, me parece muy atractiva la teoría que vincula los derechos humanos con las “capacidades”, tal y como la formuló originariamente Amartya Sen (2000) y ha desarrollado posteriormente Martha C. Nussbaum (2002: 115), la cual parte del que denomina *principio de la capacidad de cada persona*: “las capacidades buscadas se buscan para *todas y cada una de las personas*, no en primera instancia para grupos o familias o estados u otros cuerpos corporativos”.

Esta concepción obliga, a su vez, a realizar una interpretación plural de los derechos, tal y como por ejemplo plantea la “cláusula multicultural” introducida en el art. 27 de la Carta Canadiense de Derechos y Libertades, aprobada como anexo a la Constitución de 1982: “*This Charter shall be interpreted in a manner consistent with the preservation and enhancement of the multicultural heritage of Canadians*”<sup>108</sup>. El objetivo último debe ser la construcción de “un espacio social ampliado en el que la lucha contra la discriminación tenga en cuenta, por un lado, la progresiva eliminación de las situaciones de desigualdad y, por otro, convierta las diferencias en un recurso público a proteger. Se trata, por tanto, de tomarse en serio el pluralismo, no como mera <<superposición>> de consensos, sino como la práctica democrática que refuerza la diferencia de las posiciones en conflicto – las *overlapping oppressions* – y se sustenta en la singularidad de sus interpretaciones y perspectivas acerca de la realidad” (Herrera, 2005: 64).

Todas estas exigencias deben conducirnos a una *concepción “bidimensional” de la justicia*, precisamente la que requiere la conquista de una igualdad real de mujeres y hombres, en la que se conjuguen tanto la dimensión *distributiva* como de *reconocimiento*. En este sentido, Nancy Fraser (2011: 305) habla de “paridad de participación”, es decir, de un sistema que permita a todos los miembros de la sociedad interactuar entre sí como pares. Para que ello sea posible se requieren dos condiciones sociales: una objetiva – la distribución de recursos debe asegurar la independencia y la voz de los participantes – y otra subjetiva – los patrones institucionales de valor cultural han de expresar igual respeto para todos los participantes y han de asegurar la igualdad de oportunidades.

*“Lo que necesitan las mujeres son derechos iguales, igual admisión a todos los privilegios sociales; no una posición aparte, una suerte de sacerdocio sentimental”*

HARRIET TAYLOR MILL

<sup>107</sup> Estoy de acuerdo con el profesor Ruiz Vieyetz (2011: 28) cuando propone como instrumentos jurídicos útiles para una lectura plural de los derechos los siguientes: a) La relectura del concepto de ciudadanía; b) El derecho de participación en la vida cultural; c) El Derecho de las minorías; d) Las cláusulas multiculturales; e) La prohibición de discriminación; f) El acomodo razonable.

<sup>108</sup> Sobre esta cláusula véase E. Ruiz Vieyetz (2007).

## 9. BIBLIOGRAFÍA

- ALAMI MCHICHI, H. (2010). *Demografía y género en Marruecos. Nuevos comportamientos, nuevas realidades*, en Bessis, Sophie y Martín, Gema (eds.). *Mujer y familia en las sociedades árabes actuales*. Madrid, Casa Árabe, Bellaterra.
- AMARA, F. (2004). *Ni putas ni sumisas*. Madrid, Cátedra.
- AMORÓS, C. (1994). *Igualdad e identidad*, en *El concepto de igualdad*. Madrid, Editorial Pablo Iglesias, Madrid.
- AMORÓS, C. (2000). *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid, Cátedra.
- AMORÓS, C. (2007). *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo*. Madrid, Minerva.
- AMORÓS, C. (2009). *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islam*. Madrid, Cátedra.
- ARCE JIMÉNEZ, C. (2012). *Los derechos políticos de los residentes extranjeros: La ciudadanía inclusiva*. Sevilla, Defensor del Pueblo Andaluz.
- ARENDRT, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona, Paidós.
- BALAGUER CALLEJÓN, M<sup>a</sup> L. (2010). *Los derechos fundamentales, el género y la salud*, en Monereo Atienza, C. y Monereo López, J. L. (dir.), *Género y derechos fundamentales*. Granada, Comares.
- BARRÈRE UNZUETA, M<sup>a</sup> A. y MORONDO TARAMUNDI, D. (2011). “Subordinación y discriminación interseccional: elementos para una teoría del Derecho antidiscriminatorio”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 45, pp. 15-42.
- BARRERO ORTEGA, A. (2009). *La libertad religiosa en España*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- BECK, U. (2009) *El Dios personal: la individualización de la religión y el “espíritu” del cosmopolitismo*. Barcelona, Paidós.
- BENHABIB, S. y CORNELL, D. (1990). *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia, Ediciones Alfons el Magnànim, Generalitat Valenciana.
- BESSIS, S. (2002). *Occidente y los otros. Historia de una supremacía*. Madrid, Alianza.
- BESSIS, S. y MARTÍN, G. (2010). *Mujer y familia en las sociedades árabes actuales*. Madrid, Casa Árabe.
- BODELÓN, E. (2009). *Feminismo y Derechos: mujeres que van más allá de lo jurídico*, en Nicolás, G. y Bodelón, E. (comps.), *Género y dominación. Críticas feministas del derecho y del poder*. Barcelona, Anthropos, pp. 95-116.
- BONILLA MALDONADO, D. (2006). *La constitución multicultural*. Bogotá, Siglo del Hombre.
- BORRILLO, D. (2001). *Homofobia*. Madrid, Bellaterra.
- BOURDIEU, P. (2000) *La dominación masculina*. Barcelona, Anagrama.
- BRAIDOTTI, R. (2004), *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona, Gedisa.
- CAMPS, V. (2011). *El gobierno de las emociones*. Barcelona, Herder.
- CARMONA CUENCA, E. (2011). *El velo islámico, la libertad religiosa y la igualdad de género*, en Revenga, M., Ruiz-Rico, G. y Ruiz Ruiz, J. José (eds.) *Los símbolos religiosos en el espacio público*. Madrid, CEPC.
- COBAS COBIELLA, M<sup>a</sup> E.; CLOQUELL LOZANO, A.; GUILLÉN CATALÁN, R. (2011). *La mujer inmigrante, ¿invisible para el Derecho?* en López de la Cruz, L. y Otero Crespo, M. (coord.) *El levantamiento del velo: las mujeres en el Derecho Privado*, Tirant lo Blanch, Valencia, pp. 125-150.

- COBO BEDÍA, R. (2006) (edit.), *Interculturalidad, feminismo y educación*, Madrid, Los libros de la Catarata; (2011). *Hacia una nueva política sexual. Las mujeres y la reacción patriarcal*. Madrid, Los libros de la Catarata.
- COMINS, I. (2009). *Filosofía del cuidar. Una propuesta coeducativa para la paz*. Barcelona, Icaria.
- ELÓSEGUI ITXASO, M. (1999). *El derecho a la igualdad y la diferencia. El republicanismo intercultural desde la Filosofía del Derecho*. Instituto de la Mujer, Madrid.
- ESQUEMBRE VALDÉS, M. M. (2010) *Ciudadanía y género. Una reconstrucción de la tríada de derechos fundamentales*, en Monereo Atienza, C. y Monereo López, J. Luis (dir.), *Género y derechos fundamentales*. Granada, Comares.
- ESTEBAN DE LA ROSA, G. y SAGUIR, T. (2011). *Reconocimiento de la igualdad entre hombre y mujer en la nueva mudawana marroquí y su repercusión en la regulación de la disolución del matrimonio en Derecho internacional privado (español)*, en López de la Cruz, L. y Otero Crespo, M. (coord.) *El levantamiento del velo: las mujeres en el Derecho Privado*. Valencia, Tirant lo Blanch, pp. 151-177.
- FERRAJOLI, L. (1999). *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid, Trotta.
- FLORES D'ARCAIS, P., VATTIMO, G. y ONFRAY, M. (2009). *¿Ateos o creyentes? Conversaciones sobre filosofía, ciencia y política*. Barcelona, Paidós.
- FORNET-BETANCOURT, R. (1997). "Aprender a filosofar desde el contexto de las culturas", *Revista de Filosofía*, nº 90, pp. 365-382; (2000), "Supuestos filosóficos del diálogo intercultural" (<http://them.polylog.org/1/ffr-es.htm>, consultada: 8-11-2012)
- FRASER, N. (2011). *Dilemas de la Justicia en el siglo XXI: género y globalización*. M<sup>a</sup> Antonia Carbonero y Joaquín Valdivieso (eds.), Palma, Universitat de les Illes Balears.
- GARCÍA AÑÓN, J. (2010). "Derechos culturales y dimensión de género", en Monereo Atienza, C. y Monereo López, J. L. (dir.), *Género y derechos fundamentales*. Granada, Comares.
- GARCÍA DE LEÓN, M. A. (2011). *Cabeza moderna/ Corazón patriarcal (Un diagnóstico social de género)*. Madrid, Anthropos.
- GILLIGAN, C. (2006). *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. México, F.C.E.
- GRIMM, E. y DENNIGER, E. (2007). *Derecho constitucional para la sociedad multicultural*. Madrid, Trotta.
- GUTIÉRREZ CASTILLO, V. (2009). *Mujer y migración en un mundo globalizado. Respuestas de integración desde la Comunidad Autónoma de Andalucía*, en Blázquez Rodríguez, I. (coord.) *Competencias y estrategias de las Comunidades Autónomas en materia de inmigración. Una visión de la Comunidad Autónoma de Andalucía*. Sevilla, Junta de Andalucía, pp. 235-23
- HABERMAS, J. (1999) *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona, Paidós
- HERRERA FLORES, J. (2005a). *De habitaciones propias y espacios negados*. Bilbao, Universidad de Deusto.
- HERRERA FLORES, J. (2005b), *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*. Madrid, Los libros de la Catarata.
- INNERARITY, D. (2006). *El nuevo espacio público*. Madrid, Espasa.
- JULIANO, D. "Fronteras de género", *MUGAK* (número monográfico sobre Mujer e Inmigración), nº 9/10, septiembre 1999-marzo 2000, pp. 7-10.
- KYMLICKA, W. (2003). *La política vernácula*. Barcelona, Paidós.
- LAGARDE, M. (1990). *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Universidad Nacional, México.



- LAMA AYMÁ, A. (2011). *Discriminación múltiple: género y religión*, en López de la Cruz, L. y Otero Crespo, M. (coord.) *El levantamiento del velo: las mujeres en el Derecho Privado*. Valencia, Tirant lo Blanch, pp. 485-516.
- LÓPEZ Y LÓPEZ, Á. M. (2011). *Diversidad, feminismo y principio de igualdad*, en López de la Cruz, L. y Otero Crespo, M. (coord.) *El levantamiento del velo: las mujeres en el Derecho Privado*. Valencia, Tirant lo Blanch, pp. 17-27.
- LORENTE ACOSTA, M. (2009). *Los nuevos hombres nuevos*. Barcelona, Destino.
- MACÍAS JARA, M. (2011). *El velo islámico: diversidad cultural y derechos de las mujeres*, Revenga, M., Ruiz-Rico, G. y Ruiz Ruiz, J. J. (eds.) *Los símbolos religiosos en el espacio público*. C.E.P.C., Madrid.
- MAGALLÓN, C. (2007). “De la reclamación de la paz a la participación en las negociaciones: el feminismo pacifista”, *Feminismo/s*, nº 9, pp. 15-30.
- MAÍZ, R. (2010). “La hazaña de la razón: la exclusión fundacional de las emociones en la teoría política”, *Revista de Estudios Políticos*, nº 149, julio-septiembre, pp. 11-45.
- MALDONADO, T. (2006), *Feminismo y multiculturalismo: paradojas de un debate*, en Aramayo, R. R. y Ausí, T. (eds.), *Valores e historia en la Europa del siglo XXI*. Madrid, Plaza y Valdés.
- MALIK, M. (2011) “El derecho de la igualdad: resolviendo conflictos de igualdad y derechos humanos. La experiencia británica”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 45, pp. 109-146.
- MAQUIEIRA, V. (ed.). (2006). *Mujeres, globalización y derechos humanos*. Madrid, Cátedra.
- MERNISSI, F. (2003). *Sueños en el umbral: memorias de una niña del harén*. Barcelona, El Aleph.
- MESTRE, R. (1999-2000). “Género y migración en el Estado español”, MUGAK (número monográfico sobre Mujer e Inmigración), nº 9/10, septiembre 1999-marzo 2000, pp. 11-16.
- MESTRE, R. (2010). *Teorías contemporáneas sobre igualdad femenina y discriminación de género*, en Monereo Atienza, C. y Monereo López, J. L. (dir.), *Género y derechos fundamentales*. Granada, Comares.
- NICOLÁS LAZO, G. (2009). *Debates en epistemología feminista: del empiricismo y el standpoint a las críticas posmodernas sobre el sujeto y el punto de vista*, en Nicolás, G. y Bodelón, E. (comps.), *Género y dominación. Críticas feministas del derecho y del poder*. Barcelona, Anthropos, pp. 25-62.
- NUSSBAUM, M. C. (2002), *Las mujeres y el desarrollo humano*. Barcelona, Herder.
- NUSSBAUM, M. C. (2010) *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Buenos Aires, Katz editores.
- PATEMAN, C. (1995). *El contrato sexual*. Madrid, Anthropos.
- PITCH, T. (2008). *El género de la seguridad urbana*, Congreso SARE, 2007, Masculinidades y vida cotidiana. Emakunde, Instituto Vasco de la Mujer, pp. 281-290.
- PULEO, A. H. (1993) (ed.). *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Madrid, Anthropos; (2000) “Multiculturalismo, educación intercultural y género”, *Tabanque*, nº 15, pp. 79-91.
- REARDON, B. A. (2010). *La problemática del patriarcado: hacia una teoría de género de la violencia global*, en Díez Jorge, E. y Sánchez Romero, M. (eds.), *Género y paz*. Barcelona, Icaria, pp. 219-259.
- REY MARTÍNEZ, F. (2011). *El problema constitucional del hijab*, Revenga, M., en Ruiz-Rico, G. y Ruiz, J. (eds.) *Los símbolos religiosos en el espacio público*, Madrid, C.E.P.C.
- RICH, A. (2011). *Sobre mentiras, secretos y silencios*. Madrid, Horas y Horas.
- RODRÍGUEZ LUNA, R. (2009). *Marginación y sexismo: la exclusión del movimiento feminista en las teorías de los movimientos sociales*, en Nicolás, G. y Bodelón, E.

- (comps.), *Género y dominación. Críticas feministas del derecho y del poder*. Barcelona, Anthropos, pp. 63-94.
- RODRÍGUEZ RUIZ, B. (2010). “Hacia un Estado post-patriarcal. Feminismo y Ciudadanía”, *Revista de Estudios Políticos*, nº 149, julio-septiembre, pp. 87-122.
- RUBIO CASTRO, A. (1997). *Feminismo y ciudadanía*. Instituto Andaluz de la Mujer, Sevilla, y HERRERA FLORES, J., coords.(2006), *Lo público y lo privado en el contexto de la globalización*. Sevilla, Instituto Andaluz de la Mujer.
- RUIZ RUIZ, J. J. (2011). *La prohibición del velo islámico en centros públicos de enseñanza y el orden público constitucional español y europeo*, Revenga, M., Ruiz-Rico, G. y Ruiz Ruiz, J. J. (eds.) *Los símbolos religiosos en el espacio público*. Madrid, C.E.P.C.
- RUIZ VIEYTEZ, E. (2007). “Constitución y multiculturalismo. Una valoración del art. 27 de la Carta Canadiense de Derechos y Libertades”, *Revista Española de Derecho Constitucional*, nº 80, pp. 169-197.
- RUIZ VIEYTEZ, E. (2011), *Derechos en la diversidad cultural y religiosa: del asimilacionismo a la pluralización*, en Revenga, M., Ruiz-Rico, G. y Ruiz Ruiz, J. J. (eds.) *Los símbolos religiosos en el espacio público*. Madrid, C.E.P.C.
- SALAZAR BENÍTEZ, O. (2010). *Cartografías de la igualdad. Ciudadanía e identidades en las democracias contemporáneas*. Valencia, Tirant lo Blanch.
- SEIDLER, V. (2007). *Masculinidades, culturas globales y vidas íntimas*. Barcelona, Montesinos.
- SEN, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Planeta, Barcelona.
- SIMÓN RODRÍGUEZ, E. (2008). *Hijas de la igualdad, herederas de injusticias*. Narcea, Madrid.
- TAMAYO, J. J. (2009). *Islam. Cultura, religión y política*. Madrid, Trotta.
- TAMAYO, J. J. (2011). *Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*. Madrid, Herder.
- TAYLOR MILL, H. y STUART MILL, J. (2001). *Ensayos sobre la igualdad sexual*. Madrid, Cátedra.
- TOBÍO, C.; AGULLÓ, M<sup>a</sup> S.; GÓMEZ, V.; MARTÍN, T. (2010). *El cuidado de las personas. Un reto para el siglo XXI*. Barcelona, Fundación La Caixa.
- VALCÁRCEL, A. (2009). *Feminismo en un mundo global*. Madrid, Cátedra.
- VIOLA, F. (1999). *Identità e comunità. Il senso morale della politica*. Milano, Vita e Pensiero.
- WITTIG, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid, Egales.