

DEBATE SOBRE MULTICULTURALISMO Y TOLERANCIA

**Fatima Mernissi
Isabel Morant,
Susan Moller Okin
Rosa Cobo
Alicia Miyares**

Aurelio Arteta

fem-e-libros
gratis

fem-e-libros
gratis

Primera parte

El multiculturalismo a debate

Fatima Mernissi: “El poder olvidado”. Icaria.:

“Por qué los políticos no pueden soportar a una mujer musulmana desafiante, que se planta delante de ellos, con los hombros bien altos y el pecho muy avanzado, mirándoles a los ojos audazmente para descubrir lo que están tramando? ¿por qué los políticos no soportan ver nuestro cabello y nuestras caras sin velo o que les miremos sin miedo de frente?(...)¿por qué todos sueñan con esa criatura silenciosa y sumisa, totalmente escondida tras un velo?” (pag.21).

“La fosilización del arquetipo de la familia y de la legislación es una elección política intencionada, hecha por líderes políticos que se sienten ideológicamente amenazados por los modelos y marcos de referencia modernos. Los ideales que defienden la igualdad del hombre y de la mujer son desechados rápidamente como extraños y foráneos por legisladores que utilizan coches occidentales para llegar a los tribunales de la *Shari`a*, además de utilizar todo tipo de comodidades occidentales”

LAS MUJERES COMO PRETEXTO. Por Isabel Morant

(publicado en "El País Valenciá", 11-3-02)

Entre los musulmanes de hoy, parece estar reviviendo la costumbre de velar a las mujeres, es decir de ponerles un *hiyab*, *burka*, etc que las cubra. Esto es propio de las culturas religiosas que tradicionalmente han venido sacralizando el cuerpo de las mujeres, que cubrían para evitar la mirada y el deseo de los hombres. En nuestra cultura judeo- cristiana las cosas no fueron muy diferentes. Uno de nuestros humanistas más celebrados, Juan Luis Vives, escribe sobre esto en un libro emblemático titulado: *La formación de la mujer cristiana*. En él se dice que las buenas costumbres de las mujeres son signo de la moral de los pueblos y en este sentido Vives es partidario de las prácticas culturales tendentes a la *guarda y custodia* de las mujeres. El mismo propone un modelo de vida – interior - para las mujeres, basado en la restricción de los espacios públicos; la casa y no la ciudad debía ser el ámbito de la mujer que no debía mezclarse con los hombres. Vives decía también que el *encierro* doméstico de las mujeres le parecía más efectivo para sus propósitos morales que el velo, que se usaba entre los musulmanes con el mismo propósito, pues, según dice, las mujeres que llevan velo se protegen con él pero no se privan de pisar la calle, frecuentando espacios que no les pertenecen.

Esta historia viene a cuento del debate del caso de la niña musulmana, Fátima Elidrissi, cuyo padre se negaba a que asistiera a la escuela si no iba cubierta como, según dice,

su religión exige a las mujeres. Vaya por delante que no entro en las creencias religiosas de este señor, cuya esposa ha permanecido en silencio. Pero digamos también que sabiendo de donde proceden y cuales son los objetivos de estas prácticas sospecho fuertemente de las intenciones de los que teniendo autoridad las alientan, ya sean padres o esposos , ya sean autoridades religiosas. Me recuerdan a Vives y a las tradiciones que las mujeres españolas hemos debido superar no hace tanto. De lo cual, que duda cabe, estamos contentas, como lo está nuestra sociedad en general, que en esta polémica tiende a pensar, por experiencia, que bien estaría que se superaran de una vez por todas las tradiciones que, ni en el pasado ni en el presente, han favorecido para nada a las mujeres. Más bien les han perjudicado

Digamoslo claro estas prácticas identitarias, sirven hoy como marca de distinción , cuando no como arma arrojadiza, de unas gentes que en su desamparo, al que ciertamente contribuye la política occidental, acuden más que antes a la religión . En esta tesitura las mujeres musulmanas son el cuerpo necesario para simbolizar y construir las diferencias. El asunto es grave. Amenaza a las mujeres de origen musulmán y si nos decuidamos a nosotras mismas. Al menos hasta que no desaparezcan *todas* las leyes discriminatorias contra las mujeres que se conservan en sus países de origen. No creeré que el velo es una cuestión menor hasta que los hombres y mujeres significativos en las comunidades que discriminan, por razón de sexo , no defiendan públicamente la igualdad de derechos entre hombres y mujeres. La otra amenaza que me preocupa es la convivencia con estos emigrantes . Lo que está en juego es la resolución - pacífica o conflictiva - de la nueva situación creada con la afluencia de una gentes que, nos pongamos como nos pongamos, seguirán llegando porque deben vivir . Por eso me horrorizan los que, católicos, protestantes o musulmanes, que hablan de ejes del mal. O los que piensan que las mejores costumbres son las de uno y los otros son siempre ciudadanos de segunda. Y en ello incluyo a los creyentes musulmanes que si no pueden pensar en nosotros como ciudadanos de segunda, sí piensan que somos gentes de malas costumbres y esto se aplica sobre todo a las que somos mujeres. ¿ No son estas gentes imbuidas de autoridad moral, las que deciden qué es bueno y cómo conviene vestir o educar a sus mujeres ? . A las que no se privan de guardar en casa o de retringirles el saber por mor de que son mujeres.

Esto, señores, no puede consentirse , ni a los musulmanes ni a los cristianos. Por encima de sus creencias o de los intereses del grupo están los derechos socialmente reconocidos a las personas . No puede consentirse, pues , que no se las escolarice a las niñas al igual que a los niños y durante el mismo tiempo. Como no puede consentirse que se las obligue a casarse o a cualquier otra cosa que no sea de su voluntad. Y hablar de voluntad es un decir, todas sabemos cuán difícil es ejercer la libre voluntad cuando se tiene un padre , una madre o un marido autoritario, al que su comunidad le permite saltarse las leyes.

En las leyes y en el progreso de las niñas, de la niña Fátima, me parece que pensaba la directora del colegio público, donde finalmente la muchacha estudia, cuando declaraba en la T. V. sus reservas por la actitud del padre que anteponía los preceptos, no se sabe si de su religión o de su sexo, a la educación de la niña. Menos explicable- y sobre todo menos generosa con la niñas emigrantes- me parece la actitud de las religiosas que han intervenido en este asunto. No me digan que no resulta chocante el ver en la televisión a una monja cubierta con su toga explicando como debía ir la niña al colegio. No nos extrañe pues que viendo como son aquí las cosas los musulmanes más avezados argumenten que están discriminados y que ellos también tienen derecho a vestir según su costumbre y a pedir si cabe subvenciones para su religión.

Tampoco parece responsable la actitud del delegado de educación de la comunidad de Madrid. Este señor ha solucionado el problema de un plumazo, la niña no irá a las monjas que al parecer tienen dificultades para comprender los intringulis de otra religión. La niña irá a un colegio público y vestirá como quiera ella, o su padre . Y miren ustedes qué liberal que soy. Pues no señor, se ha pasado usted de liberal. Usted lo que no quiere es mojarse. Podía usted , como autoridad que es, ponerse en su obligación de argumentar algunas cosas, de recordar por ejemplo, el valor de la educación en igualdad, según las nuevas costumbres que en España nos gastamos en el trato de las mujeres. ¿ O es que no son buenas las libertades que solo recientemente disfrutamos ? .

La verdad es que no se si pensar que estos políticos son unos frivolos o que les importa bien poco cómo les vaya a los emigrantes. ¿ cual será el futuro de estas niñas- y niños - con esta inhibición, que ciertamente es calculada?. ¿ Donde iremos a parar, con la errática politica educativa que nos toca padecer ?.

ISABEL MORANT.

PROFESORA DE HISTORIA

U. DE VALENCIA.

La algarabía de la tolerancia

por **Oliva Blanco** (publicado en "La Razón", 9-3-02)

Las mujeres han sido con frecuencia el chivo expiatorio de todo tipo de conflictos: religiosos (en la larga noche de las hogueras que asoló a Europa miles de mujeres ardieron como teas acusadas de brujería), de conflictos políticos (el cierre de los clubs de mujeres durante la Revolución francesa fue una consecuencia directa de la diferencia entre girondinos, jacobinos y sans-culottes), de conflictos sociales (en el siglo XIX los sindicatos y los partidos obreros perciben al feminismo como algo amenazador para la frágil estima del proletario y se aprestan en sus resoluciones y acuerdos a restaurar el pacto entre varones) y, por supuesto, de conflictos raciales y familiares, ya que la pedagogía de aprender por bofetada interpuesta ha sido desde tiempos inmemoriales sumamente apreciada por el sexo masculino.

El caso de la niña magrebí Fátima Elidrissi ha puesto, desgraciadamente, de actualidad las afirmaciones precedentes y desde las páginas de los periódicos estamos asistiendo a sórdidas batallas entre teólogos de segunda y políticos de tercera que despliegan ante nuestros ojos un drama cuyos episodios principales vamos a intentar resumir.

Preámbulo o el sacrosanto deber de la educación

Protagonistas: El padre; las monjas concepcionistas.

Parece ser que hace más de cuatro meses Alí Elidrissi solicitó plaza para su hija en un colegio religioso concertado de San Lorenzo del Escorial y que ante la obligatoriedad del uniforme optó por dejarla en casa sin escolarizar.

Acotaciones: No deja de resultar sorprendente que un hombre de acendradas convicciones religiosas, arrepentido de un pasado en el que no hacía ascos al alcohol -como se desprende de sus afirmaciones— y cuyo hermano se ¿preocupa? al ver saltar su nombre a la prensa para, según sus propias palabras, tranquilizarse al ver que sólo se trataba de cosas de mujeres -léase el velo o la hiyab-, (ABC 18-2-02) solicite plaza en un centro católico.

Conclusión provisional: Aunque las monjas juren y perjuren que el caso se ha manipulado por los intereses de algunas partes ya que “ni siquiera se habló del pañuelo” y que respecto al uniforme, ante la objeción del padre de carecer de recursos económicos le hicieran saber que no era problema, ya que contaban con un fondo social para esas cosas (La Razón 19-2-2002), es obvio que alguien miente o manipula la historia en su favor.

Primer acto o de la anomia de la derecha a la beatitud de la izquierda

Protagonistas: Representantes de la política y algún que otro intelectual orgánico (interpretése el adjetivo “orgánico” con toda la ambigüedad que permite el término).

Figurantes: Algunas representantes del sexo femenino plenamente identificadas con los papeles principales

Antagonistas: La ministra de Educación, Pilar del Castillo y Delia Duró, directora del Instituto Juan de Herrera, de El Escorial

.El villano: El Ministro de Trabajo Juan Carlos Aparicio (posteriormente este papel será desempeñado por el Presidente del Foro para la Integración de los Inmigrantes, Mikel Azurmendi).

En la segunda quincena de Febrero de 2002 el conflicto salta a la prensa y el Consejero de Educación de la Comunidad de Madrid, Carlos Mayor Oreja ordena la escolarización inmediata -sin condiciones- en el instituto de El Escorial de Fátima Elidrissi ninguneando a la ministra de Educación y a la directora del Instituto que se habían manifestado en contra de la postura intransigente del padre de la niña, al negarse a que esta fuera escolarizada sin velo.

Acotaciones (El inalienable derecho a la educación al que apeló el señor Mayor Oreja, lleno de fervor pedagógico, creemos que en todo caso debería ser cargado en el deber del progenitor de la criatura a la vista de lo expuesto anteriormente). El Defensor del Menor de la Comunidad de Madrid, Pedro Núñez Morgades, no desaprovechó la ocasión de apoyar al señor Oreja con una afirmación que suena a rezagado hippy pasado por los culebrones venezolanos. ³Lo que (Fátima) necesita es mucho amor².

Pero la polémica estaba servida. Las razones esgrimidas por la ministra y la directora del Instituto, que apelaban a la posible inconstitucionalidad del uso de la hijab al atentar contra los derechos de las mujeres, recibieron las más acerbas críticas y las más severas descalificaciones: ABC (18-2-02) subrayaba que no era la primera vez que Pilar del Castillo manifestaba escasa capacidad de liderazgo mientras que Ryad Tatami, secretario general de la Comisión Islámica española, afirmaba de manera rotunda: “No vamos a permitir que por el capricho de una directora a un hijo de un musulmán se le prive de la escolarización” El Mundo 17 -2-02 (Las cursivas obviamente son mías) Las asociaciones de inmigrantes y los partidos de izquierda terciaron en el debate dando una vuelta de tuerca más al enrarecido conflicto.

La Asociación de Inmigrantes Marroquíes en España (ATIME), por boca de su presidente, Abdelhami Beyuki, manifestaba su satisfacción ante la resolución adoptada por Mayor Oreja ya que, según sus propias palabras, “el pañuelo no tiene connotaciones religiosas sino que es un signo de identidad cultural” a la vez que aprovechaba para ofrecer un curso acelerado de moda islámica explicando las diferencias que van del velo al chador.

Por lo que respecta a la izquierda, olvidando a sus clásicos para quienes el grado de progreso de una sociedad se mide por el grado de emancipación de las mujeres, se congratularon del giro que había tomado el asunto. Diego López Garrido, portavoz del PSOE en la Comisión Constitucional del Congreso, consideró que la negativa a admitir a la niña en el sistema educativo era una violación de “su derecho a ser educada, a su identidad, dignidad y libertad religiosa” felicitándose de que el caso se hubiese resuelto respetándose la Constitución.

En la misma línea, Gaspar Llamazares, principal responsable de IU, se queda “pasmado” por las declaraciones del ministro de Trabajo que había osado establecer una comparación entre el uso del velo y la ablación, y por la cruzada emprendida por los dirigentes populares contra la sumisión de las mujeres en nuestro país y aplicando la filosofía de la sospecha, tan

apreciada por la tradición marxista, remata la faena declarando sagazmente que tal actitud podría ocultar actitudes racistas. Vid: El Periódico 17-2-02 y El Ideal Gallego 18-2-02.

La responsable de Educación y Cultura de la Ejecutiva federal del PSOE, Carmen Chacón, hace oír su voz trémula de indignación calificando las palabras del Sr. Aparicio de “agravio a una cultura y una ciudadanía”.

No desperdició la ocasión de entrar en la polémica el responsable de políticas de integración social de los inmigrantes en CC.OO.de Cataluña, Miguel Pajares, que haciendo gala de lo que él considera prudencia política recomienda: “Cuando los inmigrantes muestran aspectos culturales regresivos respecto de los derechos humanos el tratamiento que se les ha de dar es parecido al que damos a los nuestros: deben ser discutidos (sin publicidad a ser posible), buscando una perspectiva superadora”. (El País 20-2-02).Las cursivas son mías

Acotaciones

Aunque la que esto escribe no crea que la Constitución sea el texto sagrado de la sociedad española y por ende dado de una vez por todas, intocable e inalterable, no deja de resultar chocante que el derecho a la igualdad entre los sexos quede en todo este asunto supeditado a una nota a pie de página de otros derechos y que el derecho a la plena ciudadanía por el que tanta sangre femenina fue vertida se nos lance a la cara como un arma arrojadiza poniendo de relieve que las mujeres somos ciudadanas periféricas. Es obvio que sobre el agravio a una cultura habría que afinar mucho más ya que existen identidades asesinas y suponemos que la señora Chacón se mostraría igualmente escandalizada de que se aplicase la práctica de cortar la mano a los ladrones.

No dejan de resultar conmovedoras las palabras del señor Pajares que trajeron a mi memoria una obra de obligada lectura en los años 70: Grita menos fuerte los vecinos van a oírte y que, en versión actual, podría titularse ³Los pañuelos sucios se lavan en casa².

Epílogo provisional: De la moda, los símbolos y otras gaitas

Más recientemente, Alvaro Delgado Gal director de la Revista de Libros pone el acento en que ³el pañuelo carece de connotaciones religiosas y se lleva por inercia, costumbre o deseos de subrayar una identidad grupal². Asimismo opina que ³la directora del colegio que alegó que el pañuelo de Fátima es inconstitucional se excedió claramente de la marca ya que -a su juicio- ³la Constitución no contiene arbitrios de carácter sun-

tuario². El País 25-2-02

No me detendré en la curiosa idea de la inercia puesta en paralelo con la costumbre y la identidad. Solamente cabe apuntar que mientras las costumbres pueden quedar obsoletas parece obvio que las identidades culturales no responden a la misma dinámica.

La historia me resulta familiar. Lamentablemente ya existen precedentes. La Revolución francesa fue también una cuestión de moda, entendiéndose por esto algo más que un debate entre le soie et le drap (entre la seda y la estameña) como ha sido puesto de relieve por algún historiador. Como todas las revoluciones, hizo del vestido un síntoma y una apuesta, de ahí que a la reivindicación de las mujeres de llevar gorro frigio y escarapela se la considerase una escaramuza femenina y un asunto baladí y no como lo que realmente era, la manifestación de aspiraciones políticas. Pero la moda puede ser considerada desde una dimensión política y social que engloba aspectos de lo cotidiano y trastoca -al menos en lo imaginario- todos los códigos de comunicación vigentes.

Acotaciones finales

Como en la buena tradición ilustrada el teatro tenía la función de enseñar, del drama que se desarrolla ante nuestros ojos a través de la prensa periódica podríamos extraer las siguientes conclusiones:

Que el derecho a la educación no puede vulnerar uno de los principios fundamentales de una sociedad verdaderamente democrática que se basa en la igualdad entre los sexos, haciendo hincapié en que los derechos humanos deben ser respetados aunque los titulares de los mismos no los compartan o no los deseen.

Que la Constitución española se refiere al Estado como un estado laico. Un estado de tal naturaleza no puede ser instrumentalizado por ninguna religión. No es posible en el ámbito que nos ocupa apelar a la tolerancia religiosa en aras de una supuesta moral permisiva que sólo es -en última instancia- en la mayoría de los casos una confesión de indiferencia moral o de cinismo político

Que la intención de hacer pasar el velo como un rasgo de identidad cultural, amén de otros muchos interrogantes que encierra la susodicha expresión, oculta la discriminación que conlleva el uso del mismo. En palabras de la escritora marroquí Fátima

Mernissi: en *El Harén político* ³El concepto de hiyab es tridimensional, y las tres dimensiones coinciden muy a menudo. La primera es visual: sustraer a la mirada. La raíz del verbo hayaba quiere decir ³esconder². La segunda es espacial: separar, marcar una frontera, establecer un umbral. Y por último la tercera es ética: incumbe al dominio de lo prohibido². En la misma línea, Fatna Aít Sabbah en *La mujer en el inconsciente musulmán* subraya que toda separación, toda segregación es portadora de violencia. A la vista de estas consideraciones reducir dicho adminículo a una cuestión inane es ignorancia o mala fe.

Que desde la óptica feminista el caso de la niña Fátima no ha significado una victoria sino que todas las mujeres hemos retrocedido, hemos sido puestas en nuestro sitio, a la vez que recibíamos lecciones de todo tipo: de moda, de semiótica, de moral, de ciudadanía y de constitucionalismo. El horizonte de la igualdad se desdibuja en la lejanía, aquejados la mayoría de los actores de este drama por el punto ciego o escotoma, para utilizar la expresión de Oliver Sacks cuando se trata la cuestión de la igualdad sexual. De nuevo la Historia más que una maestra se comporta con nosotras como una madras-
tra.

multiculturalismo e femminismo.

Il multiculturalismo danneggia le donne?

di Susan Moller Okin

traduzione italiana di Maria Chiara Pievatolo

Originally published in Boston Review, October/November 1997. Used by permission.
Copyright 1997 by Susan Okin, all rights reserved.

Fino a pochi decenni fa, ci si aspettava tipicamente dai gruppi minoritari che si assimilassero nelle culture di maggioranza. Ora questa attesa di assimilazione è spesso considerata oppressiva e molti paesi occidentali cercano di escogitare nuove linee di condotta politica, più sensibili alla persistenza delle differenze culturali. Paesi che, come l'Inghilterra, hanno chiese nazionali o una educazione religiosa patrocinata dallo stato, trovano difficile resistere alla richiesta di estendere il sostegno statale alle scuole religiose minoritarie; paesi che, come la Francia, hanno una tradizione di istruzione pubblica laica, sono lacerati da dispute sul permesso di vestire, nelle scuole pubbliche, gli abiti richiesti da religioni minoritarie. Ma una questione è ricorrente in tutti i contesti, sebbene non sia quasi stata notata nel dibattito attuale: che fare quando le pretese di

culture o religioni minoritarie collidono col principio dell'uguaglianza di genere che è per lo meno formalmente sottoscritta dagli stati liberal-democratici - per quanto continuo a violarla nella pratica?

Ad esempio, nella seconda metà degli anni '80, scoppiò in Francia un'aspra controversia sulla permesso, per le ragazze maghrebine, di frequentare la scuola portando il velo tradizionale delle giovani donne musulmane uscite dalla pubertà. I difensori dell'educazione laica si schierarono con alcune femministe e con i nazionalisti dell'estrema destra, e gran parte della sinistra tradizionale sostenne le richieste multiculturaliste di flessibilità e rispetto per la diversità, accusando gli avversari di razzismo o imperialismo culturale.

Nello stesso tempo, però, l'opinione pubblica rimase praticamente in silenzio su un problema di gran lunga più importante per molte immigrate francesi di origine araba o africana: la poligamia.

Nel corso degli anni '80, il governo francese consentì tacitamente agli immigranti di condurre più di una moglie nel paese, tanto che, secondo le stime, 200.000 famiglie parigine sono ora poligame. Il sospetto che l'interesse delle istituzioni sul velo fosse motivato da un desiderio di uguaglianza fra i generi è messo fuori gioco da questa facile adozione di una linea di condotta permissiva sulla poligamia, nonostante l'oppressione che questa pratica impone alle donne e gli avvertimenti fatti dalle donne delle culture interessate (1). Su tale questione, non si levò una opposizione politica reale. Ma quando i cronisti finalmente riuscirono a intervistare le mogli, scoprirono qualcosa che il governo avrebbe potuto imparare qualche anno prima: che le donne che subivano la poligamia la consideravano una istituzione inevitabile e a malapena sopportabile nei loro paesi africani d'origine, e una insopportabile imposizione nel contesto francese. Gli appartamenti sovraffollati e la mancanza di spazio privato provocavano enorme ostilità, risentimento e addirittura violenza sia fra le mogli sia contro i figli dell'una o dell'altra.

Anche per la tensione sul *welfare* provocata da famiglie di venti o trenta membri, il governo francese ha recentemente deciso di riconoscere solo una moglie e considerare nulli tutti gli altri matrimoni. Ma che cosa succede a tutte le altre mogli e ai loro figli? Dopo aver trascurato per tanto tempo il punto di vista delle donne sulla poligamia, il governo sembra ora abdicare alle sue responsabilità per la vulnerabilità delle donne e dei bambini dovuta alla sua condotta politica sconsiderata.

L'accomodamento francese della questione della poligamia illustra una tensione profonda e crescente fra il femminismo e l'ansia multiculturalista di proteggere la diver-

sità culturale. Penso che noi - soprattutto quelle fra noi che si considerano politicamente progressiste e contrarie a tutte le forme di oppressione - siamo state troppo veloci ad assumere che femminismo e multiculturalismo siano entrambi cose buone e facilmente conciliabili. Io sosterrò, invece, che sono molto probabili delle tensioni - tensioni, per esseri più precisi, fra il femminismo e un impegno multiculturalista per i diritti di gruppo delle minoranze culturali.

Qualche parola per spiegare la prospettiva e i termini del mio argomento. Per “femminismo” intendo la convinzione che le donne non debbano essere svantaggiate dal loro sesso, che debba essere loro riconosciuta una pari dignità rispetto agli uomini, e la stessa possibilità degli uomini di vivere una vita soddisfacente e liberamente scelta. Il “multiculturalismo” è più difficile da definire, ma il suo aspetto che in questa sede mi interessa è la pretesa, in contesti di democrazie fondamentalmente liberali, che le culture o gli stili di vita minoritari non sono protetti a sufficienza dalla garanzia di diritti individuali ai loro membri. Perciò le culture devono essere protette per mezzo di speciali diritti di gruppo o privilegi. Nel caso francese, ad esempio, il diritto a concludere matrimoni poligamici è chiaramente un diritto di gruppo, indisponibile al resto della popolazione. In altri casi, i gruppi richiedono diritti per autogovernarsi, per avere rappresentanze politiche garantite, o l'esenzione da leggi generalmente applicabili.

Le richieste di simili diritti di gruppo sono crescenti - dalle popolazioni indigene, ai gruppi minoritari etnici o religiosi, ai popoli ex- coloniali (almeno quando questi ultimi immigrano nello stato che li colonizzava). Questi gruppi, si sostiene, hanno le loro “culture sociali” che - come dice Will Kymlicka, il principale difensore contemporaneo dei diritti dei gruppi culturali - danno “ai loro membri abitudini dotate di significato nell'intero ambito delle attività umane: nella vita sociale, educativa, religiosa, ricreativa ed economica, e nella sfera pubblica e privata.” **(2)** Poiché le culture sociali hanno un ruolo così diffuso e fondamentale nelle vite dei loro membri, e poiché queste culture sono minacciate di estinzione, le culture minoritarie devono essere protette da diritti speciali. A questo si riduce, in sostanza, l'argomento a favore dei diritti di gruppo.

Alcuni fautori dei diritti di gruppo affermano che anche le minoranze culturali le quali “si fanno beffe dei diritti [dei loro singoli membri] in una società liberale” **(3)** dovrebbero ricevere diritti di gruppo o privilegi se la loro condizione minoritaria mette a repentaglio la continuità dell'esistenza della cultura. Altri non pretendono che tutti i gruppi culturali minoritari abbiano diritti speciali, ma che tali gruppi - anche quelli illiberali, che violano i diritti dei loro singoli membri, chiedendo loro di conformarsi a norme o credenze di gruppo - abbiano il diritto ad essere “lasciati soli” in una società liberale. **(4)** Entrambi le pretese appaiono in contraddizione con il valore liberale fondamentale della libertà individuale, il quale comporta che i diritti di gruppo non debbano sopravanzare quelli individuali; perciò, non considererò, qui, i problemi che essi

presentano alle femministe. **(5)** Ma alcuni difensori del multiculturalismo limitano, per lo più, la difesa dei diritti di gruppo a gruppi che sono internamente liberali. **(6)** Anche con queste restrizioni le femministe - cioè chiunque sostiene l'uguaglianza morale di uomini e donne - dovrebbero rimanere scettiche. Questa è la tesi che cercherò di mostrare.

Genere e cultura

La maggior parte delle culture sono imbevute di pratiche e ideologie che hanno a che fare col genere. Poniamo, allora, che una cultura approvi e faciliti il controllo sulle donne da parte degli uomini in vari modi (anche se informalmente, nella sfera privata della vita domestica). Immaginiamo anche che ci siano differenze di potere abbastanza chiare fra i sessi, tali che gli appartenenti al sesso più forte, i maschi, siano in genere anche coloro che si trovano nella posizione di determinare e articolare le credenze, le pratiche e gli interessi del gruppo. In tali condizioni, i diritti di gruppo sono potenzialmente e in molti casi attualmente antifemministi. Essi limitano in maniera significativa la capacità delle donne e delle ragazze di quella cultura di vivere con una dignità umana pari a quella degli uomini e dei ragazzi e con una pari libertà di scelta.

I fautori dei diritti di gruppo per le minoranze entro gli stati liberali non hanno affrontato in modo adeguato questa critica elementare ai diritti di gruppo, per almeno due ragioni. In primo luogo, essi tendono a trattare i gruppi culturali come monolitici - a prestare più attenzione alle differenze fra i gruppi che a quelle entro i gruppi. E in particolare, essi danno un riconoscimento scarso o nullo al fatto che i gruppi culturali minoritari, come le società in cui essi esistono (sebbene in misura maggiore o minore), hanno al loro interno una struttura di genere, con significative differenze di potere e di favore fra uomini e donne. In secondo luogo, i difensori dei diritti di gruppo hanno una attenzione scarsa o nulla per la sfera privata. Alcune delle migliori difese liberali dei diritti di gruppo insistono che gli individui hanno bisogno di "una cultura tutta per loro", e che solo entro una simile cultura è possibile sviluppare autostima o rispetto per se stessi, o la capacità di decidere quale tipo di vita è buono per loro. Ma tali argomentazioni trascurano tipicamente i ruoli differenti che i gruppi culturali impongono ai loro membri e il contesto nel quale si formano originariamente il senso del sé e le capacità delle persone e ove ha luogo la prima trasmissione di cultura - l'ambito della vita familiare o domestica.

Quando correggiamo queste manchevolezze prestando attenzione alle differenze interne ai gruppi e all'ambito privato, diventano nettamente evidenti due nessi partico-

larmente importanti fra cultura e genere, che sottolineano la forza della critica elementare ai diritti di gruppo. In primo luogo, la sfera della vita personale, sessuale e riproduttiva è un punto di riferimento centrale nella maggioranza delle culture e un tema dominante nelle pratiche e nelle regole culturali. Spesso i gruppi religiosi o culturali si preoccupano particolarmente del “diritto personale” - delle leggi sul matrimonio, sul divorzio, sulla custodia dei figli, sulla divisione e il controllo della proprietà familiare e sull’eredità. **(7)** Di regola, perciò, la difesa delle “pratiche culturali” può avere un impatto di gran lunga maggiore sulle vite delle donne e delle ragazze che su quelle di uomini e ragazzi, perché una parte di gran lunga maggiore del tempo e dell’energia delle donne finisce nella difesa e nel mantenimento dell’aspetto personale, familiare e riproduttivo della vita. Evidentemente, la cultura non riguarda solo le organizzazioni domestiche, ma esse offrono effettivamente uno dei punti di riferimento principali di molte culture contemporanee. La casa, dopo tutto, è il luogo ove gran parte della cultura è praticata, conservata e trasmessa ai giovani. A sua volta, la distribuzione delle responsabilità e del potere in casa ha un impatto importante su chi può partecipare e influenzare le parti più pubbliche della vita culturale, ove sono fatte leggi e regole sulla vita sia pubblica sia privata.

In secondo luogo, uno degli scopi principali della maggior parte delle culture è il controllo delle donne da parte degli uomini. **(8)** Si considerino, ad esempio, i miti di fondazione dell’antichità greca e romana, e del giudaismo, del cristianesimo e dell’Islam: sono pieni di tentativi di giustificare il controllo e la subordinazione delle donne. In questi miti si trovano la negazione del ruolo femminile nella riproduzione, l’appropriazione da parte degli uomini del potere di riprodursi da sé, la caratterizzazione delle donne come eccessivamente emotive, infide, malvagie o sessualmente pericolose, nonché il rifiuto di riconoscere i diritti della madre sui suoi figli. **(9)** Si pensi ad Atena, scaturita dalla testa di Zeus, o a Romolo e Remo, allevati senza una madre umana. O ad Adamo, creato da un Dio maschio, che poi (almeno secondo una delle due versioni bibliche della storia), plasma Eva da una parte di Adamo. Si consideri Eva, la cui debolezza travìò Adamo. Si pensi agli infiniti “generò” della Genesi, ove il ruolo primario delle donne nella riproduzione è completamente ignorato, o alle giustificazioni testuali della poligamia, praticata in passato in seno al giudaismo, e ancora diffusa in molte parti del mondo islamico e in alcune zone degli USA (sebbene illegalmente) fra i Mormoni. Si consideri anche il racconto di Abramo, punto di svolta fondamentale nello sviluppo del monoteismo. **(10)** Dio comanda ad Abramo di sacrificare il “di lui” amatissimo figlio Isacco. Abramo si prepara a fare di lui esattamente ciò che Dio gli domanda, senza dire, né tanto meno chiedere nulla alla madre di Isacco, Sara. L’ubbidienza assoluta di Abramo a Dio lo rende il modello di fede centrale e fondamentale per i tre monoteismi.

La tendenza a controllare le donne - e a biasimarle e punirle per le difficoltà degli uomini a controllare i propri impulsi sessuali - si è molto attenuata nelle versioni più progressive e riformate del giudaismo, del cristianesimo e dell'Islam, ma rimane forte nelle loro versioni più ortodosse o fondamentaliste. Per di più, questa tendenza non si limita affatto alle culture occidentali o monoteistiche. Sono piuttosto chiaramente patriarcali molte delle tradizioni e culture del mondo, comprese quelle praticate negli stati in passato conquistati o colonizzati dagli europei - che comprendono sicuramente la maggior parte dei popoli dell'Africa, del Medio Oriente, dell'America Latina e dell'Asia. Anch'esse possiedono elaborati modelli di socializzazione, rituali, costumi matrimoniali e altre pratiche culturali (compresi i sistemi di proprietà e di controllo dei beni) volti a mettere sotto il controllo degli uomini la sessualità e la capacità riproduttiva femminili. Molte di tali pratiche rendono alle donne virtualmente impossibile scegliere di vivere indipendentemente dai maschi, di essere nubili o lesbiche, o di non avere figli.

Coloro che praticano alcune delle usanze più discusse - la clitoridectomia, il matrimonio dei bambini o matrimoni altrimenti imposti, o la poligamia - talvolta le difendono esplicitamente come necessarie al controllo delle donne, e riconoscono apertamente che simili usanze perdurano per insistenza degli uomini. In una intervista colla giornalista del *New York Times* Celia Dugger, coloro che praticano la clitoridectomia in Costa d'Avorio e in Togo spiegavano che questa usanza "contribuisce ad assicurare la verginità delle ragazze prima del matrimonio e la loro fedeltà dopo, riducendo il sesso ad un obbligo coniugale". Come diceva una levatrice, "il ruolo di una donna nella vita è curare i suoi bambini, amministrare la casa e cucinare. Se non venisse escissa, potrebbe pensare al suo piacere sessuale" **(11)** In Egitto, ove una legge che proibiva la mutilazione genitale femminile è stata di recente annullata da un tribunale, i fautori della pratica dicono che essa "imbriglia l'appetito sessuale delle ragazze, e le rende più adatte per il matrimonio" **(12)** Per di più, in tali contesti, molte donne non hanno nessuna alternativa al matrimonio che sia economicamente accessibile. Anche gli uomini di culture poligame riconoscono prontamente che la poligamia si accorda col loro interesse personale ed è un mezzo per controllare le donne. Come diceva un immigrato francese originario del Mali in una intervista recente: "Se mia moglie è malata e io non ne ho un'altra, chi si prenderà cura di me?... [U]na moglie da sola è un guaio. Se ce ne sono molte, sono costrette ad essere educate e a comportarsi bene. Se si comportano male, si può minacciarle di prendere un'altra moglie." Le donne, evidentemente, vedono la poligamia in modo molto diverso. Le africane immigrate in Francia negano di apprezzare la poligamia, e dicono che non solo non è data loro nessuna scelta, ma che neppure le loro ave in Africa la amano. **(13)** Quanto ai matrimoni di bambine o comunque imposti: questa usanza è chiaramente un modo per controllare non solo chi le ragazze o le giovani donne sposano, ma anche per assicurarsi che siano vergini al

momento del matrimonio, e, spesso, per accrescere il potere del marito creando una differenza di età significativa fra mariti e mogli.

Si consideri anche la pratica - comune in gran parte dell'America Latina, delle campagne dell'Indocina e di parti dell'Africa occidentale - di incoraggiare o addirittura di pretendere che la vittima di uno stupro sposi lo stupratore. In molte di queste culture - compresi quattordici paesi dell'America Latina - gli stupratori sono liberati giuridicamente da ogni gravame se sposano, o, in qualche caso, si offrono soltanto di sposare le loro vittime. In queste culture lo stupro non è visto come una aggressione violenta alla ragazza o alla donna stessa, bensì come una grave offesa alla sua famiglia e al suo onore. Sposando la sua vittima, lo stupratore può contribuire e restaurare l'onore della famiglia e a liberarla da una figlia che, come una "merce danneggiata" è diventata inadatta al matrimonio. In Perù, questa legge barbarica è stata peggiorata nel 1991: coloro che sono accusati in solido di uno stupro di gruppo sono liberati dai carichi penali se uno di loro offre di sposare la vittima (le femministe stanno lottando per l'abrogazione di questa legge). Come spiegava un tassista peruviano: "Il matrimonio è la cosa giusta è conveniente da fare dopo uno stupro. Una donna stuprata è un articolo usato. Nessuno la vuole. Almeno con questa legge la donna avrà un marito." **(14)** E' difficile immaginare una sorte peggiore, per una donna, di quella di essere indotta a sposare l'uomo che l'ha stuprata. Ma in alcune culture esistono sorti peggiori - segnatamente in Pakistan e in parte del Medio Oriente arabo, ove le donne che presentano una denuncia di stupro sono di frequente accusate del grave delitto musulmano della zina, o sesso fuori dal matrimonio. Il diritto permette di frustare o imprigionare una simile donna, e la cultura perdona l'omicidio o l'induzione al suicidio di una donna stuprata da parte di parenti interessati a restaurare l'onore della famiglia. **(15)**

In conclusione, molte abitudini culturalmente fondate sono finalizzate a controllare le donne e ad asservirle, specialmente sul piano sessuale e riproduttivo, ai desideri e agli interessi degli uomini. Per di più, talvolta, la "cultura" o la "tradizione" è connessa così strettamente col controllo delle donne da essergli virtualmente identica. Secondo un reportage recente su una piccola comunità di ebrei ortodossi delle montagne dello Yemen - ironicamente, da un punto di vista femminista, il titolo dell'articolo era "Le piccole comunità ebraiche yemenite fioriscono in una mescolanza di tradizioni", l'anziano capo di questa piccola setta poligamica afferma: "Siamo ebrei ortodossi, molto attaccati alle nostre tradizioni. Se andassimo in Israele, ci lasceremmo sfuggire di mano le nostre figlie, mogli e sorelle." E un suo figlio aggiunge: "Noi siamo come i musulmani, non permettiamo alle nostre donne di scoprirsi la faccia." **(16)** Dunque, l'asservimento delle donne è presentato come un sinonimo virtuale delle "nostre tradizioni". Solo la cecità all'asservimento sessuale può spiegare il titolo dell'articolo:

un titolo del genere sarebbe inimmaginabile per un articolo su una comunità praticante una schiavitù diversa da quella sessuale.

Mentre virtualmente tutte le culture del mondo hanno un passato chiaramente patriarcale, alcune - per lo più, ma non esclusivamente, culture occidentali liberali - si sono distaccate da questo passato più di altre. Le culture occidentali, certo, praticano ancora molte forme di discriminazione sessuale. Esse danno più importanza alla bellezza, alla magrezza e alla gioventù per le donne, e al successo intellettuale, alla capacità e alla forza per i maschi; si attendono che le donne facciano, senza remunerazione economica, ben più della metà del lavoro non pagato all'interno della famiglia, a prescindere dal fatto che abbiamo o no un lavoro stipendiato; sia per questo, sia per la discriminazione sessuale sul posto di lavoro, la povertà è un destino molto più probabile per le donne che per gli uomini; e donne e ragazze sono esposte ad una grande quantità di violenza (illegale), anche sessuale. Ma, nello stesso tempo, in numerose culture liberali alle donne sono giuridicamente garantite molte delle libertà e delle possibilità degli uomini. In più, entro tali culture, molte famiglie, coll'eccezione di alcuni fondamentalisti religiosi, non trasmettono alle figlie l'idea che esse siano di valore inferiore rispetto ai ragazzi, che la loro vita debba essere confinata alla sfera domestica e al servizio degli uomini e dei figli, e che il solo valore positivo della loro sessualità debba venire rigorosamente limitato al matrimonio, al servizio degli uomini e a scopi riproduttivi. Ciò, come abbiamo visto, è assai diverso dalla condizione femminile in altre culture del mondo, comprese quelle da cui provengono molti immigrati in Europa e nell'America del nord.

Diritti di gruppo?

La maggior parte delle culture sono patriarcali e molte delle comunità culturali - per quanto non tutte - che reclamano diritti di gruppo sono più patriarcali delle culture circostanti. Perciò non è sorprendente che l'importanza culturale di conservare il controllo sulle donne emerga con stridente evidenza negli esempi forniti dalla letteratura sulla diversità culturale e i diritti di gruppo entro stati liberali. Tuttavia, sebbene l'evidenza sia stridente, questo tema viene di rado affrontato in modo esplicito. **(17)**

Un saggio del 1986 sulle pretese di diritti giuridici culturalmente fondate di vari gruppi di immigrati e zingari in Gran Bretagna ricorda il ruolo e lo status delle donne come un "esempio chiarissimo" del "contrasto fra culture" **(18)**. In questo testo, Sebastian Poulter discute le pretese di trattamenti giuridici speciali avanzate dai membri di tali gruppi sulla base delle loro differenze culturali. Alcune di queste pretese non sono connesse al genere: un insegnante musulmano chiede il permesso di restare assente dal

lavoro per la preghiera una parte del venerdì pomeriggio, e i bambini zingari di avere un obbligo scolastico meno rigoroso a causa della loro vita nomade. Ma grande maggioranza degli esempi riguardano disuguaglianze di genere: matrimoni precoci o imposti, regolamenti di divorzio pregiudicati contro le donne, poligamia e clitoridectomia. Quasi tutte le cause giuridiche trattate sono derivate da pretese di donne o ragazze secondo le quali le pratiche dei loro gruppi culturali hanno decurtato o violato i loro diritti individuali. In un articolo recente della filosofa politica Amy Gutmann, “The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics”, una buona metà degli esempi ha che vedere con questioni di genere - poligamia, aborto, molestie sessuali, clitoridectomia e *pardah* [segregazione sessuale; n.d.T.]. **(19)** Questo è caratteristico nella letteratura su questioni multiculturali intrastatali. E lo stesso fenomeno si verifica in ambito internazionale, ove i diritti umani delle donne sono spesso respinti come incompatibili colla propria cultura dai governanti di alcuni paesi o gruppi di paesi. **(20)**

Analogamente, una schiacciante maggioranza delle “difese culturali” adottate con sempre maggior frequenza nei processi penali americani coinvolgenti membri di minoranze culturali sono connesse al genere, e in particolare al controllo maschile su donne e bambini. **(21)** Talvolta le difese culturali entrano in gioco per spiegare la violenza prevedibile fra uomini o il sacrificio rituale di animali. Tuttavia, è molto più comune l’argomento secondo cui, nel gruppo culturale dell’imputato, le donne non sono esseri umani di uguale valore ma subordinati la cui funzione primaria (se non unica) è servire i maschi sessualmente e domesticamente. Perciò, i quattro tipi di casi in cui le difese culturali sono state impiegate con più successo sono: rapimento e stupro commessi da uomini Hmong [un gruppo tribale del Laos; n.d.T.] che sostengono che queste azioni sono parte della pratica culturale del *zij poj niam* o matrimonio per ratto, uxoricidio commesso da immigrati asiatici e mediorientali le cui mogli hanno o commesso adulterio, o trattato il proprio marito in modo servile, madri che hanno ucciso i propri figli e tentato il suicidio, e affermano che la vergogna dell’infedeltà dello sposo le ha spinte, a causa delle loro radici cinesi o giapponesi, alla pratica culturalmente perdonabile del suicidio della madre con i figli, e la clitoridectomia - in Francia, sebbene non negli USA, anche perché la pratica è divenuta reato penale solo nel 1996. In una serie di casi di questo genere, la testimonianza dell’esperto sul retroscena culturale dell’imputato o del querelato ha condotto alla riduzione o alla caduta di capi d’accusa, alla valutazione della *mens rea* su base culturale, o a significative riduzioni delle pene. In una famosa causa recente, un immigrato dell’Iraq rurale fece sposare le sue due figlie, di tredici e quattordici anni, a due amici di ventotto e trentaquattro anni. In seguito, quando la figlia maggiore fuggì col fidanzato ventenne, il padre chiese aiuto alla polizia per ritrovarla. E quando al polizia la trovò, accusò il padre di maltrattamento delle figlie, e i mariti e il fidanzato di stupro di minore.. La difesa degli iracheni si fonda, almeno in parte, sulle usanze matrimoniali della loro cultura. **(22)**

Come mostrano questi esempi, gli imputati non sono sempre maschi, né le vittime sempre femmine. Sia un immigrato cinese a New York che aveva percosso a morte la moglie adultera, sia una immigrata giapponese in California che aveva annegato i figli e tentato ella stessa di annegarsi perché l'adulterio del marito aveva disonorato la famiglia si sono affidati a difese culturali per ottenere una riduzione della gravità delle accuse (da omicidio volontario a omicidio colposo). Perciò può sembrare che la difesa culturale fosse pregiudicata a favore dell'uomo nel primo caso, e della donna nel secondo. Ma non esiste una tale asimmetria. In entrambi i casi, il messaggio culturale è pregiudicato in modo analogo rispetto al genere: le donne (e i bambini, nel secondo caso) sono in una posizione ancillare rispetto all'uomo, e devono sopportare la colpa e la vergogna di ogni allontanamento dalla monogamia. Chiunque sia l'infedele, è la moglie a soffrirne le conseguenze. Nel primo caso, venendo brutalmente uccisa per la furia del marito a causa della sua vergognosa infedeltà, e nel secondo caso perché l'infedeltà dello sposo è una vergogna e un marchio di fallimento tale da spingerla ad uccidere se stessa e i propri figli. Di nuovo, l'idea che le donne e le ragazze sono principalmente e innanzitutto schiave sessuali degli uomini, le cui virtù fondamentali sono la verginità prima del matrimonio e la fedeltà nel matrimonio emerge in molte affermazioni in difesa delle pratiche culturali.

Le culture occidentali maggioritarie, principalmente per la pressione femminista, hanno di recente compiuto sforzi significativi allo scopo di eliminare o limitare i pretesti per trattare brutalmente le donne. Fino a non molto tempo fa, la responsabilità dell'uxoricidio, per gli uomini americani, veniva di norma attenuata se essi spiegavano la loro condotta come un delitto passionale, dettato dalla gelosia per l'infedeltà della moglie. E le donne che non avevano un passato completamente illibato, e che non avevano opposto resistenza fino a mettere in pericolo se stesse venivano sistematicamente incolpate se stuprate. Ora le cose sono in qualche misura cambiate, e i sospetti sulla svolta verso le difese culturali derivano parzialmente, senza dubbio, dalla preoccupazione di conservare i progressi recenti. Ma forse la preoccupazione principale è che, astenendosi dal proteggere le donne e talvolta i bambini delle culture minoritarie dalla violenza maschile e talvolta materna, le difese culturali violano il loro diritto di uguale protezione da parte della legge. **(23)** Quando una donna appartenente ad una cultura più patriarcale giunge negli USA o in qualche altro stato occidentale fondamentalmente liberale, perché ella dovrebbe essere meno protetta dalla violenza maschile rispetto ad altre donne? Molte donne di culture minoritarie hanno protestato perché viene applicata, a favore dei loro aggressori, una unità di misura differente meno severa rispetto che agli altri **(24)**

Difese liberali

Nonostante tutte le prove di pratiche culturali che controllano e subordinano le donne, nessuno dei più importanti difensori dei diritti multiculturali di gruppo ha affrontato adeguatamente o semplicemente tematizzato in maniera diretta le imbarazzanti connessioni fra genere e cultura, o i conflitti che sorgono così comunemente fra multiculturalismo e femminismo. La trattazione di Will Kymlicka è, a questo proposito, rappresentativa.

Le argomentazioni di Kymlicka a favore dei diritti di gruppo si basano sui diritti individuali, e limitano tali privilegi e protezioni a gruppi che sono liberali al loro interno. Seguendo John Rawls, Kymlicka mette l'accento sull'importanza fondamentale del rispetto di sé nella vita di una persona. Egli afferma che l'appartenenza a una "ricca e stabile struttura culturale" (25) colla sua lingua e la sua storia, è essenziale sia per lo sviluppo del rispetto di sé, sia di un contesto entro il quale le persone possano coltivare la capacità di fare scelte sulla direzione della propria vita. Perciò, le minoranze culturali hanno bisogno di diritti speciali, perché altrimenti le loro culture potrebbero essere minacciate di estinzione; l'estinzione culturale probabilmente metterebbe a repentaglio il rispetto per se stessi e la libertà dei membri del gruppo. In breve, i diritti speciali pongono le minoranze su un piede di parità colla maggioranza.

Il valore della libertà ha un ruolo importante nell'argomentazione di Kymlicka. Perciò, coll'eccezione di rari casi di vulnerabilità culturale, un gruppo che reclama diritti speciali deve autogovernarsi secondo principi chiaramente liberali, senza ledere le libertà fondamentali dei suoi membri con restrizioni interne, né discriminarli sulla base del sesso, della razza o delle preferenze sessuali. (26) Questo requisito è di grande importanza per una coerente giustificazione liberale dei diritti di gruppo, perché una cultura "chiusa" o discriminatoria non può fornire il contesto dello sviluppo individuale voluto dal liberalismo e perché altrimenti i diritti collettivi potrebbero produrre una subcultura oppressiva all'interno delle società liberali e col loro appoggio. Come dice Kymlicka: "Impedire alle persone di mettere in discussione le loro norme sociali ereditarie può condannarle a vite insoddisfacenti o addirittura oppressive." (27)

Come riconosce Kymlicka, il requisito del liberalismo interno esclude la giustificazione dei diritti di gruppo per i "molti fondamentalisti, di tutti i colori religiosi e politici, che pensano che la migliore comunità sia quella in cui sono messe fuori legge tutte le pratiche religiose, sessuali o estetiche, tranne quelle da loro preferite." Infatti la promozione e il sostegno di queste culture "mette a repentaglio la ragione medesima per la quale ci preoccupiamo dell'appartenenza a culture, - che essa rende possibili scelte individuali dotate di significato." (28) Ma gli esempi sopra citati suggeriscono che un numero assai inferiore di culture minoritarie di quanto Kymlicka pare pensare

sarà in grado di richiedere diritti di gruppo colla sua giustificazione liberale. Sebbene sia possibile che esse non impongano le loro credenze o abitudini agli altri e diano l'impressione di rispettare le libertà fondamentali, politiche e civili, di donne e ragazze, molte culture non le trattano, specialmente nella sfera privata, con qualcosa di analogo al medesimo interesse e rispetto goduto da uomini e ragazzi, né permettono loro di godere la stessa libertà. La discriminazione e il controllo della libertà femminile sono praticate, in grado maggiore o minore, da virtualmente tutte le culture, del passato e del presente, ma soprattutto da quelle religiose e da quelle che cercano nel passato - in testi antichi o in una tradizione venerabile - principi e norme su come vivere nel mondo contemporaneo. Talvolta culture minoritarie più patriarcali esistono nel contesto di culture di maggioranza meno patriarcali, talvolta vale il contrario. In entrambi i casi, il grado in cui ciascuna cultura è patriarcale e la sua disposizione a diminuirlo dovrebbero essere fattori cruciali per prendere in considerazione le giustificazioni dei diritti di gruppo - se prendiamo sul serio l'uguaglianza delle donne.

Kymlicka, senza dubbio, ritiene che le culture che discriminano le donne in modo manifesto e formale - negando loro l'istruzione, o l'elettorato attivo e passivo - non meritino diritti speciali. **(29)** Ma la discriminazione sessuale è spesso assai meno manifesta. In molte culture un severo controllo delle donne è imposto, nella sfera privata, dall'autorità di un padre effettivo o simbolico, che agisce spesso tramite le donne più anziane o colla loro complicità. In altre culture in cui i diritti e le libertà femminili sono formalmente garantiti, la discriminazione contro le donne nella famiglia non solo limita gravemente le loro scelte, ma minaccia seriamente il loro benessere e anche la loro vita. **(30)** E una simile discriminazione sessuale - severa o mite che sia - spesso ha potentissime radici culturali.

Sebbene Kymlicka si opponga giustamente alla concessione di diritti di gruppo alle culture minoritarie che praticano una discriminazione sessuale manifesta, le sue argomentazioni a favore del multiculturalismo trascurano qualcosa che pur egli riconosce altrove: che la subordinazione delle donne è spesso informale e privata, e che virtualmente nessuna cultura oggi esistente - minoritaria o maggioritaria - potrebbe risultare conforme al suo criterio dell'assenza di discriminazione sessuali, se questo fosse applicato alla sfera privata. **(31)** Coloro che propugnano i diritti di gruppo valendosi di fondazioni liberali devono prendere in considerazione questa discriminazione privatissima e culturalmente rafforzata. Perché sicuramente il rispetto di sé e l'autostima hanno bisogno di qualcosa di più della semplice appartenenza ad una cultura vitale. Sicuramente non basta che la sua cultura sia protetta, perché chiunque sia in grado di "mettere in questione i propri ruoli sociali ereditari" e possieda la capacità di fare scelte significative. Almeno altrettanto importante per lo sviluppo del rispetto di sé e dell'autostima è il nostro posto nella cultura. E almeno altrettanto importante per la nostra

capacità di mettere in discussione i ruoli sociali è il fatto che la nostra cultura ci imponga oppure no ruoli sociali particolari. Nella misura in cui la loro cultura è patriarcale, un sano sviluppo delle ragazze è messo a repentaglio in entrambi i rispetti.

Parte della soluzione?

Non è affatto chiaro, dunque, che i diritti delle minoranze siano parte della soluzione, da un punto di vista femminista. Essi possono addirittura aggravare il problema. Nel caso di una minoranza culturale più patriarcale entro una cultura maggioritaria meno patriarcale, non si può argomentare in base al rispetto di sé o alla libertà che le donne di quella cultura hanno un chiaro interesse alla sua conservazione. Anzi, la loro condizione potrebbe migliorare molto se la loro cultura di nascita dovesse estinguersi, lasciando integrare i suoi membri nella cultura circostante meno sessista, o, ancor meglio, venisse incoraggiata a cambiare in modo da rafforzare l'uguaglianza delle donne - almeno fino al grado della cultura maggioritaria. Naturalmente si dovrebbe tenere conto di altre considerazioni, come ad esempio la circostanza che la minoranza culturale parli un'altra lingua, che richiede protezione, o che il gruppo subisca pregiudizi come la discriminazione razziale. Ma occorrono fattori contrari molto significativi per bilanciare la circostanza che una cultura costringa severamente le scelte delle donne o metta altrimenti a repentaglio il loro benessere.

Ciò che mostrano alcuni degli esempi che ho trattato è come delle pratiche culturalmente confermate oppressive per le donne possono spesso restare nascoste nella sfera privata o domestica. Nel caso del matrimonio delle bambine irachene, se il padre stesso non si fosse rivolto a funzionari statali, la situazione delle figlie probabilmente non sarebbe mai diventata pubblica. E quando, nel 1996, il Congresso approvò una legge che trasformava la clitoridectomia in reato penale, alcuni dottori americani obiettarono che una simile legge era ingiustificata, perché riguardava una questione privata che, come disse qualcuno, "dovrebbe essere decisa da un medico, dalla famiglia e dalla bambina." (32) Ci vogliono circostanze più o meno straordinarie perché simili maltrattamenti delle ragazze diventino pubblici o perché lo stato riesca a intervenire in maniera protettiva.

Perciò è chiaro che molti esempi di discriminazione delle donne per motivi culturali non riusciranno mai ad emergere in pubblico, ove i tribunali possono imporre i loro diritti e i teorici politici possono etichettare tali pratiche come violazioni illiberali e perciò ingiustificate dell'integrità fisica e mentale delle donne. Istituire diritti di gruppo per mettere alcune minoranze culturali in grado di conservarsi può non essere nel miglior interesse delle ragazze e delle donne di quella cultura, anche se ne avvantaggia gli uomini.

Quando si producono argomentazioni liberali a favore dei diritti di gruppo, occorre una attenzione particolare per le disuguaglianze interne al gruppo. E' particolarmente importante considerare le disuguaglianze fra i sessi, perché esse sono meno soggette ad essere rese pubbliche, e meno facilmente discernibili. Inoltre, le linee di condotta politiche che intendono rispondere ai bisogni e alle pretese delle minoranze culturali devono prendere sul serio la necessità di dare una rappresentanza adeguata ai membri meno potenti di tali gruppi. Poiché l'attenzione ai diritti delle minoranze culturali deve essere coerente con i principi fondamentali del liberalismo, deve avere come fine ultimo la promozione del benessere dei membri di questi gruppi, e perciò è ingiustificato assumere che i sedicenti capi di quei gruppi - invariabilmente, per lo più, i membri anziani e maschi - rappresentino gli interessi di tutti i membri del gruppo. A meno che le donne - e più precisamente le donne giovani, perché le anziane spesso vengono cooptate nel rafforzamento della disuguaglianza di genere - non siano pienamente rappresentate nei negoziati sui diritti del gruppo, i loro interessi possono essere lesi piuttosto che promossi dalla concessione di tali diritti.

Note

1 *International Herald Tribune*, 2 February 1996, News section.

2 Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1995), pp. 89, 76. V. anche Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture* (Oxford: The Clarendon Press, 1989). Va notato che Kymlicka stesso non argomenta a favore di diritti di gruppo esaustivi, o diritti di gruppo permanenti per gli immigrati volontari.

3 Avishai Margalit and Moshe Halbertal, "Liberalism and the Right to Culture," *Social Research* 61, 3 (Fall, 1994): 491.

4 Ad esempio, Chandran Kukathas, "Are There any Cultural Rights?" *Political Theory* 20, 1 (1992): 105-39.

5 Okin, "Feminism and Multiculturalism: Some Tensions," *Ethics* (forthcoming 1998).

6 Cfr. ad esempio, Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture and Multicultural Citizenship*, specialmente al capitolo 8. Kymlicka non applica il suo requisito secondo cui il gruppo deve essere liberale al suo interno a quelle che egli chiama "minoranze nazionali", ma qui non tratterò questo aspetto della sua teoria.

7 Vedi ad esempio Krit Singh, "Obstacles to Women's Rights in India," in *Human Rights of Women: National and International Perspectives*, ed. Rebecca J. Cook (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994), pp. 375-096, especially 378-89.

8 Non sono in grado di trattare qui delle radici di questa preoccupazione maschile, se non per dire (seguendo le teoriche femministe Dorothy Dinnerstein, Nancy Chodorow, Jessica Benjamin e, prima di loro, l'antropologo gesuita Walter Ong) che sembra avere molto a che fare col ruolo genitoriale primario femminile. E' anche chiaramente connesso all'incertezza della paternità, che la tecnologia ha ora eliminato. Se simili questioni sono la sua radice, allora la preoccupazione culturale di controllare le donne non è un fatto inevitabile della vita umana, ma un fattore contingente, che le femministe hanno un notevole interesse a cambiare.

10 Vedi Carol Delaney, *Abraham on Trial: Paternal Power and the Sacrifice of Children* (Princeton: Princeton University Press, 1997, di prossima uscita). Si noti che nella versione coranica Abramo non prepara per il sacrificio Isacco, bensì Ismaele.

11 *New York Times*, 5 October 1996, A4. Il ruolo che le donne anziane assumono nel perpetuare tali culture, è importante ma complesso e non può essere trattato qui.

12 *New York Times*, 26 June 1997, A9.

13 *International Herald Tribune*, 2 February 1997, News section.

14 *New York Times*, 12 March 1997, A8.

15 Questa pratica è trattata in Henry S. Richardson, *Practical Reasoning About Final Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), soprattutto pp. 240-43, 262-63, 282-84.

16 *Agence France Presse*, 18 May 1997, International News section.

17 Vedi, tuttavia, Bhikhu Parekh's "Minority Practices and Principles of Toleration," *International Migration Review* (April 1996): 251-84, ove egli affronta direttamente e critica una serie di pratiche culturali che svalutano le donne..

18 Sebastian Poulter, "Ethnic Minority Customs, English Law, and Human Rights," *International and Comparative Law Quarterly* 36, 3 (1987): 589-615.

19 Amy Gutmann, "The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics," *Philosophy and Public Affairs* 22, 3 (Summer 1993): 171-204.

20 Mahnaz Afkhami, ed., *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World* (Syracuse: Syracuse University Press, 1995); Valentine M. Moghadam, ed., *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1994); Susan Moller Okin, "Culture, Religion, and Female Identity Formation" (manoscritto inedito, 1997).

21 Vedi, fra le trattazioni migliori e più recenti di questo, nonché per l'enumerazione giuridica dei casi menzionati, Doriane Lambelet Coleman, "Individualizing Justice Through Multiculturalism: The Liberals' Dilemma," *Columbia Law Review* 96, 5 (1996): 1093-1167.

22 *New York Times*, 2 December 1996, A6.

23 Vedi Coleman, "Individualizing Justice Through Multiculturalism."

24 Vedi ad esempio Nilda Rimonte, "A Question of Culture: Cultural Approval of Violence Against Women in the Asian-Pacific Community and the Cultural Defense," *Stanford Law Review* 43 (1991): 1311-26.

25 Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, p. 165.

26 Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, pp. 168-72, 195-98.

27 Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 92.

28 Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, pp. 171-72.

29 Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, pp. 153, 165.

30 Vedi, ad esempio, Amartya Sen, "More than One Hundred Million Women Are Missing," *New York Review of Books*, 20 December 1990.

31 Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Oxford: The Clarendon Press, 1990), pp. 239-62.

32 *New York Times*, 12 October 1996, A6. Idee simili sono state esposte alla radio pubblica.

SWIF - Sito Web Italiano per la Filosofia

Copyright © 1997-98

CASPUR - LEI - CISECA

RESOLUCIÓN DEL PARLAMENTO EUROPEO “SOBRE LAS MUJERES Y EL FUNDAMENTALISMO”

María IZQUIERDO ROJO PSE, E

sobre las mujeres y el fundamentalismo

El Parlamento afirma que ni la tradición ni la religión pueden ser una excusa para violar los derechos de la mujer.

María IZQUIERDO ROJO PSE, E

sobre las mujeres y el fundamentalismo

Doc.: A5-0365/2001

Procedimiento : Iniciativa

Debate : 12.03.02

Votación : 13.03.02

El pleno del Parlamento Europeo ha adoptado por 242 votos a favor, 240 en contra y 42 abstenciones el informe sobre la mujer y el fundamentalismo de María IZQUIERDO ROJO PSE, E. La resolución subraya que los derechos de la mujer no pueden limitarse con la excusa de interpretaciones religiosas, tradiciones o costumbres y aboga por medios para hacer efectiva, incluso en el ámbito familiar, la normativa comunitaria sobre igualdad de derechos. La Cámara subraya que ningún movimiento religioso puede estar por encima de los derechos humanos y la libertad democrática. Señala que ni las convicciones políticas ni la confesión religiosa deben usarse como elemento de identidad de los ciudadanos. Las creencias o prácticas culturales no pueden usarse de pretexto para violar los derechos humanos, añade el texto.

Símbolos religiosos

En los considerandos de la resolución se denuncian las carencias educativas que los

fundamentalistas ocasionan a las mujeres, así como el hecho de que en muchas zonas rurales se retire a las niñas de la escuela en torno a los 10 años. También se considera que las mujeres deben tener la libertad de usar símbolos religiosos que expresan su identidad si ellas mismas desean ponerla de relieve.

Derecho familiar

El Parlamento considera necesario que prevalezca el derecho de los Estados miembros por encima del derecho familiar de los países de procedencia. En este sentido, pide que se investiguen los efectos, en el seno de familias residentes en la UE, de aplicar el derecho de familia de Estados con tendencias fundamentalistas y que se tomen medidas para proteger a las mujeres de las consecuencias negativas de la aplicación de las normas de sus países de origen. Además, condena los crímenes por motivo de honor.

Separación Iglesia-Estado

En la resolución, la Cámara considera que la separación de la Iglesia y el Estado es la forma más aceptable de gobierno en una sociedad democrática y pide a los Estados miembros que conserven su carácter laico y que eliminen cualquier tipo de obstáculo jurídico o práctico para el ejercicio de deberes religiosos y el uso de símbolos religiosos, siempre que sea compatible con las legislaciones nacionales y el Estado de derecho. Rechaza todos los fundamentalismos religiosos y condena a todos los líderes religiosos que usan las creencias con el fin de excluir a la mujer o que predicán la inferioridad de la mujer.

La Eurocámara solicita a los Estados miembros que adopten una legislación contra cualquier práctica que ponga en peligro la integridad o la salud de las mujeres, como la ablación del clítoris. También pide que se promueva el derecho de la mujer a tener control sobre su propio cuerpo y el derecho a decidir cuándo tener una familia propia, estilo de vida y relaciones personales.

Condena a la discriminación en Arabia Saudí

Respecto al exterior de la UE, la Cámara aboga por una acción concreta internacional contra la flagelación y el apedreamiento a mujeres. Asimismo, ‘condena firmemente la discriminación fundamentalista que persistentemente ejerce y promueve el Gobierno de Arabia Saudí contra las mujeres’. También pide que los Estados miembros no reconozcan a países cuyas mujeres no pueden adquirir plena ciudadanía o están excluidas del gobierno.

Por último, expresa su apoyo a las lesbianas que sufren como consecuencia del fundamentalismo

MULTICULTURALISMO, DEMOCRACIA PARITARIA Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA

Por cortesía de la autora y de Mujeres en Red

Rosa Cobo

Universidad de La Coruña

Publicado en POLÍTICA Y SOCIEDAD, Madrid, nº 32, 1999

PRIMERA PARTE

El multiculturalismo no es un hecho social específico de la modernidad. Si bien este concepto se ha acuñado recientemente, el fenómeno social que subyace a esa noción es antiguo. La mezcla de grupos humanos distintos entre sí coexistiendo en un mismo espacio es un hecho social histórico recurrente. El multiculturalismo, entendido como una manifestación de la diversidad, del pluralismo cultural y de la presencia en una misma sociedad de grupos con diferentes códigos culturales, no es una condición singular de la cultura moderna, es la condición normal de toda cultura .

El multiculturalismo, sin embargo, en su versión actual, está vinculado a dos hechos sociales nuevos. El primero de ellos es la emergencia de grupos sociales que anteriormente eran invisibles. Es el caso de las culturas indígenas de América. También el de los colectivos de gays y lesbianas. Y el de las mujeres. Estos grupos sociales tienen una larga tradición de lucha contra su opresión. El origen del movimiento feminista, por

ejemplo, se remonta a la Revolución Francesa. Y el del movimiento gay al siglo pasado. Sin embargo, será a partir de los años setenta cuando estos movimientos reinicien un lento camino en su visibilización y en su constitución como actores sociales colectivos. Algunas diferencias y discriminaciones pueden ser constantes durante largos periodos históricos, pero sólo en algunas épocas se vuelven políticamente significativas. La diversidad de cualquier sociedad existe sólo en la medida en que sus individuos la perciben como tal.

El segundo hecho nuevo es el rápido crecimiento de conflictos vinculados al aumento de la diversidad cultural interna de nuestras sociedades. Los conflictos más problemáticos, en realidad macroconflictos, son aquellos que tienen un carácter intercultural, étnico y religioso. Según un reciente informe de Naciones Unidas, el 70% de los conflictos mundiales ha tenido lugar en el interior de los países y sólo el 30% entre países. Todo indica que una gran parte de los conflictos en las sociedades modernas están vinculados a las relaciones interculturales. Asimismo, la inmigración de segmentos de población del Tercer Mundo hacia el mundo desarrollado es otra fuente de diversidad moral y cultural de un lado y de conflictos -microconflictos en relación con los anteriores- por otro.

Es un hecho indiscutible que en las viejas sociedades europeas se están haciendo visibles diferencias culturales, étnicas, sexuales y de género, entre otras muchas. La inmigración, las nacionalidades, la falta de respeto social hacia los colectivos homosexuales y la desigual posición de las mujeres en la estructura social y política están poniendo de manifiesto la existencia de grupos sociales con sus propias identidades así como signos inequívocos de falta de homogeneidad social. Estos hechos han puesto en crisis los viejos ideales de ciudadanía e igualdad del proyecto político de la modernidad. ¿La democracia multicultural puede ser la respuesta a las viejas democracias de ciudadanos libres e iguales? ¿Existe una relación necesaria entre multiculturalismo y relativismo cultural? ¿El multiculturalismo es incompatible con los modelos universalistas de justicia e igualdad?

El multiculturalismo, entendido como una sociedad en la que coexisten diversos grupos con identidades culturales propias ¿tiene algún compromiso con la igualdad? ¿Puede hablarse de distintas versiones de multiculturalismo? ¿Todas las identidades culturales de los grupos sociales deben ser fomentadas y ser merecedoras de reconocimiento público y representación política? ¿Los grupos sociales pueden ser merecedores o titulares de derechos como lo son ahora los individuos? ¿Cuál es la relación entre multiculturalismo, ampliación de la participación política y legitimidad democrática? ¿Los grupos sociales que componen nuestra vida social ¿deben mirar hacia la diferencia o hacia la igualdad?

La primera idea de fondo que preside este trabajo es que las actuales sociedades europeas están inmersas en un proceso creciente de multiculturalización y que estas democracias multiculturales no deben alejarse de los presupuestos básicos de la modernidad. La igualdad y la universalidad son los principios éticos y políticos más sólidos que pueden vindicar los colectivos oprimidos. La segunda, tal y como señala Nancy Frazer , es que el multiculturalismo no puede ser indiscriminado. Si bien la idea que subyace en el multiculturalismo es la necesidad de reconocer las diferencias y las identidades culturales, eso no supone que todas las culturas contengan aportaciones igualmente valiosas para el bienestar, la libertad y la igualdad de los humanos, es decir, no implica una hipótesis de relativismo general . Hay que distinguir entre pretensiones dignas de protección y de reconocimiento jurídico y las que no son acreedoras de ello, bien porque no lo necesitan, bien porque pueden ser satisfechas por otras vías más adecuadas, bien porque no lo merecen . El multiculturalismo supone un gran avance en la profundización de la democracia y de la legitimidad, siempre y cuando “nos permita hacer juicios normativos sobre el valor de las distintas diferencias a partir de su relación con la desigualdad” .

I

El aspecto más interesante del multiculturalismo es su vertiente crítica, en cuanto manifestación del malestar que produce en algunos grupos sociales las políticas asimilacionistas de los estados o culturas dominantes en el seno de sus propias sociedades. El multiculturalismo, al enfatizar el respeto a las singularidades y diferencias de cada cultura, subcultura o grupo social, desemboca en una crítica a la uniformidad social que impone la cultura mayoritaria de cada sociedad. El multiculturalismo es una reacción resistencial de culturas minoritarias o de grupos de inmigrantes ante el miedo a perder su identidad frente a la cultura dominante. Las políticas multiculturales rechazan radicalmente el asimilacionismo que trata de imponer una cultura mayoritaria . En el corazón del multiculturalismo está la defensa de los derechos de las minorías.

De otro lado, el multiculturalismo es muy crítico con la imposición del modelo económico y político occidental a países que no consideran ese esquema como el más adecuado para sus intereses y culturas. Tras el multiculturalismo se encuentra una poderosa crítica al eurocentrismo. La idea latente es que Occidente no debe ser el referente ético, político o económico para el resto del mundo, ni tampoco debe exportar miméticamente su modelo de sociedad.

Uno de los méritos de las ideas multiculturalistas es su reacción contra la uniformización del mundo, la llamada globalización o mundialización a partir de valores y realidades mercantiles, apoyada en medios técnicos, financieros e informacionales con el agotamiento o la destrucción de valores culturales dignos de ser protegidos. El multiculturalismo, por tanto, también es una manifestación de la resistencia a una globalización que sirve a los intereses de los más poderosos .

II.

Las ideas multiculturales surgen alrededor de algunos hechos socio-políticos característicos de la época contemporánea. Primero, la descomposición del modelo político basado en el estado-nación. Segundo, la sustitución de los principios éticos y políticos ilustrados _igualdad, ciudadanía, derechos humanos..._ que han constituido el aliento moral de la idea moderna de democracia por el racionalismo instrumental de la economía. Tercero, la visibilización creciente de identidades fuertes, en muchos casos fundamentalistas, que se muestran irreductibles, intolerantes y excluyentes. Todos estos fenómenos componen un cuadro social en el que las ideas de sujeto y ciudadanía se ven crecientemente debilitadas.

Desde un punto de vista político, se hace necesario redefinir el concepto de estado nación y su vinculación con la ciudadanía. Todo ciudadano lo es y lo ha sido hasta ahora de un estado-nación. El estado nación se ha constituido y legitimado alrededor de la adhesión nacionalista. A partir de la Segunda Guerra Mundial aparecen los primeros signos de crisis en el estado nación. La ciudadanía no será ya sólo civil y política sino también social. Se redefine el contrato social y ahora ser ciudadano significa tener acceso a derechos concretos: a la salud, a la educación, al trabajo, a las pensiones de vejez... La legitimidad del estado no se deriva ya de la adhesión a la nación sino de su capacidad para preservar los derechos sociales de los individuos.

Frente a la ciudadanía política y social que se desarrolla tras la Segunda Guerra Mundial, el multiculturalismo aspira a definir la ciudadanía en términos culturales. La lógica multicultural se inscribe en una corriente histórica y política que cuestiona el estado y la nación. Entre la cultura y la política, elige la primera. La crítica multicultural al universalismo y a la integración en su afán por crear nuevas formas de ciudadanía propone el fin de la construcción política de la sociedad . En esta línea, tanto el comunitarismo como la postmodernidad rechazan la idea ilustrada de que la comunidad política deba definir y administrar lo universal. Sin embargo, pese a que se enfatice la dimensión cultural frente a la política hay cuestiones culturales que también son políticas. Los derechos de los inmigrantes, por ejemplo, ¿deben beneficiarse de una doble nacionalidad?, ¿deben conservar la de su origen únicamente? ¿deben adquirir la de su lugar de residencia? . Las relaciones entre nacionalismo y ciudadanía se vuelvan paulatinamente complejas y confusas. Sin embargo, la construcción de la ciudadanía a partir de criterios culturales puede introducir nuevos elementos de desigualdad. Para el establecimiento de criterios justos de distribución de los recursos, es decir, para eliminar ámbitos de discriminación, parece más razonable la solución que propone Habermas. Este autor señala que la ciudadanía no debe reposar tanto en la pertenencia a la identidad nacional como en determinados valores políticos -libertad, igualdad, par-

participación política- que él denomina lealtad constitucional. En todo caso, tal y como señala Castells, el “Estado nación basado en la soberanía de instituciones políticas sobre un territorio y en la ciudadanía definida por esas instituciones es cada vez más una construcción obsoleta que, sin desaparecer, deberá coexistir con un conjunto más amplio de instituciones, culturas y fuerzas sociales” .

Por otra parte, los valores éticos y políticos ilustrados pierden terreno al mismo tiempo que lo gana la implacable ley del mercado, impregnando las conciencias e imponiendo sus valores -el consumo y el trabajo como religiones supremas- y abriéndose paso en los más recónditos lugares del mundo, globalizando y estandarizando pautas y valores vía tecnologías informacionales. Señala Touraine que una de las razones de esta crisis deriva de la sustitución del universalismo sustantivo de la ley y del derecho por el racionalismo instrumental de la economía . Asimismo, la mundialización de la economía, con la consiguiente ampliación de la competencia, produce nuevas desigualdades entre individuos, regiones y segmentos de población al tiempo que produce fracturas en la cohesión social. De otra parte, podemos preguntarnos si emergen nuevos soportes de ciudadanía: empresas, regiones, estructuras transnacionales. ¿Se puede concebir una ciudadanía desterritorializada? ¿Pueden los individuos tener varias ciudadanía? Entre una economía globalizada y un universo cultural fragmentado, la crisis de los sistemas políticos occidentales muestra el agotamiento de lo que Touraine denomina ‘la solución republicana’ .

Sin embargo, Castells señala que, “pese a su desbordamiento por flujos globales y a su debilitamiento por identidades regionales o nacionales, el Estado nación no desaparece y durante un largo tiempo no desaparecerá, en parte por inercia histórica y en parte porque en él confluyen muy poderosos intereses, sobre todo los de las clases políticas nacionales, y en parte también porque aún es hoy uno de los pocos mecanismos de control social y de democracia política de los que disponen los ciudadanos” . Tanto los viejos estados nacionales como la ciudadanía social y política viven momentos históricos de crisis cuya resolución debe orientarse hacia la mayor participación política de los ciudadanos y el máximo aumento del control político sobre el estado.

III.

El debate en torno al multiculturalismo es complejo debido a las implicaciones teóricas, éticas y políticas. Para situar adecuadamente este debate hay que distinguir entre el multiculturalismo como una noción descriptiva, como un hecho social característico de las sociedades contemporáneas (muchas sociedades son fuertemente multicultur-

ales), y el multiculturalismo como un concepto normativo (es moralmente deseable que las sociedades sean multiculturales). Al mismo tiempo, hay que distinguir entre diversos tipos de multiculturalismo normativo, desde los más radicales hasta los más moderados.

El comunitarismo y la postmodernidad postulan la institucionalización de las diferencias como el núcleo de identidad moral de las sociedades modernas. Estas teorías aspiran a redefinir la ciudadanía a partir de la expansión y/o redescubrimiento de las identidades culturales. Señala Donati, asumiendo posiciones postmodernas, que en las sociedades actuales los problemas se trasladan del terreno político al cultural. Estos enfoques enfatizan la idea de que el universalismo moderno es abstracto y colonizador y, por ello, imperialista y mass-mediaticizante .

Por el contrario, desde la modernidad se aboga por el universalismo y el cosmopolitismo (inclusión e integración social y política) como alternativa a los conflictos e incompatibilidades que puedan suscitar la exaltación de las diferencias. La modernidad analiza el multiculturalismo como un fenómeno social característico de las actuales sociedades pero no cree que como principio normativo sea el modelo social más aceptable éticamente si se considera la diferencia el supremo bien moral. Garzón Valdes distingue entre sociedades multiculturales en sentido fuerte y sociedades multiculturales en sentido débil. Le parece éticamente reprobable la primera porque en ella las diferencias culturales son prácticamente irreductibles y éticamente aceptable e incluso deseable la segunda porque en ella las diferencias son secundarias . Asimismo, Touraine diferencia entre un multiculturalismo radical y otro más templado. Estemos de acuerdo o no con la tesis de Garzón Valdés, tal y como señala Nancy Frazer, el multiculturalismo no puede ser indiscriminado porque entonces desemboca en el relativismo absoluto y en la exaltación de las diferencias. Desde un punto de vista socio-político, el relativismo cultural indiscriminado conduce a la segregación y al guetto .

La exaltación de la diversidad moral no significa necesariamente mayor desarrollo moral. Ni toda diversidad ni toda diferencia son éticamente aceptables, ni todo punto de vista cultural en sí mismo tiene valor ético . La cultura y la moral son ámbitos distintos: “No es lícito moralmente aceptar incondicionalmente toda variedad de vida por el sólo hecho de ser diferente. La diversidad, tomada en sí misma, no tiene ninguna connotación moral positiva. Ni toda experiencia nueva es saludable ni todas las formas de vida son moralmente legítimas” . Las prácticas culturales y las formas de vida diferentes son dignas de protección y defensa sólo si no vulneran los derechos de los individuos. La mutilación genital femenina es una práctica cultural que no amplía precisamente el contexto moral .

IV.

El concepto de multiculturalidad, como hemos señalado, nos remite a la diversidad cultural y al pluralismo, por tanto a las diferencias, sean éstas culturales, de género, sexuales, étnicas o de otro tipo. ¿Es posible conjugar la unidad de una sociedad con la diversidad de culturas y de grupos sociales? ¿Se pueden combinar formas sociales y formas culturales lo bastante autónomas como para permitir que en una misma sociedad convivan varias culturas y en el mismo área cultural coexistan varias formas de organización social? . La cuestión a debatir es si una sociedad debe proteger y exaltar las diferencias en su irreductibilidad con la consiguiente quiebra de la cohesión social o bien deben buscarse valores universales que hagan compatible las diferencias y garanticen la unidad social.

Este problema nos remite al debate entre las tesis universalistas y las de la diferencia. Si la modernidad, como señala Marramao, no ha solucionado el problema del vínculo comunitario, la postmodernidad, el comunitarismo y el relativismo con su exaltación de las diferencias tampoco lo resuelven. Estas teorías en muchos casos proponen la disolución de algunos vínculos por considerarlos despóticos y en otros muestran tendencias profundamente excluyentes hacia colectivos contra los que a veces refuerzan su identidad.

Salvador Giner argumenta la necesidad de principios éticos universales frente a las posiciones que exaltan moralmente la diversidad y las diferencias. Tras subrayar la necesidad de una constitución moral para la sociedad basada en una ética universal, señala que esta convicción no se basa en un acto de fe sino en una interpretación sociológica estricta de la producción social de la moral. Los principios morales universales se infieren de la necesidad de cohesión social. Sociedades fuertemente heterogéneas, fragmentadas y multiculturales, con intereses divergentes y a veces incompatibles, necesitan producir una moral autónoma que no represente los intereses de un sector específico de la sociedad.

Se pregunta Giner si hay espacio para la construcción autónoma de la moral. ¿Puede un ser social deliberar racionalmente acerca del bien y del mal, lo justo y lo injusto, libre de presiones sociales? ¿Es posible y deseable la construcción de un interés común que actúe a modo de urdimbre moral de la sociedad? El interés común, señala el sociólogo catalán, sólo puede surgir de la crítica y la razón como expresión de la reflexividad humana. Los individuos, lenta y trabajosamente, podemos construir un interés común que no responda a los intereses de los grupos socialmente dominantes. La moral debe ir más allá del mundo inmediato de la pluralidad de opiniones del presente y este hecho es el que la impulsa a la universalidad. La heterogeneidad de las sociedades modernas es precisamente la que trae consigo la posibilidad de que aparezca una conciencia moral autónoma. Subraya este autor que a las morales individuales, sectarias, clasistas, gremiales, se enfrenta, por la lógica misma del orden de la modernidad avan-

zada, la moral común. El interés común no puede ser el resultado de la suma de los intereses de diversos grupos porque estos suelen ahogar los intereses de las minorías y de los individuos más débiles, aún cuando gocen de la protección de las instituciones democráticas. Concluye Giner que el interés común no existe; se construye; es general y contrafáctico. Es un imperativo ético al que debe tender la sociedad y al mismo tiempo el núcleo de su cohesión.

Las democracias multiculturales pueden constituirse aumentando la libertad e igualdad de los individuos y colectivos siempre y cuando las diferencias que se reconozcan políticamente sean producto de una exclusión social. Aún así, la construcción de un interés común guiado por valores éticos universales es la garantía de que la multiculturalidad se oriente hacia la interculturalidad, es decir que las diferencias no se trastocuen en irreductibles e inconmensurables, sino que, por el contrario, se debiliten las distinciones jerárquicas y se produzcan nuevos mestizajes.

MULTICULTURALISMO Y FEMENISMO

¿Como puede analizarse el feminismo a la luz del debate multicultural? ¿Y cuál es la perspectiva feminista sobre el multiculturalismo?. Este fenómeno social ha afectado al feminismo desde dos perspectivas. La primera, externa y la segunda, interna. Desde el punto de vista externo, las mujeres constituyen un colectivo social de contornos y perfiles muy claros, que coexiste con otros grupos que también comparten entre sí características que les singularizan frente a los otros colectivos. En efecto, las mujeres forman un colectivo con experiencias históricas intensas y largas de opresión. De todos los grupos marginados presentes en todas las sociedades, el de las mujeres es el más antiguo y aquel que ha tenido que combatir más arduamente para mostrar que su opresión no es natural, sino social y política. Irracionalizar la dominación patriarcal ha sido y es una tarea intelectual y política que se remite a la Ilustración. La igualdad ha sido el fundamento de las vindicaciones feministas y de las argumentaciones deslegitimadoras de las democracias patriarcales. En este sentido, el feminismo es un movimiento social con una identidad política marcada por las experiencias continuas de marginación de las mujeres. Asimismo, el movimiento feminista representa a un grupo oprimido entre otros grupos oprimidos. Desde este punto de vista debe ser merecedor de todas las medidas de discriminación positiva, de todas las políticas de cuotas y de todos los reconocimientos políticos posibles de su opresión.

Además, hay que subrayar la característica de que las mujeres constituyen un grupo social marginado y subordinado en todas y cada una de las sociedades existentes.

Señala Susan Moller Okin que el sexismo es una forma identificable de opresión, muchos de cuyos efectos son percibidos por las mujeres con independencia de la raza, clase o cultura a la que pertenezcan. Utilizando investigaciones empíricas sobre el trabajo de las mujeres en los países pobres, concluye que las condiciones de las mujeres del Tercer Mundo son “similares pero más agudas y acentuadas” que las de los países ricos. Las mujeres son la mitad de todos los grupos sociales, independientemente de la categoría a la que pertenezcan. Su adscripción, sea voluntaria o asignada, a grupos que ostentan una posición dominante en la sociedad no las exime de la subordinación a los varones en el seno de ese grupo. Si su pertenencia es a grupos oprimidos ellas padecen la opresión general del grupo más la suya específica como mujeres. Las mujeres de todos los grupos sociales tienen en común su situación de opresión en el seno de su colectivo. Este hecho por sí mismo -la opresión de género- ha constituido el fundamento de su identidad como colectivo. El género es un concepto y una realidad transversal que recorre todos los grupos y todas las realidades sociales. La característica común es que las mujeres de cada uno de los grupos están sometidas al poder patriarcal de los varones de su colectivo de adscripción. El género es una realidad social y simbólica que divide a todas las culturas y etnias por la mitad, resultando de esta división un grupo humano y social -sólo la mitad de la humanidad- fuertemente oprimido.

Desde un punto de vista interno, el movimiento feminista es un movimiento social en el que coexisten distintas percepciones y visiones sobre cuál es el papel social del movimiento, cuál es la función política que debe desempeñar, de qué manera debe organizarse, o cómo debe insertarse en la realidad social. El debate multicultural ha penetrado en el movimiento feminista, sobre todo en EE.UU., con mucha fuerza, enfatizando las diferencias entre mujeres de diferentes razas, étnias, culturas, clases sociales y sexualidades. El núcleo originario de este debate surgió allá por los ochenta entre las feministas partidarias de la igualdad y las de la diferencia. El debate multicultural se ha superpuesto a éste introduciendo nuevos elementos de fragmentación en el seno del movimiento. Señala Nancy Frazer que en EE.UU. estos debates han atravesado dos fases. En la primera, que duró desde finales de los sesenta hasta mediados de los ochenta, la atención se centraba básicamente en las diferencias de género. En la segunda fase, desde mediados de los ochenta hasta ahora, el interés se ha desplazado a las ‘diferencias entre mujeres’.

Así como diversos grupos sociales reclaman el reconocimiento social de su identidad, también se observa que en el seno de esos grupos surgen subgrupos que demandan el reconocimiento de su particularidad. El movimiento feminista ha vivido y vive ese proceso con tensión. En EE.UU., negras, hispanas, indígenas, asiático-americanas de todas clases, así como otras mujeres de clase obrera o lesbianas, no se han identificado con

las mujeres blancas de clase media que han estado en la vanguardia del movimiento feminista . La traducción política de este debate intelectual introduce un interrogante: ¿El movimiento feminista debe buscar la integración o la segregación? En esta discusión interna del movimiento feminista han defendido un multiculturalismo indiscriminado el pensamiento postmoderno, en sus múltiples variantes, y el comunitarismo. Algunos desarrollos del pensamiento feminista de la diferencia han encontrado en la postmodernidad su instrumento de legitimación política e intelectual .

Sin embargo, hay que señalar que muchos teóricos del multiculturalismo y de la diversidad moral sin ser expertos en cuestiones relacionadas con las mujeres, el feminismo o políticas feministas y, en muchos casos, sin creer siquiera que el movimiento feminista es un actor social relevante y que las mujeres forman un colectivo oprimido, las utilizan para legitimar sus posturas teóricas. Los autores que reflexionan sobre la diversidad cultural, las minorías políticas o el multiculturalismo rara vez escriben sobre las mujeres como un colectivo fuertemente discriminado con graves problemas de infrarrepresentación política y de marginación económica. No suelen considerar a las mujeres como un grupo susceptible de que se le aplique medidas de discriminación positiva o se le reconozca derechos políticos para compensar su subordinación. En el colmo de la paradoja, hay autores que reclamando formas nuevas de ciudadanía, apelando a la diferencia e impugnando la universalidad, se pronuncian negativamente contra el sistema de cuotas que reclaman las feministas . Sin embargo, en las discusiones sobre multiculturalismo siempre aparecen algunas prácticas culturales, cuyas destinatarias son las mujeres (mutilación genital femenina o chador), como el ejemplo pertinente que justifica una u otra posición. Las mujeres no son pensadas como sujetos de derechos sino como objetos transaccionales de las discusiones de los varones expertos en estos debates.

En efecto, cuando se argumenta acerca de la bondad de las políticas de la diferencia o multiculturales raramente los teóricos señalan a las mujeres como un colectivo discriminado susceptible de que se le apliquen políticas de discriminación positiva o de que se reconozca al feminismo el derecho a ser un actor social que aspira a derechos especiales _como reclaman para otros grupos-. Las mujeres no suelen ser consideradas un colectivo marginado cuando se trata de aplicar políticas que neutralicen su discriminación. Sin embargo, cuando la discusión es más abstracta es frecuente que aparezcan autores que critiquen la multiculturalidad y pongan como ejemplo la ablación del clítoris como una práctica cultural no legítima. En el extremo opuesto, los partidarios de la diversidad moral nos advierten sobre el hecho de que pronunciarnos en contra de prácticas culturales como las anteriores puede suponer un ejercicio de colonialismo occidental o incluso puede ser contraproducente por los efectos opuestos que producen.

Diversas prácticas culturales discriminatorias contra las mujeres suelen aparecer sis-

temáticamente en las discusiones de los anti y pro multiculturalistas. ¿Será, como señala Celia Amorós, que cuando se utiliza a las mujeres como objeto de transacción en las argumentaciones de los varones los discursos son más inócuos? ¿Será quizá que los varones discuten sobre mujeres porque así están discutiendo de otras cosas que les conciernen a ellos mismos?: “Autoinstituirse en experto en materia de mujeres es una forma de plantear las ansias de relevar en el poder a aquellos que detentaban el discurso hegemónico sobre el objeto transaccional por excelencia contra-diciéndolo... Pero, sobre todo, es una forma de plantearlo cuando no se está en condiciones de dar una batalla política frontal, de tal modo que el discurso beligerante sobre las mujeres más bien prelude y camufla los designios políticos, tanto más cuanto que se supone que, por versar acerca de las mujeres, es más inócuo. Los hombres, en realidad, no discuten de mujeres porque la identidad femenina se les haya vuelto algo problemático: a propósito de sus debates sobre las mujeres están discutiendo de otras cosas que les conciernen a ellos mismos” .

Ciudadanía recortada y democracia deficitaria

Es un hecho social incontrovertido la existencia de numerosos espacios sociales de los que están excluidas las mujeres. La realidad social muestra con contundencia que los espacios de exclusión están vinculados al poder, a la autoridad, a la influencia, al dinero, a los recursos y, en general, a la autonomía personal. Los poderes fácticos, el poder político y, en general, todos los poderes de decisión son casi impermeables a las mujeres. El poder político es masculino y patriarcal. Masculino, porque alrededor del 90% de los individuos que están al frente de todas las instituciones son varones. Y patriarcal, porque ese 90% de varones toma decisiones políticas e impone normas en el marco de un sistema de dominación patriarcal, que consagra su hegemonía sobre las mujeres. Por tanto, la exclusión de las mujeres de las instituciones políticas y de los espacios de decisión es uno de los aspectos más sobresalientes del poder político en la mayoría de los países postindustriales. Estos datos ponen de manifiesto que los derechos derivados de la ciudadanía no se cumplen en muchos aspectos para las mujeres. El género es un factor de carácter estructural que determina la ya de por sí compleja red de relaciones sociales expulsándolas de todos aquellos espacios relacionados de una u otra manera con el poder.

Esta segunda parte del artículo intentará reflexionar sobre dos cuestiones. Primera, ¿por qué las sociedades occidentales, democracias formales con una larga historia, no han podido liberarse, utilizando palabras de Celia Amorós, de la jerarquía oprimente de los géneros? Segunda, ¿cómo neutralizar y combatir los mecanismos de exclusión de la ciudadanía? La democracia moderna se origina a partir de un pacto social entre

varones, del que están excluidas las mujeres. Por ello, el derecho político derivado del nuevo pacto es fraternal . Este pacto supone la primera quiebra de la igualdad. Distinguir analíticamente el concepto de igualdad de la noción de fraternidad es indispensable para entender la moderna historia de exclusión de las mujeres. Eligio Resta señala que el derecho nuevo surgido del contrato social es un ‘derecho fraterno’ de iguales porque se basa en un juramento simultáneo contra el viejo ordenamiento y contra la vieja soberanía a fin de eliminar la desigualdad . Este autor, como todos aquellos que no contemplan la variable ‘género’, se olvida que la fraternidad es masculina y que ese juramento contra el viejo ordenamiento y la vieja soberanía es también un juramento de exclusión de las mujeres del espacio público.

Los límites actuales de la ciudadanía femenina están íntimamente vinculados a su origen. El hecho de que el ciudadano en la constitución de la democracia moderna fuese un varón ha marcado poderosamente la noción de ciudadanía. La categoría de ciudadano está impregnada de fuertes sesgos patriarcales. Numerosos obstáculos y filtros, muchas veces invisibles, hacen inviable dimensiones relevantes de la ciudadanía para las mujeres.

Estos límites ponen en entredicho la legitimidad de la democracia y la igualdad de derechos. El análisis de cualquier espacio social, sea éste público o privado, confirma que la igualdad es, sobre todo, una aspiración para las mujeres, y otras minorías sociales, más que una realidad de hecho. Los incumplimientos del universalismo y de la ciudadanía deben neutralizarse a través de la discriminación positiva y las políticas de cuotas paritarias garantizadas jurídica y políticamente, siendo ésta quizá la única vía hacia la ampliación de la participación democrática para las mujeres. Como señala Varcárcel “un proceso generalizado de ciudadanía necesita un ciudadano que está aún por descubrirse” . El feminismo está embarcado en la redefinición de un concepto de ciudadanía incluyente e integrador. Universalismo y ciudadanía son sinónimos de inclusión e igualdad. El universalismo no es sinónimo de etnocentrismo, ni de imposición de un modelo cultural, ni de exclusión de otros modelos culturales. El universalismo no representa un punto de vista monocultural para el que sólo existe un modo de ser humano.

El problema de fondo es la reformulación de los conceptos de individuo y ciudadano como elementos nucleares de las sociedades que aspiren ética y políticamente a la libertad y la igualdad. El problema no reside en el concepto de universalidad, sino en el déficit de universalismo para las mujeres. La cuestión central es que la constitución o descubrimiento de un nuevo ciudadano -no patriarcal- requiere de la formación de genéricos emancipadores. Señala Amelia Valcárcel que todo movimiento que se plantee cambiar determinados rasgos de la realidad social y política ha de extraer un ‘nosotros’ al que dotar de rasgos de legitimidad y excelencia. Paradójicamente, construir la individualidad -objetivo primordial del feminismo- no es una tarea individual,

sino colectiva . Celia Amorós postula para el feminismo un nominalismo moderado: “Una cosa es que aspiremos a vivir en una sociedad de individuos como ideal ético y otra muy distinta que nuestra sociedad se puede definir así... Ser nominalista moderada o no radical significa hacerse cargo de este tipo peculiar de entidad que los genéricos connotan negándose al mismo tiempo a esencializarla (el subrayado es de la autora), a hacer de ella una categoría ontológica en sentido fuerte” . De estos genéricos, que en términos sociológicos denominaremos minorías, hablaremos en el siguiente apartado.

Minorías políticas y genéricos emancipadores

La historia del pensamiento sociológico se ha esforzado desde sus inicios por identificar analíticamente la composición y estructura de la sociedad. Las sociedades modernas constituyen un entramado complejo de redes y grupos sociales a los cuales están adscritos o se adscriben voluntariamente los individuos. El individuo es eje de múltiples intersecciones sociales. La sociología ha acuñado diversos conceptos cuyo objeto es describir los grupos sociales que componen la sociedad. Una de las principales características de la mayoría de estos conceptos es que se han construido acríticamente respecto a la estructura generizada de la sociedad.

El concepto de minoría tiene una larga historia en el pensamiento social . Tal y como destaca John Rex, es necesario realizar una descripción sociológica lo más exacta posible de la posición real de los grupos sociales y de las minorías, así como la manera en que ellos mismos se describen y son descritos por otros . El concepto de minoría se utiliza ampliamente en la sociología y no se refiere necesariamente a minorías estadísticas. En este sentido, las minorías tienen las siguientes características: primero, sus miembros son víctimas de la discriminación. Ésta se hace explícita cuando los derechos y oportunidades accesibles a un grupo de individuos son negados a otro colectivo. En segundo lugar, se definen por un rasgo objetivo que permite la identificación de la diferencia; y por otro subjetivo, la voluntad de afirmarse, que se expresa en clave de solidaridad interna . Los individuos que constituyen la minoría tienen algún sentido de solidaridad de grupo, de ‘pertenencia común’: “La experiencia de estar sujeto al prejuicio y a la discriminación refuerza habitualmente los sentimientos de lealtad e intereses comunes” . Las mujeres reúnen todas las características de la definición de una minoría, pero, sin embargo, constituyen la mitad de la humanidad. Lo que tienen en común con las minorías es su situación de marginación.

Las mujeres están adscritas involuntariamente a su género, entendiendo el género como femineidad normativa. Nacer mujer en una sociedad patriarcal implica carencias en los derechos y las oportunidades y excesos en las obligaciones; significa ser sujeto político a medias;

supone permanecer aprisionada en una red de roles y estatus inferiores a los masculinos; obliga a asumir casi en exclusiva la maternidad... Por otra parte, las mujeres pueden adscribirse voluntariamente a su género politizándolo críticamente. Es decir, transformando el género como destino en un genérico emancipador. El movimiento feminista lleva más de dos siglos organizándose para constituir a las mujeres en un sujeto emergente. Los lobbies, las redes y, en general, los pactos entre mujeres constituyen el núcleo más visible de la solidaridad feminista .

La constitución de las mujeres en un genérico, en un actor social por tanto, no tiene su origen en ninguna esencia u ontología que constituya un modo de ser original femenino. Lo femenino no es natural, es una construcción normativa resultado de la dominación patriarcal. Las mujeres constituyen un grupo social e históricamente construido. El género no posee un núcleo o esencia fija e inmutable. La estructura patriarcal y generizada de nuestra sociedad nos coloca colectivamente en condiciones de marginación social. Los procesos de socialización y sexualización, la interiorización de los valores masculinos, han producido modos de sentir, pensar y actuar que han conformado un modo de ser con rasgos propios. Señala Kate Millet que la socialización por género produce dos culturas y dos formas de sentir radicalmente diferentes. La sexualización implica que cada género tiene que interiorizar las pautas necesarias para saber qué tiene que pensar o hacer para satisfacer las expectativas de género . Sin embargo, esta identidad femenina, orientada hacia la ética de los cuidados, del amor, de la intimidad y de la renuncia, ha sido creada en gran parte por los varones. En las mujeres no hay una herencia cultural claramente separada ni tampoco deseable que permita redefinir lo que es tener una identidad de mujer .

No hay que sustancializar las identidades porque todas ellas son construcciones sociales. Son los varones quienes crean a las mujeres como son los payos quienes crean a los gitanos, los blancos a los negros y los heterosexuales a los homosexuales. Como explica Celia Amorós “la construcción socio-cultural de los géneros tal como nos es conocida no es sino la construcción misma de la jerarquización patriarcal” . El colectivo de las mujeres se ha constituido históricamente en buena medida con la identidad que le ha asignado el patriarcado. Esa identidad colectiva está transformándose en otra identidad que surge de la conciencia de quien ya ha comenzado a ser y ejercer como un actor social. Celia Amorós define este proceso como el tránsito del ‘nosotras-objeto’ al ‘nosotras-sujeto’ y señala que este paso requiere que el ‘nosotras-objeto’ se constituya críticamente para definir a quienes han conceptualizado a las mujeres como ‘lo femenino’ a través de sus discursos, sus prácticas y sus definiciones .

Si todas las identidades y las diferencias sociales han sido históricamente construidas a partir de unas relaciones sociales de dominio, la identidad de las mujeres ha estado determinada por las relaciones de dominación patriarcales: “El problema predominante

para las mujeres como mujeres no es que el sector más numeroso o más poderoso de la comunidad sea indiferente o no se interese en conservar la identidad del sexo femenino, sino que esta identidad está puesta al servicio de la opresión y la explotación” .

La búsqueda o construcción de una esencia femenina anterior y distinta a toda dominación masculina no es un argumento política y estratégicamente útil para las mujeres porque conduce a la autosegregación y a la autoexclusión para mantener incontaminada y pura esa presunta esencia original. Por otra parte, si se ontologiza la diferencia sexual se hace casi imposible la vindicación. Como señala Celia Amorós si no se irracionaliza el hecho histórico de que los varones se han apropiado de lo que ellos mismos han definido como lo genéricamente humano nos quedamos sin el presupuesto de la vindicación . Si el movimiento feminista renuncia a la vindicación en aras de la inhibición y de la autoexclusión el resultado es que el sistema hegemónico masculino permanecerá intacto.

Como señala Javier de Lucas, refiriéndose a las minorías nacionalistas y étnicas, “toda cultura es un precipitado histórico, el resultado de evoluciones, rupturas e influencias innumerables. No hay ‘esencias’ algunas que descubrir. La búsqueda de ese ‘ser propio’ podría conducir en cambio a otra salida: identificarlo con alguna creencia cultural del pasado. Entonces, al buscar lo peculiar puede caerse en la veneración de la tradición y bajo el nombre de ‘identidad’ correr el riesgo de sacralizar los aspectos culturales más reacios al cambio” . En efecto, es una práctica usual entre grupos marginados que éstos redefinan la autopercepción que de sí mismos tienen transformando algunos rasgos que el grupo dominante ha caracterizado negativamente en rasgos positivos . Las mujeres no han escapado a ese proceso. Las teorías de la diferencia sexual son una muestra significativa de esta práctica. De otro lado, el hecho de que las mujeres ocupen posiciones subsidiarias en la sociedad genera algún tipo de pertenencia y, por tanto, de identidad colectiva. Esta pertenencia es la que puede acrecentar la solidaridad entre las mujeres y fortalecer los vínculos con el genérico. Ello sitúa a las mujeres en mejores condiciones para luchar por sus derechos.

El colectivo de mujeres, así como también todas las minorías oprimidas, pueden mirar hacia la integración o hacia la diferencia. En la actualidad, las teorías y prácticas feministas viven esa tensión. Apropiarse de espacios de igualdad o profundizar la diferencia, e incluso, como algunas proponen, reinventarla, ha sido el debate, y aún lo sigue siendo, sobre todo en Europa y EE.UU., del movimiento feminista durante dos décadas. Sin embargo, ahondar o reinventar la diferencia entre los géneros es una postura política cuya consecuencia más peligrosa es la exclusión de todos los bienes y recursos sociales y políticos. Cristine Delphy afirma que, si bien los géneros han surgido indisolublemente unidos a su jerarquización y división, todo el feminismo quiere

eliminar la dominación y la jerarquización, pero una parte de éste se niega a eliminar la división. La conclusión de esta socióloga es que sin jerarquización no puede haber división de géneros . La identidad de género no puede ni debe ser planteada en términos ontológicos, sino en términos políticos y emancipadores. El objetivo político del feminismo debe ser la destrucción del sistema binario y la superación de las diferencias de género y las identidades de género que las acompañan .

En todo caso, uno de los debates actuales más recurrentes del feminismo es si la integración es un objetivo político deseable para las mujeres. En este punto es necesario realizar una distinción analítica entre integración y asimilación. La asimilación de cualquier grupo en un sistema social tiene como consecuencia la renuncia del colectivo asimilado a su identidad política y a la conquista de sus objetivos políticos, independientemente de que el sistema de dominación sea más o menos flexible. Las políticas de asimilación implican que el núcleo duro del sistema social hegemónico queda intacto. El patriarcado ha intentado de todas las formas posibles la asimilación de las mujeres en sus sociedades. Más aún, la asimilación de las mujeres a la sociedad patriarcal ha sido la condición de posibilidad de la existencia del patriarcado. Las políticas de asimilación implican la interiorización de normas y valores que los varones han asignado a las mujeres y por ello son hostiles a la constitución de las mujeres como genéricos emancipadores y a la puesta en práctica de políticas de discriminación positiva. Por el contrario, la integración está vinculada a la eliminación de la discriminación. Las políticas de integración no implican asimilación ni tampoco uniformización.

Democracia paritaria y derechos políticos

Como señalábamos anteriormente, la gran cuestión a resolver es el cumplimiento efectivo de la ciudadanía para las mujeres y, en consecuencia, la ampliación de la democracia. Uno de los modos posibles de solucionar tan graves insuficiencias, como ya hemos dicho, puede ser el reconocimiento político-jurídico de derechos específicos para las mujeres que se traduzcan en políticas de cuotas paritarias. La idea que quisiera desarrollar es que el reconocimiento de esos derechos no sólo es compatible con el principio de igualdad, sino que desarrolla esa igualdad al eliminar ámbitos de exclusión. Los derechos del colectivo de mujeres serían la consecuencia del reconocimiento del derecho a la autonomía y libertad personales de los individuos que componen ese colectivo . Dicho de otra forma, esos derechos deben extraerse de la prohibición general de discriminación.

¿Es compatible la reivindicación de derechos de las minorías y de otros grupos sociales como el de las mujeres, que no sólo no son una minoría sino que constituyen la mitad de cada minoría, y de la humanidad, con el mantenimiento del paradigma de

la ciudadanía para todos los ciudadanos? Rotundamente sí. Los derechos corresponden en primer lugar a los individuos, independientemente de las minorías a las que pertenezcan, aún cuando hay que subrayar que muchos individuos no pueden disfrutar de los derechos de los que son titulares debido a que se encuentran en algún espacio de la sociedad o pertenecen a algún grupo a los que esos derechos no se extienden. La legitimidad del reconocimiento de derechos políticos debe pender siempre de la aprobación de los individuos del genérico. Los individuos deben ser la fuente y el lugar de adopción de decisiones. En otros términos, de un lado los colectivos pueden ser titulares de derechos siempre que ello no suponga anular la autonomía individual y, de otro, “el límite en el reconocimiento de esos derechos colectivos es que no se obligue a nadie contra su voluntad a ser titular en cuanto miembro del grupo”. Todos y cada uno de los individuos deben conservar la libertad de su pertenencia a ese grupo.

El reconocimiento político-jurídico de derechos específicos debe tener lugar sólo en el caso de colectivos que padezcan situaciones sociales crónicas de exclusión social sin vías próximas de resolución. Ahora bien, ¿cómo pueden hacerse efectivos los derechos colectivos para las mujeres o para otra minoría? La condición sería reconocer la personalidad jurídica de las mujeres, “su reconocimiento como sujeto de derecho, lo que le permitiría no sólo ser beneficiaria de derechos colectivos, sino, sobre todo, poder actuar autónomamente en el ejercicio de la defensa de los mismos, pero también en el de la defensa de los individuos pertenecientes a la misma y que, con mucha frecuencia, no tienen posibilidad real de acceder, en cuanto tales individuos, a los mecanismos de garantía” .

¿Qué derechos deben reconocerse políticamente a las mujeres? El primer paso es la equiparación, es decir la no discriminación en los derechos. Esto supone concentrar la acción en la garantía de igualdad respecto a los derechos individuales. El reconocimiento de los derechos políticos de las mujeres deben concentrarse en su participación paritaria en las decisiones del Estado a través de un gran variedad de mecanismos: desde la reserva de una cuota paritaria de representación en el Parlamento, gobierno nacional, gobiernos autonómicos y municipales, hasta el establecimiento de mecanismos preceptivos y vinculantes de consulta a las mujeres en el caso de decisiones que les afecten específicamente. Esto requiere un sistema de control y garantía de los derechos que debería incluir una instancia jurisdiccional a la que pudieran llegar los recursos y que obligase al estado. No obstante, las reivindicaciones de las mujeres deben ser debatidas y resueltas en el Parlamento, puesto que esa es la institución depositaria del poder legítimo por excelencia. El conjunto de instituciones del estado debe tender hacia una composición paritaria en sus órganos de decisión.

En este sentido, es urgente la institucionalización de la figura del defensor o defensora de las mujeres, como sucede en Noruega , que por un lado atendiese las reclama-

ciones de quienes se sienten discriminadas, y por otro controlase y asesorase a la Administración y a las instituciones de representación del estado. También es urgente la institucionalización de una figura consultiva que pudiese aconsejar sobre las políticas de igualdad o bloquear los mensajes sexistas que tan habitualmente aparecen en los medios de comunicación. Si bien la igualdad requiere que las mujeres participen paritariamente en todos los espacios de decisión, es particularmente importante investigar la influencia del poder político en la posición de las mujeres en las sociedades contemporáneas. Actualmente, existen elementos que nos indican que las instituciones y los procedimientos democráticos pueden ser fuerzas emancipadoras para la sociedad y pueden favorecer el progreso económico y social .

La integración e inclusión política de las mujeres en el sistema democrático, es decir, la implementación de políticas feministas, debe instrumentalizarse a través de la acción positiva, la discriminación inversa y, sobre todo, deben concretarse en políticas paritarias. El reconocimiento político y jurídico de las mujeres, con el consiguiente derecho a participar en los asuntos del estado y en la toma de decisiones que afecten su vida, tiene como objeto último la igualdad y su horizonte futuro es la disolución como tal genérico. La exclusión de las mujeres de la vida pública deslegitima el sistema político. Como señala Amorós, lo importante no es sólo que las mujeres estén en el espacio público, sino lo que dicen en él. Por eso es imprescindible la construcción de un espacio político feminista. La existencia de ese espacio está íntimamente vinculado con el desarrollo de la democracia. Si las mujeres no se apropian de la mitad de los recursos políticos las sociedades occidentales no serán nunca plenamente democráticas.

NOTAS

. LAMO DE ESPINOSA, EMILIO, “Fronteras culturales”, en *Culturas, estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Emilio Lamo de Espinosa (Ed.), Madrid, Alianza Editorial, 1995, 13-79; p. 20.

. CALDERÓN, FERNANDO, “Diversidad cultural y ciudadanía”, en *Leviatán* (Madrid), nº 70, invierno de 1997, 129-137; p. 130.

. FRASER, NANCY, “Multiculturalidad y equidad entre los sexos”, en *Revista de Occidente* (Madrid), nº 173, octubre de 1995, 35-55; véase especialmente 39-43.

. LAMO DE ESPINOSA, EMILIO, “Fronteras culturales”, op. cit., p. 18.

. DE LUCAS, JAVIER, “¿Elogio de Babel? Sobre las dificultades del Derecho frente al proyecto intercultural”, en AA.VV.: Multiculturalismo y diferencia. Sujetos, nación, género, en Anales de la Cátedra Francisco Suárez (Granada), nº 31, 1994, 15-39; p. 35

. FRASER, NANCY, “Multiculturalidad y equidad entre los sexos”, op. cit., p. 55.

. ELÓSEGUI ITXASO, BEGOÑA, “Asimilacionismo, multiculturalismo, interculturalismo”, en Claves de Razón Práctica (Madrid), nº 74, julio/agosto, 1997, 24-32; p. 24. . TOURAINE, ALAIN, “¿Qué es una sociedad multicultural? Falsos y verdaderos problemas”, en Claves de Razón Práctica (Madrid), octubre 1995, 14-25; p. 25.

. TENZER, NICOLAS, “Elaboration et expression de la citoyenneté. Intégration republicaine ou société multiculturelle”, en Cahiers Français (Paris), nº 281, mai-jun 1997, 69-75; pp. 69-71

. MOUREAU DEFARGES, PHILIPPE, “La citoyenneté en question. Citoyenneté et crise de l’Etat-nation”, en Cahiers Français, op. cit. 33-37; p. 33.

. Véase CASTELLS, MANUEL, “Fin del Estado nación”, en EL PAÍS, 26 de octubre de 1997. Véase también del mismo autor el volumen II de La era de la información. Economía, sociedad y cultura, titulado El poder de la identidad, Madrid, Alianza, 1998; véase especialmente el capítulo 5: “¿El estado impotente?”; 271-391.

. TOURAINE, ALAIN, op. cit., p. 16.

. TOURAINE, ALAIN, op. cit., p. 17.

. Véase CASTELLS, MANUEL, “¿Fin del Estado nación?”, en EL PAIS, 26 de octubre de 1997.

. DONATI, PIERPAOLO, “El desafío del universalismo en una sociedad multicultural”, en Sociología. IESA (Madrid), nº 17, Tercera Época, mayo-agosto, 1997, 7-39; p. 2

. Javier de Lucas discrepa de Garzón Valdés porque a su juicio éste último identifica multiculturalismo en sentido fuerte con las propuestas formuladas desde el comunitarismo más duro.

. TOURAINE, ALAIN, op. cit., p. 21.

. GARZÓN VALDÉS, ERNESTO, “Cinco confusiones acerca de la relevancia moral de la diversidad cultural”, en Claves de Razón Práctica (Madrid), nº 74, julio/agosto, 1997, 24-32; p. 13.

- . Ibidem, p. 15
- . . COBO, ROSA y DE MIGUEL, ANA, “Diversidad cultural y multiculturalismo”, en Amnistía Internacional: La mutilación genital femenina y los derechos humanos, Madrid, Ed. Los libros de la catarata, 1998; pp. 7-14.
- . TOURAINE, ALAIN, op. cit., p. 15.
- . GINER, SALVADOR, “La urdimbre moral de la modernidad”, en Salvador Giner y Riccardo Scartezini (Eds.): Universalidad y diferencia, Madrid, Alianza, 1996, pp. 43-80.
- . OKIN, SUSAN M., “Desigualdad de género y diferencias culturales”, en Carme Castells (Comp.): Perspectivas feministas en teoría política, Barcelona, Paidós, 1996; pp. 190-194.
- . FRASER, NANCY, “Multiculturalidad y equidad entre los sexos”, op. cit., p. 37
- . THORNTON DILL, BONNIE, “Race, class, and gender: prospects for an all-inclusive sisterhood”, en AA.VV., The education feminism Reader, New York, Routledge, 1994, 42-57; pp. 42-46. (Traducción inédita de Marisa Ferreras).
- . Véase HEALEY, JOSEPH F., Race, Ethnicity, Gender and Class in The United States, Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press, 1997.
- . DONATI, PIERPAOLO, op. cit., p. 34.
- . AMORÓS, CELIA, Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad, Madrid, Cátedra, col. Feminismos, 1997; p. 63.
- . PATEMAN, CAROLE, El contrato sexual, Traducción de María Luisa Femenías, Barcelona, Anthropos, 1995. Véase también ROSA COBO, Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau, Madrid, Cátedra, col. Feminismos, 1995.

A FAVOR DE LA “OBJECCIÓN DE CONCIENCIA EN EL AULA” por Alicia Miyares

Como profesora de enseñanza secundaria asisto con perplejidad a la polémica en torno al “velo”. Compruebo que la clase política está demostrando una falta absoluta de criterio en este tema y que además quiere invisibilizar el problema de fondo: la discriminación sexual. Propongo, pues, la “objección de conciencia en el aula”: el derecho de las profesoras y profesores a no impartir clase en aulas en las que haya una persona con velo. Los argumentos a favor de la “**objección de conciencia en el aula**” son los siguientes:

1. DERECHO A LA EDUCACIÓN. Se ha invocado el derecho a la educación sobre cualquier otra consideración para escolarizar a una niña con velo. Pero realmente el derecho a la educación queda totalmente fragilizado porque con esta medida, para salir del paso, se vulneran nuestros valores educativos basados en la igualdad entre los sexos. El principio moral y político de que todos somos iguales se vería continuamente interrumpido por la patencia permanente en el aula de la discriminación sexual. Las profesoras y profesores se enfrentarían a una desautorización constante que impediría una transmisión clara de los valores educativos básicos. Ante esta contradicción y la falta de respuesta de la clase política el profesorado puede optar por la **objección de conciencia en el aula**, esto es, el derecho a no impartir esa clase .

2. ESTADO LAICO. La constitución se refiere al estado español como un estado

laico. Un estado laico no puede estar sometido o ser instrumento de ninguna religión. De ahí que, en su momento, se retirara de las aulas todo tipo de simbolismo religioso. La religión es privada. No es posible, por lo tanto, invocar el principio de tolerancia religiosa para sostener una situación que nuestra constitución rechaza. Es necesario tomar conciencia de que ninguna creencia religiosa puede ni debe imponer situaciones en el aula que vulneren el laicismo. Las personas que proceden de otros países y mantienen rígidas creencias religiosas han de asumir que, si han optado por residir en este país, los principios constitucionales en España pasan por el laicismo y la igualdad entre los sexos. Como nuestra clase política parece haber olvidado también estos principios es por lo que me declaro a favor de la **objeción de conciencia** en un aula en la que haya una niña con velo.

3.RACISMO CULTURAL. Se ha invocado la cultura para hacer pasar el “velo” como un rasgo cultural. Cualquier partido político, que no prefiera la política del menor riesgo posible, sabe que un rasgo cultural que marca a un sexo y no al otro está funcionando con criterios de discriminación. El “velo” para las mujeres es esa marca que las diferencia de los varones en cuanto a su posibilidad de elección, esto es, su posibilidad de ser sujetos libres con iguales derechos que los varones. No es racismo cultural afirmar que muchas culturas hoy en día tienen por rasgos diferenciales principios que vulneran la libertad de sus mujeres. Afirmar esto es una descripción de la realidad. Frente a la mirada de corto alcance de los partidos políticos pido la **objeción de conciencia en el aula** para los profesores que se vean en esta situación y tengan claro que en la defensa de las culturas no todo vale.

4.DEBERES DE LOS PADRES: La escolarización en nuestro país tiene carácter obligatorio hasta los 16 años. Es obligación de los padres enviar a los hijos al colegio y si esta obligación se incumple la Administración toma las medidas pertinentes para solucionar el problema. El derecho a la educación no se puede desligar de nuestros valores educativos, de ahí que nadie pueda invocar este derecho para introducir otros valores disonantes de ellos. La negativa a escolarizar a una hija, en las condiciones dadas por la constitución, debería suponer una penalización para los padres. Ante la lamentable falta de criterio de los partidos políticos que han sacado la polémica del contexto de los deberes de los padres reclamo la **objeción de conciencia en el aula** para educar a la ciudadanía en que todo derecho conlleva un deber.

Alicia Miyares

Profesora de Enseñanza Secundaria. Asturias

Doctora en Filosofía

SEGUNDA PARTE

La tolerancia como barbarie

Aurelio Arteta

La tolerancia como barbarie

« ... el dicho de aquel lacedemonio que, al ser alabado el rey Carilo, dijo:
¿Cómo puede ser hombre bueno el que ni siquiera es severo con los malos?»

(Plutarco, *Moralia*)

El otro enemigo de la tolerancia: el tolerante

La tolerancia aparece como demanda política y virtud moral allí donde está amenazada la libertad o incluso la vida de las personas a propósito de sus creencias o modos de vida; o sea, en el seno de una sociedad que no sólo las desprecia por diferentes, sino que las persigue por peligrosas. Así surgió en medio de pasadas guerras de religión y reaparece todavía hoy, aunque bajo otros rasgos, en las llamadas sociedades multiculturales. Aquí la ocasión de la tolerancia es precisamente la realidad brutal de la intolerancia; su objetivo, acabar con todo género de injusta discriminación civil.

Pero hay un aspecto de la tolerancia más oculto y disimulado, en el que ya no es la vida física de los individuos, sino su desarrollo moral, lo primero en correr peligro; ni es tampoco la libertad política de ciertos grupos, sino de la sociedad entera lo que está puesto en cuestión. Parece un fenómeno estrictamente contemporáneo y propio de las sociedades democráticas avanzadas. Ya no es la intolerancia, sino más bien el talante habitual de la tolerancia misma y el riesgo de sus abusos lo que merece constituirse en objeto de atención y prevención. Pues se diría que aquella virtud ha degenerado en vicio. Ciertamente que este nuevo abordaje más mediato y complejo supone ya felizmente rebasado por regla general aquel estadio histórico o cultural en el que la tolerancia era tan sólo una aspiración. Pero su gravedad presente estriba en que el mal resulta más

invisible de tan amplio y difundido, hasta el punto de ser probable que el propio observador crítico se halle también sumergido en él.

Y a fin de cercar cuanto antes el enemigo a batir, diré que no se trata tanto de lo que cabría denominar tolerancia vertical como de la horizontal. Esto es, no de esa tolerancia que puede y debe manifestar todo poder hacia sus subordinados, sino de la que personas de igual condición jerárquica nos prestamos unos a otros. Ni tampoco apunto sólo a la tolerancia pública, ésa que se aplica en particular a los dichos y hechos propios de la vida ciudadana, sino también a la privada y la que concierne a nuestras opiniones y pautas de vida como simples individuos. Más que la tolerancia civil acerca de cuestiones prácticas (es decir, ético-políticas), en buena medida ya consagrada en nuestros textos constitucionales, me importa la tolerancia social y cotidiana. Aún más que la tolerancia instituida como norma positiva, interesa examinar ese universal espíritu tolerante que bajo múltiples usos impregna la atmósfera de nuestro tiempo.

Me refiero ante todo a esa forma de tolerancia que en los últimos años ha recibido diversos nombres: *indiscriminada o pura* (Marcuse), *negativa* (Bobbio), *insensata* (Garzón Valdés) y otros cuantos. La llamaré *falsa tolerancia* (o con otros varios calificativos, según exija el contexto), para contraponerla a la genuina o verdadera. Pues su carácter falaz radica en las graves deficiencias de que adolece y que pueden presentarse juntas o por separado. Digamos que el sujeto de esta tolerancia carece, para empezar, de convicciones propias en grado bastante como para enfrentarlas a cualesquiera otras, y entonces aquella tolerancia se confunde con la indiferencia o el escepticismo. O le faltan buenas o suficientes razones para tolerar, y en tal caso aquella actitud procede de una ignorancia más o menos culpable. O, en fin, arraiga en la flaqueza de su voluntad y de su compromiso con el otro o con su sociedad, por donde su transigencia aparente obedece más bien a una real dejadez, pereza o cobardía.

Claro que la falsa tolerancia puede además nutrirse de otras oscuras raíces y ser el disfraz que encubra disposiciones tan poco encomiables como las citadas. Entre ellas, la simple burla de la dignidad humana o, cuando menos, esa misantropía que nada bueno o verdadero espera del hombre. O también el miedo que engendra una tolerancia amedrentada, que concede tan sólo por desconfianza en el propio poder o por temor al poder del otro. Un miedo, por cierto, que no es a las consecuencias morales de la tolerancia ni a los eventuales perjuicios sociales y políticos que se deriven de lo tolerado, sino más bien a las previsibles represalias que pueda maquinarse el individuo o el grupo no tolerados. O, asimismo, el puro conformismo con lo que está mandado que a menudo late bajo la tolerancia, y que se ensalza tanto en la presunta virtud del «profesional», que se limita a hacer bien su trabajo, como en la del ciudadano sumiso y despreocupado.

Pero, en todo caso, estamos ante una falsa tolerancia porque tiende a rebasar sus límites y a tolerar lo intolerable. De ahí que sea una tolerancia contradictoria, por lo mismo que conduce a negar sus propios presupuestos. Habría también que llamarla tolerancia vacía: si tanto tolera, pronto nada tendrá que tolerar; en realidad, estaría obligada a censurar cualquier pronunciamiento positivo que perturbe la *epojé* en que se recrea. Y será una tolerancia fácil y cómoda, porque poco tendrá que resistir y soportar. Según el diccionario, tolerar es «permitir algo que no se tiene por lícito sin aprobarlo expresamente». Pues bien, la auténtica tolerancia tan sólo tolera (y es la que propiamente tolera), porque no renuncia a la búsqueda de la verdad o del bien más apropiados; la falsa, que abandona de entrada todo cuestionarse, acaba comulgando con todo lo tolerado. Aquélla es una convicción, por importante que sea, *además* de otras; ésta, en cambio, la única convicción o, siquiera, la más firme.

Que esta clase degradada de tolerancia mantiene una estrecha relación con la barbarie parece una hipótesis nada arriesgada. Ella misma se ofrece ya como una forma de barbarie, en su acepción —próxima al uso de Ortega en *La rebelión de las masas*— de pobreza intelectual y confusión de categorías, criterios y valores morales o políticos. Más aún, aquella falsa tolerancia prepara o alimenta indirectamente la barbarie si ésta se entiende como disposición a la brutalidad en la convivencia civil. Y así, por último, también esta tolerancia es bárbara en la medida en que se muestra como síntoma y producto obligados de aquella barbarie en cualquiera de los dos sentidos antedichos.

Hasta cabría señalar al menos dos circunstancias en las que el vínculo entre ambos conceptos sale reforzado. De un lado, en función del grado en que la tolerancia sea predicada como la virtud pública por excelencia en una sociedad democrática. Pues es de temer que, al quedar todas las demás virtudes cívicas supeditadas a ella, no haya de hecho ninguna y tal sociedad resulte despojada de la potencia capaz de enfrentarse a las fuerzas que pugnan por abatirla. De otra parte, existe el riesgo de que esta blanda tolerancia consienta que la barbarie crezca según la extensión y «naturalidad» con que esta barbarie se instale socialmente. Lo que en un primer momento pudo provocar una mayor hostilidad frente a los bárbaros intolerantes, puede después también —por disminuir la extrañeza de quienes les hacen frente o ganar terreno el cansancio— acrecentar el crédito y conferir alguna dignidad a su causa. La continua cesión del tolerante acentúa la intolerancia contraria, por más que paradójicamente se experimente de un modo más mitigado.

Así que habrá que dirigir una mirada crítica sobre la noción y la práctica de la tolerancia, no sea que ésta se desvíe de su cometido y entre en conflicto insuperable consigo misma. Es cierto que la tolerancia como tal resulta fruto, entre otras raíces, de la necesaria cautela de la razón (política o teológica) respecto de sus propios límites o hacia sus propios excesos. Pero no lo es menos que esta otra torcida tolerancia brota como

resultado de una revuelta contra la misma razón; que se me conceda siquiera que ése parece hoy su principal riesgo. Al empeñarse en semejante tarea crítica, uno sabe que se expone no sólo a provocar la ira de los creyentes en este dogma de nuestros días, sino al peligro cierto de incurrir por inadvertencia en el dogma contrario. Pero todo lo dará por bien empleado si logra remover un tanto la certeza «progresista» adherida a aquella tolerancia o simplemente la actual convención que la impone como norma de urbanidad, bajo la que se esconden confusiones o necedades de resultados sin lugar a duda reaccionarios. Vengamos ahora tan sólo a apuntar algunos de sus síntomas más notorios.

Los lugares comunes de la falsa tolerancia

Como no podía ser menos, el lenguaje del día recoge en ciertas fórmulas usuales y manidos tópicos los lugares comunes de esta tolerancia.

Valga de entrada ése —y hace sonrojar tener aún que recordarlo— de que «todas las opiniones son respetables» o el de que «respeto su opinión, pero no la comparto», que resume la quintaesencia de lo que aquí se denuesta. Dejemos de lado la incoherencia de una opinión que, en su mismo enunciado y puesto que admite lo respetable de la proposición contraria, proclama a un tiempo su propia falsedad, o sea, su falta de respetabilidad. Pues las opiniones no requieren respeto, como se sabe a poco que se conozca su naturaleza, sino más bien su libre contraste recíproco por si de él brota un saber mejor fundado. Si se prefiere, será su confrontación con otras el único «respeto» que las opiniones merecen y la mejor señal de que las tomamos en serio. No son, pues, las opiniones, sino el sujeto personal que las emite el que reclama respeto, y, si siempre hay que prestárselo, ello será con demasiada frecuencia pese a lo erróneo o desafortunado de sus opiniones. Reconocer la dignidad del individuo humano no significa rendirse de antemano a lo acertado de sus juicios, sino, al contrario y llegado el caso, probar su debilidad e invitarle a modificarlos.

Y es que, además, la confianza en la veracidad del interlocutor o en la intensidad de sus convicciones nada tiene que ver con extender un crédito ciego a su presunta objetividad o con descuidar los efectos prácticos —tal vez nocivos— de sus creencias. Ni es lícito pasar de un solo salto, como suele ser tentación del tenido por tolerante, del derecho a la libertad de pensamiento o de su expresión al derecho a la verdad de lo pensado o expresado.

Pero lo que se revela al fondo de esta engañosa tolerancia es un desprecio inocultable hacia las ideas en general. Si se confiesa que todas valen por igual, tanto las toleradas como las de quien las tolera, entonces se viene a consagrar el principio de que ningun-

na vale en realidad nada. Lo más probable es que un tal desdén hacia las ideas y, aunque involuntario, también para quien las sostiene (la reserva o el odio hacia el intelectual sería el caso ejemplar) proceda de la propia escasez de nociones y del descrédito del ejercicio racional por parte del desdeñoso. Pero tampoco es inusitado que, junto a esa debilidad teórica, esté operando bajo esta tolerancia una especie de contrato perverso. De igual manera que proclamo mi deseo de que «nadie se meta conmigo porque yo no me meto con nadie», estoy dispuesto a tolerar lo que se tercié no ya por consideración al otro —y menos aún a sus ideas—, sino para asegurarme su recíproco consentimiento para mis propias ocurrencias o extravagancias.

De suerte que cualesquiera opiniones deben ser aceptadas por irreprochables sin someterlas a la prueba de su discusión. Tan sensible es el débil tolerante de nuestros días a todo lo que ofrezca visos de coacción, que hasta la misma fuerza argumentativa se le antoja un modo de indebida obligación. Y así, ante la previsible réplica enojada de «No querrá usted convencerme», el buen tono exige al que desea encauzar las cosas por la vía del razonamiento a disculparse por adelantado, «No pretendo convencerle, pero ... », o a anticipar un «sin ánimo de polémica ... ». Lo que parece presuponer que las ideas manifiestas, públicas por definición, pertenecen a un orden íntimo e inaccesible en el que, estuviera vetado adentrarse. Se asume asimismo como prejuicio poco menos que evidente la ineficacia de la discusión racional o el supuesto de que todo choque dialéctico enfrenta más a los discrepantes que a sus respectivos puntos de vista. O se olvida que, por personales que se figuren, muchas opiniones en materia práctica traen consigo consecuencias inmediatas o mediatas sobre la comunidad de los hablantes. O se da, en fin, por sobreentendido su carácter inmutable, reacio e inmune a toda argumentación, como si procedieran de un espacio ajeno al del pensamiento; por decirlo de una vez, del mundo del sentimiento, allí donde se fraguan las adhesiones inquebrantables.

Al final, abandonado en aras de la tolerancia el terreno del debate teórico, la consigna llama a refugiarse en la tolerancia de las emociones como último reducto. Se viene entonces a decir que son los sentimientos, en tanto que espontáneos e irrebasables, los que deben ser respetados por igual. Pero no nos dejaremos engañar por esta nueva falacia. Primero, por la obviedad de que no todos los afectos ostentan el mismo valor moral ni producen parecidos efectos en la conducta individual y colectiva: bastaría comparar, si no, la compasión con la envidia. Después, porque ese mundo afectivo no está por principio exento de un núcleo de racionalidad, como lo indica el hecho de que todo sentimiento transporta siempre alguna percepción de lo real y un juicio valorativo. De suerte que los sentimientos no marcan fatalmente nuestro destino, sino que son desde luego educables. No es, pues, forzoso tolerar la emoción que nos parezca infundada o socialmente nefasta; cámbiese si viene a mano la percepción y el juicio moral que la alimentan, y aquella emoción se habrá transformado en otra más apta.

¿Y qué es lo que manifiesta el latiguillo acostumbrado de que un cierto comportamiento o la expresión de cualquier idea «es algo perfectamente legítimo ...»? Se diría que es la aplicación extemporánea de un molde jurídico-legal y, sin que apenas se note, el deslizamiento desde el plano de la legalidad al orden de la legitimidad moral. En pocas palabras, la reducción de todo problema práctico a una cuestión de Derecho.

Esta juridización de lo social y de lo moral no sólo implica de nuevo confundir los derechos de las personas y la libertad para ordenar sus vidas con el sedicente «derecho» de sus ideas o lo justo de esos modos de vida. Es también el mecanismo que hace imposible toda crítica. Se plantea, por ejemplo, la conveniencia de una conducta, su sentido personal o colectivo, los factores que la fomentan o los efectos que de ella puedan seguirse. Indefectiblemente la respuesta será que el sujeto de tal conducta tiene derecho a ello («está en su perfecto derecho»), y sanseacabó el debate. Como si sólo se tratara de dictar permisos o averiguar culpabilidades, el juicio sobre cualquier quehacer, proyecto, gusto u opinión queda zanjado en esos términos al instante. Lo valioso se ha transmutado en lo *válido*. El interés primero por la explicación ha cedido ante el interés por la justificación y, por cierto, por una justificación legal que parece subsumir sin más toda justificación moral. Según eso, será bueno o, como poco, tolerable lo que el Derecho permite o no condena expresamente como punible. Eso que comienza por ser tolerado acaba, por la fuerza pregnante de la ley y la costumbre, por ser consagrado poco menos que como indudable y fuera de discusión o sospecha.

Mediante tan cómodo como necio procedimiento, el qué mismo en cuestión desaparece en beneficio del *se puede o no se puede*. Y del *se puede* se transita sin dilación al *se debe*, de tal modo que, si algo resulta legal, entonces pasa a ser *plenamente legítimo*. Esta indebida inflación del punto de vista jurídico se erige en método habitual de la falsa tolerancia. Y así, so pretexto de respeto a la persona y de tolerancia hacia sus ideas, se impide como anatema el juicio sobre la verdad de esas ideas y acerca del valor de su conducta.

Un mecanismo distinto actúa en esa réplica recurrente según la cual «A mí me parece muy bien, pero...», con la que quien tolera procura granjearse cuanto antes la simpatía del contrario o siquiera evitar su cólera. Podría tratarse de una especie de tolerancia aduladora. Mas, por lo general, ahí se encierra sin apenas disimulo la voluntad de tomar distancia con respecto al juicio de uno mismo, el rechazo a fundirse con la propia idea. Sea por temor a ofender o por miedo a discrepar, el otro ha de saber que soy de los suyos o que no me aparto de la norma establecida. Esta pazguata tolerancia nace del pavor a insinuar siquiera la apariencia de dogmatismo, a dar pie alguno a que se nos reproche el más grave de los pecados, o sea, la intolerancia. Poco importa que aquella fórmula ejemplar incurra en la abierta contradicción de que su segunda parte niegue tan tranquila lo afirmado en la primera. Lo que importa es el mero formalismo del decir aceptable, aun al precio de la vaguedad o falsía de lo que se dice.

Su visible conformismo o cobardía se esconde asimismo bajo otras expresiones, como esa de que «cada uno es muy libre para ... », por más que el tolerante intuya o sepa a ciencia cierta los estrechos márgenes en que la libertad propia y ajena se desenvuelve o las escasas dosis de conocimiento que la adornan. Laten también bajo aquella otra muletilla del «ya somos bastante mayores para ... », con la que solemos demandar la deferencia ajena para nuestras convicciones y decisiones, o la de «ya es mayorcito para ... », que nos sirve para desentendemos con buena conciencia del prójimo en alguno de sus malos pasos. Pero aún podemos escudarnos tras una imagen de tolerancia cuando recurrimos al «simple comentario» para así libramos de la sospecha de que osamos emitir un juicio. El omnipresente «comentar» es un decir que no se arriesga. Quien sólo «comenta» está dispuesto a tolerar todo lo que se comenta; en suma, confiesa que habla por no callar.

Así se comprende, en fin, el triunfo indiscutible del y de lo *normal*, de la *normalidad* y de la *normalización*. ¿O no se ha vuelto hoy norma universal elogiar a alguien diciendo que «es una persona de lo más normal»? ¿Acaso no ganan terreno cada día las políticas «de normalización», sea lo que fuere lo así normalizado?

Esto normal comienza siendo lo sociológicamente mayoritario, lo estadísticamente corriente, pero acaba por ser lo moralmente debido. Si algo es habitual, si alguien es del montón, entonces el uno y lo otro son como deben ser. Lo normal deviene la norma ideal, y pobre de aquel que se aleje de ella o la ponga en solfa. Ya es paradójico que la mediocridad, lejos de ser vergonzosa y por ello en lo posible puesta al abrigo de la mirada ajena, se exhiba como muestra de la propia excelencia. Tocqueville fue el primer testigo de esta inversión propia del estado social democrático. Opinar y hacer como opinan y hacen casi todos: he ahí el más alto deber en una época democrática que bien podría tildarse en tantos aspectos de mediocrática. «Opinión pública, perezas privadas», dejó ya sentenciado Nietzsche hace más de un siglo.

Bueno es que la buena tolerancia sea la norma de nuestras relaciones sociales. Lo malo es que aquélla se falsee y, de ser la acogida privada y pública del diferente, se transmute en consagración satisfecha del «normal» y en persecución oculta o declarada del extraño, sobre todo cuando éste se revela superior. Esta intolerancia hacia el distinto por excelente es una secuela de la tolerancia gregaria. En otras palabras, el precio para ingresar o ser estimado en el seno del grupo, el coste de calmar las inquietudes o ahuyentar la soledad que el esfuerzo reflexivo podría depararnos; la venganza dictada por el hombre «normal» contra el que le supera o lo que no entiende. Es la tolerancia interesada o temerosa de quien recela perder en la lucha por el reconocimiento. O es, en palabras de Ortega, la tolerancia que se arroga el derecho a lo vulgar, el derecho del hombre ordinario a entronizar socialmente su vulgaridad. No hará falta añadir que quien se oponga a sus pretensiones será acusado ipso *facto* de elitismo intolerante.

Una ética de amplias tragaderas

La atmósfera moral reinante, el *ethos* colectivo occidental, rezuman esta falsa tolerancia. Señalemos tan sólo algunos de sus componentes más extendidos.

Sea el primero —como es harto sabido— el relativismo, tanto en su versión epistemológica como en la cultural y moral. Nada más cierto todavía que lo que A. Bloom escribió hace algún tiempo: «Hay una cosa de la que un profesor puede estar absolutamente seguro: casi todos los estudiantes que ingresan a la universidad creen, o dicen creer, que la verdad es relativa. Si se pone a prueba esta creencia, la reacción de los estudiantes será, sin duda de incompreensión (...) Sólo tienen en común su relativismo y su fidelidad a la idea de igualdad.» Así que, descartada de plano por absurda toda aspiración a un saber objetivo y universal acerca de lo humano, lo único indudable es la duda y la sola creencia universal es la fe en el valor incomparable de lo singular. Ni hay jerarquía entre culturas o modos de vida, ni hay tampoco valores o prácticas que puedan reclamar validez ni superioridad alguna fuera de sus nichos culturales o de sus límites históricos.

¿Hará falta recordar los contrasentidos en que se mueven tanto este relativismo antropológico como la ingenua tolerancia que en él se baña? Pues bien podría ser que el respeto a las culturas ajenas y el reconocimiento del otro llevaran, en más de un caso, a tolerar culturas que no toleran al otro. El relativismo aconseja parangonar todas las diferencias, pero tiende a olvidar que hay diferencias (prejuicios sexistas o racistas) que provienen sólo de la más hiriente desigualdad. De suerte que su coherencia abocaría a la incoherencia de ser benigno, por igualitarismo, con el antiigualitario y, movido por su espíritu pacifista, a acoger al más belicoso. Son algunas de las antinomias a que conduce una tolerancia que pretende la más exquisita neutralidad moral; y que —acaba topando con los ideales de libertad o derechos humanos.

Porque el afán de proponer algunos de nuestros valores como los más elevados no es señal cierta de esa forma de intolerancia que sería el etnocentrismo. Al fin y al cabo, nota característica de aquellos valores es la confianza en su capacidad de ser racionalmente transmisibles a todos. Etnocentristas e intolerantes de veras son quienes juzgan su peculiar cultura, no ya como única, sino como incomunicable al resto de la comunidad humana. Por lo demás, el que cree en valores universales tales como la libertad y la igualdad tolerará mal aquellas tradiciones, por diferentes que 1 sean, que los ofendan. Como no ampara al individuo frente a esas culturas que sofocan sus diferencias como tales individuos, esta indulgencia cultural equivale al más rancio conservadurismo; disfrazado, eso sí, de gusto por lo exótico.

Tampoco es difícil desmontar la tolerancia asociada al relativismo moral en general, a menos que se reniegue de las potencias de la razón práctica común o de la posibilidad de acudir a un tribunal que emitiera su veredicto sobre los crímenes contra la humanidad. La ética no está sólo a merced de una cultura o de su tiempo ni tolerar equivale a dar por buenos los valores vigentes en una sociedad. Pues los valores no son algo dado, que manifiestan lo que somos, sino también lo que aún no somos y queremos ser. Tolerar sin más lo que somos entraña cerrar la puerta a (no tolerar) lo que pensamos que debemos ser.

Esta tolerancia de amplias tragaderas se delata en su llamativa ausencia de indignación moral. Ha desaparecido la capacidad de detección de las injurias perpetradas a diario contra la dignidad humana, porque aquella condescendencia las vuelve de hecho invisibles; a lo más, la tolerancia tiene ojos para las atrocidades espectaculares y sólo entonces acepta quedarse en suspenso. El caso es que, aun si contara con aquella aptitud para la indignación, carecería de razones suficientes para combatir su objeto. El tolerante no es propicio a ofenderse; tolera en la medida en que no se indigna.

Tal vez ello dé razón del socorrido tópico por el que se dice preferir el malo listo al bueno tonto. Como si fuera una saludable reacción frente al agobio de pasados tiempos virtuosos, en lugar de reservar al malvado su abierto desagrado nuestra época tolerante parece dotarle de un aura de la que antes carecía. Sea como fuere, se confiesa tolerar la maldad, pero no la insensatez; ésta es más capaz de causar nuestro desagrado que aquélla.

Y es que la indignación, un afecto que acompaña a la virtud de la justicia, goza en la actualidad de un escaso prestigio que la sitúa muy próxima a la intolerancia. Su gesto excesivo o apasionado es bastante para condenarla o reprimirla como muestra de mal gusto o desmesura. Si la tolerancia está reñida con la indignación (y, por eso mismo, con la auténtica compasión), seguramente se debe a que el mal no le conmueve o le conmueve menos. Rozado y limado por todos los costados de su personalidad moral, el tolerante no sólo ha perdido las aristas con que pinchar a otros, sino también buena parte de la propia superficie que pueda ser herida. De ahí su falta de órgano para el escándalo moral. Como todo ha de ser tolerado, el sobresalto ante el mal no culminará en la queja ni en un recordatorio de los principios atropellados. Antes de ello, nuestro hombre estará más bien tentado a culparse a sí mismo de su incipiente escándalo, como si fuera el residuo de una intolerancia que aún no ha sabido domeñar del todo. Si hemos convenido en que al otro le asiste la razón o el derecho a disentir en lo que guste, ¿por qué escandalizarse de lo que pudiera decir o hacer?

Pero también el inmenso descrédito de la admiración moral ofrece una prueba indirecta del triunfo de una satisfecha tolerancia. Cuando se tolera todo, es que nada se admi-

ra. Si bueno por antonomasia es quien tolera, no pueden ser buenos ni el héroe, ni el santo, ni el genio ni el sabio: a fin de cuentas, todos ellos representan en grado excelso otras tantas figuras de la intolerancia. Nadie hay a quien imitar, si se exceptúa al tolerante, o sea, al «nominal»; éste se ofrece como el único modelo admirable. Fuera de eso, cualquier entrega a la admiración es peor que un prejuicio: es una humillación intolerable. ¿O no habíamos tolerantemente quedado en que «nadie es más (ni menos) que nadie»?

Si se consiente hasta el mal, tal vez sea porque no se alberga idea lo bastante nítida del bien. Lo que vale tanto como decir que a la banalidad del uno le corresponde como su envés la banalidad del otro. Nada hay, ni en bueno ni en malo, que merezca el título de ejemplar. Al igualar por idéntico rasero proyectos, conductas o pensamientos, la tolerancia rebaja o asciende de categoría moral a todo cuanto toca, con el resultado de que todo sale malparado en su propio valor. Cuando menos, se admitirá que la moderación que conlleva no la vuelve proclive al entusiasmo: un «entusiasmo tolerante» o una «tolerancia entusiasta» suenan a dislates. ¿Y si esta supuesta benevolencia, hoy elevada a máxima potencia o virtud, fuera más bien un signo de impotencia no confesada?

Lo cierto es que de ella no emana el compromiso moral con un otro preciso ni con una causa en particular (salvo la de la tolerancia misma). Su compromiso es más negativo que positivo: se diría que el tolerante se instala en el firme compromiso de no comprometerse. Su abstención será mejor o peor fundada, contendrá dosis variables de buena voluntad o de cinismo, pero en todo caso tendrá que renegar del derecho o del deber de injerencia. Sea por indiferencia disfrazada de respeto al otro, sea por horror a invadir el territorio de su libertad (aunque ésta haya sido ya ocupada) y provocar su presunta humillación, nuestro pasivo tolerante se prohíbe la entrada en los asuntos ajenos, lo mismo públicos que privados.

Ya no hay, pues, que formar la voluntad del sujeto en los motivos de su elección moral, sencillamente porque ya no tiene que arriesgarse a elegir. El tolerante por exceso sugiere aceptar a la vez todas las opciones en juego (esto es, de hecho, no optar por ninguna), puesto que a todas las juzga igual de válidas y tolerables. La debida tolerancia mantiene una dolorosa tensión en la persona que accede a convivir en paz con quien, aunque dotado del derecho que él mismo le reconoce, ofende sus convicciones. Esta otra tolerancia falsa protege a su sujeto de cualquier desgarramiento moral, porque comienza por privarle de toda convicción y del penoso trabajo de decidir en conciencia.

Transigencias democráticas

Pero donde la tolerancia pura encuentra campo abonado para su labor de zapa es en la política, tal como se plasma en ciertas maneras y prácticas institucionales del régimen democrático que conocemos. Hoy florece como nunca una blanda, bienpensante, contagiosa tolerancia democrática.

Ella es sobre todo la que permite y al tiempo expresa el predominio indisputable de la «forma» democrática sobre sus reales «contenidos». La picajosa intransigencia en las formas (cauces de la representación, trámites parlamentarios, regla de las mayorías, etc.) es el otro rostro de una amplia tolerancia hacia los contenidos. Por indeseables que sean los que se cuelen, al final dejan de considerarse así con tal de que hayan venido por la gatera reglamentaria. La atención preferente a lo correcto no deja de ocuparse demasiado de lo justo. El gran mérito de la democracia estriba sin duda en la imposición de su procedimiento en la vida pública; su clamoroso fracaso, en cambio, procede de que muchos de sus más ansiadas metas se hayan agotado en esa mera forma, de que su forma sea todo su contenido.

Si el régimen democrático no ha cumplido sus mejores promesas, la tolerancia entrañada en sus reglas de juego tiene en esa decepción buena parte de culpa. Una tolerancia así de limitada no pone los límites debidos a la injusticia; al contrario, con harta frecuencia tiende a asentarla. Hay, pues, que desechar «una concepción enfática y fetichista de las «reglas de juego» democráticas, como normas que simplemente hay que respetar y aplicar —cosa, por otro lado, necesaria— y no en cambio (e indisolublemente) como punto provisional de llegada que hay que defender y en el que no hay que detenerse, estableciendo otras reglas formales para su posterior, y no garantizado, desarrollo. Pues, tal como sucede con la democracia, en cuanto la tolerancia que la distingue se contenta con lo alcanzado, se traiciona.

Claro que a lo mejor resulta que la democracia al uso no es fiel ni siquiera a sus formas tan veneradas y que, por lo tanto, su característica tolerancia no sólo tolera de hecho lo injusto, sino también lo formalmente incorrecto.

Para atestiguarlo, he ahí el progresivo abandono en el procedimiento democrático del debate abierto de las diversas propuestas en beneficio de su pura y simple puesta a votación. O, lo que es igual, el hurto descarado del momento de la deliberación por el de la decisión. Seguramente porque un equivocado espíritu de tolerancia tiende a prescindir —como si fuera una concesión graciosa— del enfrentamiento dialéctico, no sea que degenera en reyerta. Lo cierto es que se ha eliminado lo que eleva a la democracia sobre cualquier otro modo de gobierno: la —argumentación pública de la palabra pública como el instrumento básico de las resoluciones sobre lo común. Así borrada la

instancia principal para la formación de la voluntad política, basta la desnuda expresión de esa voluntad y sobra una conciencia razonadora que se adivina peligrosa o poco rentable. El demócrata no tolera el dictado público de la fuerza, pero sí una voluntad remisa a dar o recibir razones en público; es decir, tolera una forma benigna, pero aún cercana, de la fuerza.

Porque no es verdad que votos sean razones. Tamaña simpleza se repite al sostener que una decisión políticamente incuestionable es ya la adoptada por mayoría, así de fácil, pero sin haber dado siquiera ocasión a atender y meditar los argumentos de las partes. El mercado se basta con la oferta y la demanda; la política, si quiere ser democrática, ordena sobre todo justificar lo que se pide y se ofrece. De ahí lo difícil de que haya democracia sin demócratas, es decir, sin ciudadanos educados en la palabra pública y en la conciencia de su valor.

De ahí, por cierto, que sea cosa tan repudiable —contra su inmaculada apariencia— esa política vulgar basada en los sondeos de opinión, ese moderno gobierno de encuestas. Ni siquiera cuando la investigación social quedara fuera de sospecha y el acuerdo entre los encuestados rayara en lo unánime, el gusto dominante habría de pasar como un dictamen que el gobierno debe al punto complacer. Si así fuera, sobran la política y los políticos, los programas y los Parlamentos; confiaríamos nuestro destino común a los estadísticos y demás ingenieros sociales. Es lo que sucede al saltarnos esa instancia clave en la que las opiniones y propósitos particulares acerca de lo común han de contrastar su validez o su oportunidad en el foro público.

De modo que apelar *de inmediato* a la votación como modo democrático de dirimir los litigios acerca de la organización pública es un fiasco a la democracia. Hacerlo así por tolerancia o tolerarlo sin reproche, es también un fraude a ese ciudadano o sujeto racional de la política al que así se reduce a sujeto de intereses. Ya desde el comienzo, la búsqueda del centro sociológico como obligada estrategia electoral pide a los partidos templar su ideología y su programa, o sea, transigir con doctrinas o demandas que no son en puridad las suyas. En sus fases posteriores, esta tolerancia aconseja utilitariamente la renuncia a la dialéctica desde la creencia en la irreductibilidad de las posiciones políticas encontradas. La tolerancia democrática dice asentarse en el valor de la palabra, pero niega a cada paso la fuerza convincente de la razón y supone que el ciudadano no razona.

Sólo así se explica el predominio creciente de la negociación como instrumento político privilegiado. O sea, un expediente ideado para alcanzar acuerdos en el interior de la esfera mercantil —que requiere magnitudes calculables, términos medibles y comunicación privada o más bien secreta—, se trasvasa tal cual al espacio público y en una proporción abusiva. Los asuntos de todos se resuelven entre muy pocos, la plaza públi-

ca cierra sus puertas y lo que es preciso ver se torna invisible. Una vez más, la razón fuerte se supedita a una razón instrumental y aludir siquiera a los principios suena al colmo del despropósito ante la constancia de que los intereses en juego no se dejarán persuadir. Descartada cualquier invocación de un orden de ideas, entronizado el pragmatismo, sólo cabe ya negociar. Lo que no sea susceptible de trato y arreglo comercial, lo que no entra en este *bargaining*, simplemente se tolera.

La tolerancia, pues, no sólo es la plataforma precisa para la negociación: también es el precio pagado por el regateo. Todo hay que sacrificarlo al *consenso* general, hasta el acuerdo consigo mismo, un consenso —claro está— no va más allá de un manso consentir. Y si el tratante público llega a afirmar que todo es negociable, lo que está pregonando es que todo resulta tolerable, hasta lo intolerable mismo, y tacharía de intransigente a quien lo pusiera en duda y anduviera con remilgos. Para entonces la cuestión de la tolerancia ha perdido del todo su viejo sentido.

La tolerancia democrática arranca del pluralismo social o ideológico y en él debe ejercerse. Pero en su versión más torpe y cotidiana, lejos de asumirlo como un mal menor, consagra ese pluralismo como el ideal perseguido. De manera que no sólo se predica la bondad de que haya diferentes (actitudes, propuestas, doctrinas, etc.), sino que todo lo diverso es bueno ya por el hecho de ser diferente. Sin entrar para nada a juzgar su diferencia, o más bien prejuzgada ya como señal segura de riqueza, lo distinto o discrepante es por sí mismo encomiable. Y hasta se añade con soltura que la situación contraria sería aborrecible por aburrida, miserable o sospechosa; lo que significa, como es natural, que toda unicidad (y uniformidad, y univocidad, etc.) habrá de juzgarse maligna.

Así que, puesta a sobrevivir, la tolerancia tendría que alentar por sistema la discrepancia, incluso la más artificial o peligrosa. En su papanatismo, se vería obligada a recelar allí donde reinaran la unidad y el acuerdo. Oigamos, en cambio, a un ensayista contemporáneo: «En la discusión popular actual se dice que la diversidad es el fin de casi todo (...). En la medida en que semejante afirmación no sea tan sólo un medio para evitar la discusión, entendemos que en una sociedad libre deben existir muchos modos de vida elevados o nobles para que hombres y mujeres puedan elegir entre ellos. Pero concentrarse en la diversidad como tal es contraproducente. En efecto, para que surja un modo de vida nuevo y serio, y para que se mantenga, quienes lo fundan deben creer en su verdad y en su superioridad respecto de otras posibilidades; de ahí que no puedan sostener que la diversidad sea sencillamente deseable. Lo que ha de buscarse no ha de ser nunca la diversidad: hay que buscar la verdad, la verdad sobre el bien supremo y el fin supremo de la vida.»'

Palabras mayores, se dirá; tal vez, pero es el sentido común quien las dicta. Pues la

diversidad —y el pluralismo consiguiente— es un hecho, dada la condición humana, seguramente insuperable, no un ideal que conquistar. Y la tolerancia que haga pacífica y llevadera esta realidad entre los humanos alcanzará sucesivas estaciones de paso, nunca la meta definitiva. Ano ser, claro está, que la tolerancia se tome como un fin en sí mismo en lugar de medio para reducir lo diverso y conciliar los opuestos. Sólo esa tolerancia que induce a su sujeto a no mirar de frente las distintas opciones y a valorar a todas por igual (e igual de bien), no sea que se vea forzado a revelar sus preferencias y tener que fundarlas, cae en el absurdo de conceder el mismo rango de verdad tanto a una opción como a su opuesta. Pero entonces es una tolerancia confusa, que se adecua al guirigay y en el caos se siente como en su lugar natural.

Una tolerancia democrática mal entendida, además, propicia la extensión infundada de derechos mientras se muestra tibia o complaciente ante el incumplimiento de los deberes. Como arrastrado por una incesante conciencia de culpa, el tolerante está dispuesto a pregonar como derecho humano inalienable lo que no pasa de ser un simple gusto o mera aspiración. En realidad, basta con que los demandantes lo vocean con la debida insistencia para concederlo. Cualquier deseo, nada digamos si se presenta como un deseo «popular», está siempre a punto de erigirse en norma. Esta tolerancia se muestra a menudo como la máscara más seductora de la demagogia.

La condescendencia bienpensante confunde con facilidad el indiscutible derecho a demandar, pues no faltaba más, con el muy discutible derecho a obtener lo demandado. No toda solicitud, por mayoritaria o popular que se presente, es ya por ello atendible por el poder político y marca su pauta al gobernante. Podemos pedir la luna, y es empeño imposible el concedérmola; podemos reclamar lo injusto o hasta lo delictivo, y serían peticiones inadmisibles. Mientras no se justifique sino por el número de sus adherentes, una demanda no pasa de ser una demanda. Que su objeto sea derecho, aspiración razonable o capricho de pocos o muchos, para dilucidarlo el talante democrático y la justicia distributiva requieren su *discusión o deliberación pública*, no una vaga e irreflexiva tolerancia.

Hay veces en que la concesión tolerante se escuda tras el pretexto de que favorecer a los unos no entraña perjudicar a los otros. ¿Pero es que cabe conceder derechos a un grupo sin que la Administración se imponga al momento el deber de satisfacerlos y el resto de los ciudadanos se obligue a respetarlos? En otras ocasiones arguye angélicamente que ensanchar los derechos de algunos desfavorecidos no priva de sus derechos a los demás. Pero, desde unos recursos públicos limitados, ¿cómo sería posible el atender una reivindicación particular que no postergue o recorte la atención de otras necesidades sociales tal vez más generales, graves o urgentes? Ya puede revestirse de la neutralidad que quiera, que este género de tolerancia pública nunca será neutral.

Sucede incluso que el no poner cotos a los derechos los invalida de raíz: pues bajo su aplicación graciosa cabe todo, hasta el no derecho. Entonces el tolerante no se atreve a prohibir el insulto a fin de no recortar la libertad de expresión... de insultos; ni a castigar la manifestación pública de amenazas para no reprimir la libertad ¿de manifestarse o de amenazar? Es la incontinencia en el tolerar, su falta de reflejos para fijar sus topes, lo que ha de inquietarnos. La minoría política, por ejemplo, está en posesión de derechos en tanto que minoría, entre otros el de discrepar de la opinión mayoritaria y procurar legalmente su vuelco, pero no del derecho a desacatar la voluntad de la mayoría. La minoría no es culpable por serlo, pero tampoco está escrito que ella sola atesora esa verdad práctica todavía ignorada por los demás. La mayoría carece de fundamento para ser arrogante, pero tampoco debe pedir perdón por acoger al grupo más numeroso de la población. Esa avergonzada tolerancia hacia la minoría, esa especie de mala conciencia de las masas, sería en realidad una vergonzante rendición.

Miremos ahora a una sociedad desgarrada durante años por los zarpazos del terrorismo político. Pues bien, contra lo que cabría esperar, la intolerancia extrema del terrorista lleva también al extremo la indefensa conciencia del tolerante. Sacudido a un tiempo por un miedo prolongado y por esa soterrada atracción nacida de la forzosa convivencia con el enemigo, se diría que este ciudadano acaba otorgando algún crédito a la causa que impulsa la matanza. ¿No cuentan que entre secuestradores y secuestrados se entabla también una extraña alianza? Al fin y al cabo, algo por lo que algunos arrostran con tanto riesgo la empresa de arrebatar la vida ajena, pero asimismo la de entregar la propia, no debe de ser un ideal tan absurdo o despreciable. O es probable que aquel ciudadano trate de desentenderse de unos objetivos en juego que no van con él y de un combate que, en apariencia, se libra tan sólo entre una banda armada y el Estado.

Sea como fuere, la tolerancia de ese ciudadano travestido de espectador le predispone a muy graves errores de juicio. Desde su exquisito repudio a cualesquiera métodos violentos, tenderá a equiparar los de su enemigo al ofenderle con los de su Estado al defenderle, y tan reprobables le parecerán los unos como los otros. Él repudia la violencia «venga de donde venga», igual la delicada del amante sobre el amado que la furiosa del criminal sobre su víctima, lo mismo la del ladrón que la del policía...

Y si su extraviada tolerancia está empapada de alguna porción de miedo, ¿no habrá de temer más los medios mortíferos de que los terroristas se sirven que los fines que proclaman? Pues entonces se esmerará en distinguir unos de otros de tal suerte que, condenando sin reserva los medios, o no entra a juzgar acerca de sus objetivos o les atribuye algún grado de verosimilitud. Pasa así por alto la pregunta crucial de si aquellos desesperados recursos resultan tal vez los únicos acordes con un proyecto irracional y por eso inaceptable. Y es que, a los ojos del actor o del espectador, un fin juzgado bueno aporta sin duda cierta bondad a los más perversos métodos de alcanzarlo

o reduce siquiera en algo su torpeza. Como mucho, su contraste puede sumirles en la perplejidad, acaso en la escisión moral, pero no les animará a la franca repulsa. Un fin, al contrario, tenido por indeseable o indecente (aunque sólo fuera por infundado) hace aún *más repudiables, menos tolerables*, las vías salvajes de lograrlo. En suma, esa tolerancia que evita pronunciarse sobre la legitimidad de los fines queda incapacitada para condenar sus medios como se merecen.

Pero hay más todavía. En un impulso de signo opuesto al que hasta aquí observamos, la tolerancia ante el terrorismo cede lo que de ordinario no estaría inclinada a conceder y, en lugar de repartir discutibles derechos entre quienes los soliciten, viene ahora a reducirlos al mínimo. Cuando lo amenazado no es la forma de vida política, sino la vida de cada uno a secas, la frontera de lo tolerable desciende hasta situarse en el simple derecho a la vida. El tolerante no podría llegar más atrás en su retirada.

Y bien que se comprende; sólo que, al hacer del derecho a la vida el primer y básico derecho, se corre el peligro de considerarlo al final el único. Mientras éste no se toque, en los demás —subordinados, accidentales— habría que transigir y dejarlos a merced de los intolerantes o de la capacidad disuasora de los poderes del Estado. ¿Y no es acaso esta entrega de derechos la que manifiesta a las claras el triunfo del terror sobre nosotros? Pues lo que venimos a pedir al Estado, si no es capaz de acabar con ellos, es que se avenga a las peticiones de los terroristas (o sea, que ceda de su derecho, que es el nuestro como sujetos políticos, que transija lo que haga falta) para así asegurar al menos la protección de lo que más nos importa: nuestra subsistencia física.

Si la vida humana es el máximo valor o hay otros valores superiores a los que deba sacrificarse, es materia tremebunda de reflexión. Una cosa al menos parece clara: siendo el de la vida el más primario derecho —y, por tanto, el inicio y el final de lo tolerable—, hay otros derechos sin los cuales aquél resulta animal y abstracto; si no, ¿de *qué* vida hablaremos? Y si es así, entonces habrá también otros límites anteriores que la tolerancia no debe traspasar. No vale, pues, decir que los problemas de la vida quedan a expensas de la opinión —y de la condescendencia hacia sus diferencias o conflictos de interpretación—, salvo la vida misma. Pues entonces hasta la vida humana resultaría con seguridad dañada por lo intolerable.

Una educación para la barbarie

De todo este clima descrito la política educativa al uso es a la vez fiel reflejo y correa transmisora de su reproducción.

La instrucción en «destrezas» para el mercado a la que apuntan los planes de estudio, desde la enseñanza primaria hasta la superior, dispone al individuo para la tolerancia espúrea que aquí se denuncia. Entre nosotros, por ejemplo, sólo una orientación premeditada o incon-

sciente hacia tal objetivo aconseja reducir la carga docente de las asignaturas de Filosofía o de Ética y relegar en lo posible las de Humanidades a lo largo del bachillerato (y en las Escuelas de Magisterio). Y es que, en efecto, son materias que sobran, porque ellas mejor que ninguna parecen suscitar y detectar los conflictos acerca de la «vida buena», aunque también sean justamente las más capaces de ordenarlos y zanjarlos.

En lo que aquí nos concierne, el fruto de esta educación es la tolerancia por ignorancia. Una ignorancia de lo tolerable, porque se desdeña por principio alcanzar ese plano de la universalidad que fijaría el marco y los límites de lo que hay que consentir; y una ignorancia de lo de hecho tolerado, en la medida en que se desconocen sus fundamentos y sus consecuencias de todo orden. Aquel que «desprecia cuanto ignora», como decía el poeta, hoy más bien tolera lo mucho que ignora e ignora cuanto tolera.

Una vez suplantada por la pretenciosa ciencia de la pedagogía, la educación contemporánea se ocupa más del *cómo* que del *qué* enseñar y desatiende los saberes en provecho de los «diseños curriculares». Su oficio se reduce al dominio del método didáctico, uno de cuyos nervios esenciales lo constituye la más meliflua tolerancia.

Claro que se diría que semejante tolerancia es la que se encarga de proscribir el único expediente que el propio Aristóteles consideró requisito imprescindible para empezar a saber: el *asombro* (*thaumásdein*). Porque, a fuerza de tolerar, parece aspirarse a que no nos asombremos de nada. Lo que de antemano se está dispuesto a consentir ya no tiene por qué sorprender ni fascinar, ya no debe suscitar ninguna curiosidad intelectual ni la menor inquietud moral. *Nihil admirari*: ese es el punto de partida y el de llegada.

Condición y resultado de la tarea educativa de nuestros días, la tolerancia se nutre así de una indefinida «apertura» (a los nuevos tiempos, a todas las ideas, a la moda más reciente, etc.). Ella es, como escribiría A. Bloom, la intuición moral en que descansa la tolerancia: «La apertura —y el relativismo que hace de ella la única postura creíble ante las diversas pretensiones de verdad y las diversas formas de vida y clases de seres humanos— es la gran percepción de nuestro tiempo. El verdadero creyente es el verdadero peligro (...) La cuestión no es corregir los errores y tener realmente razón; la cuestión es, más bien, no pensar en absoluto que se tiene razón.»⁵ Todo afán de un firme asidero racional, cualquier preferencia o adhesión a unos principios tenidos por más convincentes o justos que otros, serán vistos como ilusiones que al educador corresponde erradicar. Si la finalidad de la educación ya no es prestar conocimientos, sino infundir esta «apertura» como virtud moral, entonces su éxito radica en la difusión de la indiferencia y, su fracaso, en la terca resistencia del individuo que no está abierto a todo.

En definitiva, esta tolerancia de la apertura contradice el móvil que la inspiraba. «La apertura era la virtud que nos permitía buscar el bien utilizando la razón. Ahora significa aceptarlo todo y negar su poder [de la razón] (...). Apertura al cierre es lo que enseñamos. »⁶ Desesperar por pura tolerancia de la probabilidad de conocer el bien y el mal o simplemente de aprender, es, desde luego, una forma de acomodarnos al presente. Negarnos por ella al riesgo del error es asimismo cerrarnos a la posibilidad de alguna verdad. Invocarla para descreer antes de haber adquirido la menor creencia, o rechazar todo prejuicio para así librarnos de la responsabilidad de juzgar, encierra una voluntad suicida de permanecer en el vacío.

Pero también ha sido esta conformista tolerancia la que dictó en su día el «prohibido prohibir» que padres y maestros cumplen en la medida de sus fuerzas y de su mala conciencia. Es ella la que se nutre de la negativa carga semántica que aún arrastran las palabras de prohibición o discriminación para, sin el menor esfuerzo por penetrar en su oportunidad, desecharlas lo mismo del vocabulario que de la práctica. Basta que hijos y estudiantes identifiquen por las buenas autoridad y autoritarismo para que padres y profesores consientan dejar en suspenso su autoridad y ponerse ellos mismos bajo sospecha. La tolerancia pura se impone sobre la responsabilidad. A fin de cuentas, ¿no es el de «ser uno mismo» el lema educativo más celebrado?

Ahora bien, esa postulada *autorrealización* del educando como fin supremo y meta ideal del quehacer educativo, «olvida la cuestión de lo que ha de ser reprimido antes de que uno llegue a ser un yo, un yo mismo. El individuo potencial es primero un algo negativo, una parte del potencial de su sociedad, potencial de agresión, sentimiento de culpabilidad, ignorancia, resentimiento, crueldad, que vician sus instintos vitales. Si la identidad del yo ha de ser algo más que la inmediata realización de este potencial (no deseable para el individuo como ser humano), entonces exige represión y sublimación, consciente transformación». Si uno ha de ser lo que es desde toda la eternidad, en cambio, para ése no hay pautas ni modelos, a ése hay que consentirle todo lo que su singularidad le demanda. Su subjetividad es perfecta por el simple hecho de ser la suya. Y la misma razón por la que él exige ser tolerado le marcará su deber incondicionado de tolerar al otro cuanto éste exija a su vez para su autorrealización.

Uno de los muchos logros perversos de esta engañosa tolerancia educativa es, según vimos, el rechazo o el descrédito de la admiración moral. Si el anhelo máximo es llegar a (y permitir) ser lo que se es, no hay modelo al que contemplar o imitar; la admiración de lo ajeno será tomada como una deserción de lo propio. El imperativo moral vigente ordena la autenticidad, y eso se interpreta como el fundirse cada cual consigo mismo sin fisuras, con sus vicios igual que con sus virtudes. Uno es para sí su modelo absoluto y no hay más deber que esta autoafirmación. A la postre, escribe Brückner, «el valor supremo ya no es lo que me supera sino lo que constato dentro de

mí mismo. Ya no “devengo”, soy todo lo que tengo que ser en cada instante, puedo adherirme sin remordimiento a mis emociones, a mis deseos, a mis caprichos. Mientras que la libertad es la facultad de liberarse de los determinismos, yo reivindicó fundirme con ellos al máximo. El reproche que cabe hacer a ciertas filosofías contemporáneas del individuo no es que lo exalten demasiado, sino que (...) propongan una versión disminuida del individuo; es, por último, olvidar que la idea de sujeto supone una tensión constitutiva, un ideal que alcanzar, y que la impostura empieza cuando se considera al individuo como algo hecho cuando todavía está por hacer.»’

Pero nuestro cultivo más hondo y permanente nos lo depara hoy la *cultura de masas*, cuyo primer mandamiento es la tolerancia y, más en particular, la tolerancia para con el individuo miembro de la masa. La naturaleza universal, homogénea, anónima, espontánea e irreflexiva que caracteriza a la masa indica el tenor de su cultura y, a un tiempo, señala el cómo y el cuánto de nuestra barbarie tolerante.

Nada que ver con la cultura clásica o superior ni con la cultura popular: ahora se trata de cultivar al hombre medio y según los exactos reclamos de su medianía. Por tanto, y como nada debe parecerle extraño, mejor que nada sobresalga y que el contenido más difícil se iguale con el más fácil o que el ídolo deportivo obtenga mayor relevancia que el gran hombre. Ya por ahí se insinúa de nuevo que tolerar significa equiparar y cerrarse a toda distinción de valor. La moda pasajera cuenta tanto como la tradición, el famoso igual que la más alta autoridad y el sabio como el gracioso. La «audiencia» manda y, si *los mass media* solicitan el acceso universal para ser consumidos, nada más idóneo que la superficialidad del tratamiento. Banalizar es otra de las figuras del masivo tolerar como

requisito del masivo consumir. Y si para esta, cultura una imagen vale más que mil palabras, montar el espectáculo será el medio privilegiado para llegar al *homo videns* de nuestros días.’ Pasividad y acriticismo serán las cualidades reclamadas a un espectador del que ante todo se zarandea su sensibilidad, no su razón.

El miembro anónimo de la masa se ha vuelto el criterio último de lo verdadero, de lo bueno, de lo justo y de lo bello. ¿No habría que concluir que la bárbara tolerancia contemporánea representa la complacencia de la masa consigo misma?

Notas

1. Bloom, A., *El cierre de la mente moderna*, Plaza y Janés, Barcelona 1989,p.25.
2. Véase una buena síntesis en J. J. Sebrelli, *El asedio a la modernidad*, Ariel, Barcelona 1992.

3. Bodej, R., *Una geometría de las pasiones*, Muchnick, Barcelona 1995, p.43.
4. Bloom, A., *Gigantes y enanos*, Gedisa, Barcelona 1991, pp. 344-345.
5. Bloom, A., *El cierre de la mente moderna*, ed. cit., p. 26.
6. Ib., p. 39 y ss.
7. Marcuse, H., «Tolerancia represiva», en: R. P. Wolff, B. Moore y H. Marcuse, *Crítica de la tolerancia pura*, Editora Nacional, Madrid 1977, p.102.
8. Bruckner, P., *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona 1996, pp. 107-108.
9. G. Sartori, *La democracia después del comunismo*, Alianza, Madrid 1994, p. 124 ss.

fan-e-libros
gratis