

Una reflexión crítica a través del pensamiento de Susan Okin sobre género y justicia

MariaCaterina La Barbera*

Susan Okin individua la raíz de la desigualdad entre mujer y hombre en la distribución desigual del trabajo dentro de la familia. En su análisis la familia llega a ser el lugar privilegiado de la reflexión política. De hecho, ¿Qué pueden aprender de la igualdad los niños si las casas — donde ellos empiezan a crecer y a ver los primeros ejemplos de interacción humana — no están regidas por principios de igualdad y reciprocidad, sino por dependencia y subordinación? Okin hace una lectura correctiva al femenino de la teoría Rawlsiana que abre muchas cuestiones. Este artículo analiza la familia como problema político y se plantea la cuestión de la justicia para las mujeres en los contextos multiculturales. Okin termina por afirmar que la mejor solución para garantizar la igualdad de las mujeres inmigrantes sea el abandono de la propia tradición cultural para adecuarse a los estándares previstos en las sociedades occidentales. Feminismo y multiculturalismo son entonces incompatibles? La idea que el feminismo no es uno solo, el occidental, sino que hay muchos feminismos, echa una luz distinta sobre las complejas relaciones entre justicia, género y diferencias culturales.

Susan Okin identifies the root of the inequality between women and men in the unequal distribution of the work within the family. In her analysis, family is the privileged place of the political reflection. In fact, what can the children learn about equality if the houses — where they grow up and see the first examples of human interaction — are not governed by principles of equality and reciprocity, rather by dependency and subordination? Okin makes a corrective feminine reading of the Rawlsian theory that opens many issues. This article analyzes the family as political problem and considers the question of justice for women in the multicultural contexts. Okin ends with stating that the best solution to guarantee equality for immigrants women is the abandonment of their own cultural tradition to adapt themselves to the standards established in the Western societies. Thus, are feminism and multiculturalism incompatible? The idea that feminism is not only the Western one, rather there are many feminisms, shines a different light on the complex relations between justice, gender and cultural differences.

¿Qué significa igualdad? ¿Y qué diferencia? ¿Reconocer el valor de las diferencias significa renunciar a la igualdad, o más bien, tomarla en serio? Hace mucho tiempo que la reflexión feminista contemporánea se ocupa de la relación conceptual entre igualdad y diferencia, analizando su impacto a nivel político y jurídico y tratando de encontrar una nueva formulación. Numerosos análisis (Gilligan 1982; MacKinnon 1987; Young 1990; Okin 1990) han hechado luz sobre la inconsistencia de la universalidad y de la neutralidad presupuestas a las teorías, a las categorías y a los paradigmas del pensamiento occidental, mostrando el carácter sexuado o,

* Doctoranda en el programa “Derechos humanos: evolución, tutela y límites” en la Universidad de Palermo (Italia). Actualmente es visiting student researcher en la University of California, Berkeley (mariacaterinalab@berkeley.edu). Con este trabajo ha obtenido el Premio al Joven Investigador de la Asociación Argentina de Filosofía del Derecho 2006 y una versión anterior ha sido presentada en ocasión de la XX Jornadas Argentinas de Filosofía Jurídica y Social (que se ha celebrado en Santa Fe del 15 al 17 de Septiembre de 2006).

mejor dicho, construido según formas íntimamente relacionadas con el modelo masculino.

Estudiosas de varias disciplinas y orientaciones políticas, han revelado y analizado una cantidad de relaciones entre el rol asumido en el interior de la familia y los aspectos psicológicos de su opresión, mostrando como el rol doméstico de las mujeres sea conectado con su segregación en el lugar de trabajo. De hecho, las causas del permanente estado de subordinación de las mujeres se deben a dos factores estrechamente relacionados entre ellos: por un lado la exclusión del aspecto doméstico del ámbito de aplicación de la justicia y, por otro, el desinterés de la política pública con respecto a las diferencias sexuales.

Asumir un sujeto neutro como presupuesto de la teoría política constituye la base teórica de dicha exclusión. De hecho, no pudiendo referirse a un sujeto neutro — sin sexo, sin estado social, sin raza — la elaboración de las teorías, la reivindicación de los derechos, la formulación de las normas siempre presuponen un sujeto que tiene las características del grupo dominante, excluyendo o discriminando a quien no pertenece a ese modelo: la neutralidad con respecto a las diferencias sexuales ha producido la transformación de la igualdad para las mujeres en exclusión u homologación con respecto al modelo masculino. Incluso la política de las mismas oportunidades, las acciones positivas, en el prever diferentes tratamientos para corregir las discriminaciones y las desigualdades históricas, presuponen un estándar implícito: trabajar provisionalmente hasta que los "diferentes" alcancen ese estándar. La diferencia se muestra como patología, como falta o déficit. Se considera diverso quien no logra conseguir el estándar o se aleja del modelo, sin tener en cuenta que el concepto de diferencia no es sólo de tipo relacional — diferencias entre uno y otro — sino también simétrico: yo no soy igual a ti porque tú no eres igual a mí. El uso del masculino como estándar de los derechos y la supuesta neutralidad y universalidad encuentra sus bases en la negación de esta diferencia recíproca y originaria entre los sexos, ocultando la preferencia por el masculino (Pitch 2004). Además, considerando que el aspecto privado sea irrelevante para las teorías de la justicia se descuida el lugar en el que se comienzan a producir las desigualdades entre mujeres y hombres, terminando por crear ulteriores discriminaciones, dado que — a pesar de la proclamada igualdad entre sexos — la posibilidad de acceder al público se basa en el modelo masculino.

De hecho, las desigualdades fundadas en el *género* pueden ser vistas como la primera parte del ciclo de la vulnerabilidad femenina, que, desde la vida en familia se extiende al mundo del trabajo remunerado y al ámbito político, en el cual las mujeres tienen menos probabilidades que los hombres para llegar a ocupar puestos de autoridad. La falta de poder público de las mujeres — sobre todo las que son madres y se hacen cargo de hijos pequeños — influye en su capacidad política para compatibilizar el trabajo remunerado con las responsabilidades familiares: esto renueva el ciclo de la desigualdad entre los sexos (Okin 1997: 69).

El análisis feminista tuvo el mérito de haber evidenciado en que medida la estructura de *género* condiciona no sólo a la familia sino también a la sociedad entera, aclarando la problemática de una dicotomía fundamental para el pensamiento liberal: la que existe entre el mundo "público" de la política y del mercado y el mundo "privado", doméstico, de la vida familiar y de las relaciones personales (Okin 1999: 181). Sin embargo, criticar la dicotomía público/privado no significa aspirar a una pura y simple sobreposición o identificación del "personal" con el "político", más bien, significa analizar la importancia política del aspecto personal, o mejor dicho, la interdependencia de los dos "aspectos".

Como han mostrado históricas, sociólogas y juristas, la contraposición entre público y privado no permite que se perciba en que medida los límites que definen lo "privado" y los tipos de comportamiento admitidos en su interior están influenciados por decisiones políticas. Es necesario recordar que la ley del Estado la que determina con quien te puedes casar, quienes sean los hijos, las razones de la disolución del matrimonio (Nussbaum 2001: 313). La idea de que el Estado pueda o no pueda intervenir en la familia no es sólo "mítica" sino también, y sobre todo, insensata. Ya que el Estado está profundamente implicado en el funcionamiento de la familia, no tiene ningún sentido discutir si intervendrá o no: el asunto no es *si* intervendrá sino *cómo* lo hará (Olsen 1985: 863).

Como partes estrechamente unidas de un "ciclo recurrente" de desigualdad entre sexos, los asuntos relacionados con los aspectos públicos y los relacionados con los aspectos domésticos deberían ser objeto de intervención legislativa conjunta. En cambio, los que ascienden a posiciones influyentes son u hombres, que tienen un contacto mínimo con los hijos, o mujeres que han renunciado a la maternidad por completo, o que han asumido a una persona para que

acuda a los hijos todo el tiempo. Sin embargo, casi todas estas personas han obtenido su influencia solo porque nunca han tenido la experiencia cotidiana de criar un hijo: probablemente éste es el aspecto más significativo de la división del trabajo estructurada según el *género* aunque sea el más difícil de entender y cambiar (Okin 1999: 233).

Esto es uno de los temas del pensamiento político feminista, que ha convertido el aspecto personal, la relación sexual, el trabajo doméstico, el cuidado de los hijos y la vida familiar — por su importancia pública — en su base inspiradora. Susan Moller Okin¹, en particular, individua la raíz de la desigualdad de las oportunidades entre mujer y hombre en la distribución del trabajo dentro de la familia, que en su análisis, llega a ser el lugar privilegiado de la reflexión política.

A pesar de que ha sido individuado como un importante factor social, todos los teóricos de la justicia han dejado de lado el *género*, mostrando sin excepción poco interés o falta de conocimientos con respecto a las adquisiciones del feminismo: observado a través del "prisma de la diferencia sexual" el pensamiento político contemporáneo presenta esta falta grave. El comunitarismo de Walzer, Sandel y MacIntyre, el pensamiento neo-liberal de Nozick, los Critical Legal Studies y, por último, Rawls — aunque no sea el último por su importancia — todos reflejan un panorama de las teorías de la justicia contemporánea que no es muy diferente con respecto al ofrecido por la filosofía política clásica. Aunque ellos no han seleccionado a los hombres, jefes de familia como sujetos morales de sus propias teorías, y tampoco han considerado a las mujeres incapaces de ocuparse de la política y del mercado, sin embargo los teóricos políticos contemporáneos siguen considerando al *género* un hecho poco importante socialmente y a la familia un problema ajeno al nivel político (Okin 1999: 22).

De este modo, la familia termina para ser un terreno descuidado donde se establecen todas las relaciones políticas que, fundándose en un presupuesto extra-teórico implícito y no-dicho, hacen ambigüas todas las teorías de la justicia. En efecto, los sujetos que pertenecen a las teorías de la justicia son seres humanos maduros e independientes, pero nadie se preocupa por entender cómo han llegado a serlo. Además, es imposible abandonar el problema de cómo se puede desarrollar el sentido de justicia viviendo en un "ambiente social formativo", como el familiar, que no se basa en los principios de justicia. Para crear una sociedad justa, la primera que tiene que ser justa es la familia: de hecho, es allí que se desarrolla ese "sentido de sí" y se experimentan esas

primeras relaciones con los demás, indispensables para el desarrollo moral de la persona (Okin 1999: 32).

Entre todos los teóricos de la justicia contemporánea John Rawls es el único que atribuye a la familia el papel de escuela de desarrollo moral. Para Rawls, la individuación de los principios justos trámite el expediente heurístico del velo de ignorancia es una condición necesaria, pero no suficiente para que una sociedad justa y bien organizada sea estable: en efecto, sus miembros tienen que desarrollar "continuamente" el sentido de la justicia, a través de un recorrido gradual y continuo de desarrollo moral que se crea gracias al amor, a la confianza y al cariño recibidos en familia. Creciendo, el individuo sigue desarrollando su moralidad a través de la participación en otras "asociaciones": el contenido de la fase ulterior al desarrollo, llamada fase de la "moralidad asociativa", se determina teniendo en cuenta los estándares morales apropiados al rol del individuo dentro de las varias asociaciones a las que pertenece (Rawls 1982: 383). La familia, la escuela y el vecindario, y también las formas de cooperación de poca duración -como los juegos- son ejemplos de asociaciones con las que el niño creciendo aprende a conocer las virtudes del estudiante, del deportista, del compañero de clase y de juegos: este tipo de valores lo acompañarán durante toda su vida en la familia y en la sociedad. Reconociendo la diversidad de los roles de los demás, el individuo aprende a adquirir el punto de vista ajeno y a ver las cosas con esa perspectiva (*Ivi*, 384): la "capacidad de empatía", que se desarrolla gracias a la participación en las asociaciones, el "sentimiento de simpatía" y los vínculos de amistad y confianza recíproca constituyen la base del sentido de justicia (*Ivi*, 380-383).

Sin embargo, Okin destaca que, asumiendo, sin demostrarla, la corrección de las instituciones familiares, también Rawls termina abandonando los problemas de justicia que surgen dentro de la familia y de todas las instituciones sociales por causa de la estructura de *género*. Especialmente Rawls ignora en que medida está fuertemente comprometida por la estructura de *género* la que él señala como una de las libertades más esenciales: la libertad de elegir la propia ocupación. De hecho, ¿qué tipo de libertad tienen las mujeres para escoger un oficio si ya tienen completamente el cargo de la responsabilidad familiar?

Cuando Rawls sostiene que, en una sociedad bien ordenada, las personas no tendrían que encontrar condiciones de dependencia servil, ni estar obligadas a seleccionar un tipo de

ocupación monótona y de rutina que mortifiquen el pensamiento y la sensibilidad, olvida otra vez en que medida la estructura de *género* hace inevitable que las mujeres dependan económicamente del marido o que escojan ocupaciones marginales o flexibles que se ajusten a los oficios familiares (Okin 1997: 70). ¿Qué pueden aprender de la igualdad los niños si las casas, donde ellos empiezan a crecer y a ver los primeros ejemplos de interacción humana, no están regidas por principios de igualdad y reciprocidad, sino por dependencia y subordinación?, ¿cómo podemos, en familias caracterizadas por una estructura jerárquica, donde los roles sexuales están asignados con rigidez, aprender a ponernos en el lugar del otro y descubrir qué haríamos en su lugar, como requiere la teoría rawlsiana (Okin 1999: 47)?

Susan Okin piensa desarrollar el potencial inexpresado de la teoría rawlsiana, elaborando una perspectiva que, teniendo en cuenta las exigencias de las mujeres, permita que se superen las injusticias derivadas de la estructura de *género* de la sociedad (Okin 1994: 23).

Okin piensa que para desarrollar completamente las propias capacidades psicológicas y morales es fundamental haber recibido cuidado y afecto de ambos padres, subrayando la importancia de la presencia de los hombres en esos aspectos, tradicionalmente femeninos, como son los del "cuidado" y de la satisfacción de las necesidades materiales y psicológicas de los hijos. El compartir, más que el subdividir, entre hombre y mujer los deberes relacionados con el cuidado de los hijos produciría un efecto "político" importante: teniendo en cuenta las exigencias psíquicas, psicológicas y morales de la persona podría acrecentar esa capacidad, esencial por el sentido de justicia, que es la identificación y la comprensión de los "puntos de vista ajenos".

Okin a propósito hace propuestas concretas: para evitar que las mujeres, que llevan a cabo los trabajos domésticos, dependan económicamente del marido que recibe el sueldo, se podría reconocer a ambos cónyuges el mismo derecho al sueldo, dividiéndolo en partes iguales. En efecto, si es verdad que un trabajador es capaz de satisfacer los requisitos de su ocupación remunerada, gracias al otro cónyuge que se queda en casa para criar a los hijos, educarlos y conducir el trabajo doméstico, no sería invasivo que la ley estableciera un salario para ambos cónyuges. La renta familiar justamente se dividiría porque, de hecho, ambos la ganaron: el cónyuge con un trabajo remunerado por fuera de la casa no mantiene al que trabaja en casa y cría a los hijos más que cuanto no haga ese último. Simplemente el tipo de ayuda que ofrece cada

miembro de la familia es diferente (Okin 1999: 235).

Además, la propuesta asume una importancia especial teniendo presente el aumento del número de divorcios. De hecho los índices de pobreza femenina siempre más altos demuestran que son las mujeres y los niños los que soportan gran parte de las consecuencias negativas, y en primer lugar, las económicas. Gracias a la remuneración del trabajo doméstico, la mujer tendría, en caso de divorcio, el derecho a una cuota correspondiente a la mitad de los bienes de la familia.

Sin embargo, las perplejidades no son pocas: una política que reconozca y afirme el valor del trabajo doméstico sin duda podría mostrar y reconocer a nivel público un trabajo tradicionalmente sin remuneración y poco tenido en cuenta. Por otro lado, sin embargo, una elección política de este tipo podría producir el efecto perverso de confirmar otra vez el papel doméstico como algo sólo femenino, produciendo un efecto de gueto para las mujeres que estarían motivadas a renunciar al trabajo extra-familiar remunerado².

De todas maneras, para Okin, más allá de la posibilidad o no de realización política, la idea de compartir la remuneración conlleva al descubrimiento que el trabajo que llevan a cabo las mujeres sin remuneración es un trabajo verdadero, un trabajo socialmente indispensable que merece ser compensado. De hecho uno de los intentos del feminismo siempre ha sido que las cosas se vean de modo diferente (Okin 1997: 81).

Sin embargo, para Rawls³, la fidelidad a los principios del liberalismo impide de eliminar la división desigual de trabajo entre los miembros de la familia: en una óptica liberal sólo es posible aspirar a una condición social en la cual, de dicha división, sobrevivan exclusivamente las formas voluntarias (Rawls 2001: 216). Esta afirmación claramente deja en penumbra el rol que juegan los condicionamientos sociales en las decisiones individuales: el referimento al concepto de preferencia "adaptadora" (Elster 1985) contribuye a aclarar los asuntos. Las preferencias expresadas por los sujetos, puesto que se han formado en un ambiente que limita la libertad de decisión, no se pueden considerar como la verdadera expresión de la voluntad de los agentes. Cuando nos toca, por ejemplo, elegir entre los dos primeros platos que el comedor de la cárcel nos ofrece, sin duda, se expresa una preferencia, pero no se pueden ignorar las circunstancias que nos condicionan a escogerla. Si el menú de un restaurante hubiera previsto los mismos platos, muy probablemente éstos mismos no habrían sido los preferidos: las decisiones están

determinada por la existencia de una gama de opciones que están fuera de nuestro control (Rawls 2001: 216).

Siguiendo esta línea teórica, Okin declara que quiere corregir, con respecto al conocimiento del propio sexo, el procedimiento para individuar los principios de justicia propuesto por Rawls y se pregunta cuánto sea válido el velo de ignorancia como expediente heurístico: para Rawls es posible proponer principios de justicia ventajosos para todos, sólo gracias a la ignorancia de las propias condiciones especiales. Pero, no conociendo el propio sexo, ¿podrán los sujetos proponer principios de justicia en grado de garantizar la igualdad a nivel económico y social entre los sexos? ¿El sexo es de verdad una característica moral irrelevante al punto que se pueda hipotizar su ignorancia⁴?

Okin nota que si uno puede despojarse de los intereses, de las opiniones y de los puntos de vista, no pasa lo mismo con las características psicológicas, con el modo de percibir el "propio sí" en relación a los demás y con las experiencias de desarrollo moral. La teoría de Rawls se basa en la convicción de que todos seguimos modelos de desarrollo análogos (*Ibid.*), a pesar de que los diversos estudios sobre la formación de la identidad personal sostienen, por el contrario, que la percepción del propio sexo está determinada por la diversificación del recorrido de la identidad de mujeres y hombres. Retomando la tesis de Chodorow, Okin sugiere que solo la distribución igualitaria de la responsabilidad del cuidado de los hijos por parte de ambos los padres, determinaría un desarrollo psicológico análogo de femenino y masculino (Okin 1997: 74).

Nancy Chodorow (Chodorow 1991: 271 y ss.) afirma que la psicología, los modos de pensar y los modelos de desarrollo moral están condicionados por la estructura de *género*, que conlleva a experiencias de vida diferentes con respecto al sexo. Chodorow afirma que la experiencia de "individualidad" de cada niño se presenta trámite la "separación" de la persona con quién desde al principio estaba fundido psicológicamente. En una sociedad estructurada por el *género*, donde las educadoras principales son casi siempre mujeres, la identificación con el padre del mismo sexo es más fácil para las mujeres, visto que es la madre, u otra figura femenina, la que siempre está presente. Para los hombres esto es más difícil porque la mayor parte del tiempo no cuentan con la presencia del padre para identificarse. Separándose gradualmente y pudiéndose identificar con la madre, incluso cuando comienzan a ser conscientes de la propia individualidad,

las mujeres tienden a desarrollar todas esas capacidades de contacto con los demás, permitiéndoles una mayor adaptación al cuidado de la infancia. De esta manera, la función materna se reproduce automáticamente determinando la perpetuación de la posición de la mujer en el ambiente doméstico.

Basándose en estos estímulos⁵, Rawls no sólo ha vuelto a examinar su idea de razón pública, sino también ha aclarado su concepción de familia como parte de la estructura de base. En *The Law of Peoples*, además de subrayar que la familia tiene el deber primario de la producción y reproducción ordenada de la sociedad y de su cultura de generación en generación (Rawls 2001: 209-210), también señala la necesidad, para una democracia que aspira a la completa igualdad de todos los ciudadanos, de encontrar los instrumentos para poder realizar la verdadera igualdad entre mujeres y hombres: si la razón de la desigualdad de las mujeres es la tradicional división del trabajo entre de la familia que les atribuye casi exclusivamente la función de la crianza y del cuidado de los niños, es necesario encontrar soluciones para compensar su fatiga o distribuir igualmente estos deberes (*Ivi*, 216).

Pero, si por una parte, él afirma que los principios de justicia no dejarán de oponerse contra una estructura social que incide negativamente sobre la libertad y la oportunidad de las mujeres y de sus hijos (*Ivi*, 217), al mismo tiempo, declara que no es un deber de la filosofía política ocuparse de este problema, excluyendo de su reflexión las situaciones de necesidad y de dependencia que los seres humanos experimentan. Para Rawls, el cuidado de las personas que no son independientes constituye un impelente aspecto práctico que se tiene que reenviar a una fase "legislativa" siguiente, una vez que se hayan planificado las instituciones políticas de base.

Entonces sobresalen las palabras de Hobbes, que quería considerar a los hombres como seres nacidos ya adultos de la tierra como las setas (Hobbes 1966: 109), junto con las de Hegel que recordaba como Platón podía prescindir de recomendar a las niñeras para que no descuidaran a los niños ni un minuto y para que los mecieran siempre en brazos (Hegel 1999: 14). La teoría política feminista siempre ha recordado que los hombres justos no "salen de la tierra como las setas" sino que crecen y maduran sólo recibiendo mucha atención. Además, el cuidado de los niños, de los ancianos y de las personas con desventajas físicas o psíquicas constituye gran parte del trabajo imprescindible de una sociedad. Este trabajo, escondido y no reconocido,

casi siempre lo lleva a cabo la mujer que por esto ve comprometida la posibilidad de acceder al ámbito público. Una teoría de la justicia, desde el principio, tendría que ocuparse de estos problemas durante la planificación de las instituciones de base. De este modo, se tendría que reflexionar radicalmente sobre la teoría política occidental, adoptando una perspectiva que ponga las relaciones de dependencia en primer lugar. El hecho de que todos seamos "hijos de una madre" y vivamos en una red de relaciones de interdependencia, tendría que ser la guía del pensamiento político (Nussbaum 2002: 37).

Eligiendo el "punto de vista de las mujeres" se percibe, entonces, la debilidad de la idea de uniformidad de las partes tal y como las imaginó Rawls en la posición originaria. Negando la importancia de la diferencia y del pluralismo, él no logró superar la tendencia a la homogeneización típica del utilitarismo, con el resultado de obtener la justicia sólo a través del cálculo impersonal de los intereses (Trujillo 2003: 62). En este sentido Okin hace una "lectura correctiva" al femenino de la teoría de Rawls, pero creo que desarrollando coherentemente sus objeciones se llega a una perspectiva que desestabiliza toda la construcción rawlsiana.

De hecho ¿qué pasaría si la objeción que sea imposible prescindir de la propia "condición" sexual se extendiera análogamente a todas las situaciones escondidas por el velo de ignorancia? Así como se piensa que las partes no pueden prescindir del propio sexo, igualmente, se tiene que pensar que esas tampoco pueden prescindir del puesto que ocupan en la sociedad, de la propia concepción del bien y de las propias propensiones psicológicas.

¿Es verdad que se necesita la abstracción y la uniformidad para realizar la imparcialidad? En cambio ¿no depende de la diversidad y de la confluencia de los intereses el hecho que surja la necesidad de contar con instituciones justas que distribuyan los derechos, los deberes y los recursos equitativamente? Si niveláramos las diferencias y escondiéramos las condiciones especiales y las exigencias concretas ¿qué problema de justicia se presentaría?

Sin embargo, analizando la cuestión del reconocimiento de los derechos de grupo a las minorías étnica, Okin comete el mismo error que le reprochaba a Rawls: lo de pensar que es posible, y tal vez necesario, despojarse de la religión, de la cultura y de las tradiciones. Okin termina por afirmar que la mejor solución para garantizar la igualdad de las mujeres inmigrantes sea el abandono de la propia tradición cultural para adecuarse a los estándares previstos en las

suciedades occidentales⁶.

Se trata de un asunto muy complejo, que nos conduce a un dilema fundamental de la filosofía política: ¿el Estado tiene que tener en cuenta la identidad cultural de sus ciudadanos o, por el contrario, tiene que ser neutral con respecto a ésta?, ¿la identidad diferente de mujeres o hombres, de africanos o asiáticos, de cristianos, hebreos o musulmanes, deberían tener valor público (Gutmann 1993: 12)?

Los teóricos del liberalismo piensan que la pertenencia nacional tendría que basarse exclusivamente en la aceptación de los principios democráticos, sin que la integración cultural condicione dicha aceptación. Pero Will Kymlicka nota que los inmigrantes no sólo tienen que respetar los principios democráticos sino también aprender el idioma y la historia del país al que van a vivir (Kymlicka 1995). La tesis que afirma que el Estado tiene que comportarse con "benigno descuido" no sólo es insensata sino también claramente infundada. De hecho, las decisiones políticas relativas al idioma, a las fronteras, a las festividades públicas y a los símbolos estatales, inevitablemente, implican el reconocimiento, la aceptación y el apoyo de las exigencias y de la identidad de grupos étnicos y nacionales específicos, perjudicando a los demás⁷.

Okin observa que ninguno de los defensores de los derechos de grupo se enfrenta directamente con las relaciones entre *género* y cultura y con las tensiones que existen entre feminismo y multiculturalismo, a pesar de que está claro que las prácticas culturales condicionan y perjudican especialmente la vida de las mujeres⁸. Al igual que los teóricos liberales, los defensores de los derechos de grupo descuidan el carácter "sexuado" de los mismos. Afinada la sensibilidad por las diferencias entre los grupos, ellos no prestan atención a las diferencias de poder dentro del grupo, no distinguen los diferentes roles sociales atribuidos con respecto al sexo ni tampoco se preocupan por el ambiente privado, doméstico y familiar en el cual se lleva a cabo la mayor parte de la vida de las mujeres (Facchi 2001: 134). Esta omisión es tan contradictoria así como es tan claro que son las normas religiosas y tradicionales las que más controlan el ambiente privado. No es suficiente basarse en el criterio de la falta de discriminación sexual para seleccionar los grupos en los que pueden reconocerse los derechos (Kymlicka 1999: 31-32) ya que la subordinación de las mujeres, muy a menudo, es un hecho privado e informal: si este criterio se aplicara al ambiente doméstico, ninguna cultura actualmente existente podría considerarse conforme con esto. Para

Okin, desde este punto de vista, el reconocimiento de los derechos de las minorías, más que resolver el problema, lo complicaría.

Con respecto a la cultura, Okin parece que subestima las diferencias que existen en su interior como si se tratara de una realidad absolutamente uniforme y cohesiva manifestando, al fin y al cabo, la misma tendencia a la homogeneización que, por un lado, acusaba a los liberales, y por el otro, a los defensores del multiculturalismo. De hecho, la convicción de que las mujeres inmigrantes son víctimas de la cultura patriarcal y que, cuando llegan a en los países occidentales, se encuentran en una sociedad mejor con respecto a la de origen, se basa en el presunción de inferioridad de unas culturas, calificadas como patriarcales y discriminadoras (Volpp, 2001: 58). Okin diferencia entre la cultura de los inmigrantes no europeos que considera machista y el feminismo, como si fuera algo solo norteamericano. Además, poniendo la diferencia sexual por arriba de cualquier otro factor de opresión y afirmando la existencia de una subordinación de *género* universal, que atraviesa el espacio y el tiempo, se termina por ignorar cualquier otro contexto, como la pobreza o el racismo (*Ibid.*), que pueden modelar la experiencia de una mujer y su comportamiento.

Esta perspectiva no le da la debida importancia al hecho de que todas las comunidades están caracterizadas no sólo por una estructura patriarcal sino también por la resistencia opuesta a dicha estructura. En realidad, las tensiones entre feminismo y multiculturalismo se refieren a un feminismo: el occidental (Facchi 2001: 135), sin tener en cuenta, por ejemplo, los feminismos postcolonial y afroamericano. De hecho existe más de una respuesta correcta al problema jurídico de la desigualdad de *genero* porque muchas son las maneras en las que el genero toma forma en los distintos contextos sociales. El presupuesto, obviamente, es la reformulación de la dicotomía igualdad-diferencia que caracteriza la teoría feminista occidental, tomando en consideración las diferentes experiencias femeninas. El objetivo de la igualdad de *género* debería abarcar una nueva forma de política de la identidad que vuelva a definir la noción misma de identidad de *género* dominante. Esto es desafío con el que actualmente la teoría política feminista occidental se está enfrentando: volver a analizar las categorías en las que se basó para formular sus argumentos, o por lo menos, estar dispuesta a aceptar otros modos del feminismo diferentes de los occidentales (*Ivi*, 32). En otras palabras, se trata de aceptar que el feminismo no es uno, sino

que hay muchos feminismos tantos cuantos son los contextos y las estrategias con las que las mujeres, en su propia manera cada vez distinta, quieren ver reconocida su propia diferencia y obtener derechos como iguales.

Referencias bibliográficas

- AA. VV.; "Forum sulla teoria femminista", *Filosofia e questioni pubbliche*, n. 1, 1997, pp. 5-82.
- CHODOROW, N.; "The Reproducing of Mothering: Psychoanalysis and Sociology of Gender", Berkeley, University of California Press, 1978; trad. it. por A. Bottini, *La funzione materna*, Milano, Rosenberg & Selliers, 1991.
- DE BEAUVOIR, S.; "Le deuxième sexe", Parigi, Gallimard, 1949; trad. it. por R. Cantini y M. Andreose, *Il secondo sesso*, Milano, Il Saggiatore, 1984.
- ELSTER, J.; "Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality", Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- FACCHI, A.; "I diritti nell'Europa multiculturale, I diritti nell'Europa multiculturale. Pluralismo normativo e immigrazione", Roma, Laterza, 2001.
- GIANFORMAGGIO, L.; "L'identità, l'eguaglianza, la somiglianza e il diritto", en L. Gianformaggio (editado por A. Facchi, C. Faralli, T. Pitch), *Eguaglianza, donne e diritto*, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 85-105.
- GILLIGAN, C.; "In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development", Cambridge, (Mass.), Harvard University Press, 1982.
- GUTMANN, A.; "Introduccion", en C. Taylor, *Multiculturalism and the Politic of Recognition*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1992; trad. it por G. Rigamonti, *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Milano, Anabasi, 1993.
- HEGEL, G.W.F.; "Lineamenti di filosofia del diritto", Roma, Laterza, 1999.
- HOBBS, T.; "Philosophical Rudiments Concerning Government and Society", en *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. 2, London, John Bonn, 1966.
- KYMLICKA, W.; "Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights", Oxford, Oxford University Press, 1995.
- KYMLICKA, W.; "Liberal Complacencies", editado por J. Cohen, Howard, Nussbaum, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1999, pp. 31-34.
- LOYD, S.; "Situating a Feminist Criticism of John Rawls's Political Liberalism", *Loyola LA Law Review*, vol. 28, n. 4, 1995, pp. 1319-1344.
- MACKINNON, C.; "Feminism Unmodified", Cambridge, (Mass.), Harvard University Press, 1987.
- MCCLAIN, L.; "Atomistic Man Revisited: Liberalism, Connection and Feminist Jurisprudence", *Southern California Law Review*, vol. 65, 1992, pp. 1771-1264.
- MINDA, G.; "Postmodern Legal Movements: Law and Jurisprudence at Century's End", New York, New York University Press, 1995; trad. it. por Colli, *Teorie postmoderne del diritto*, Bologna, Il Mulino, 2001.
- NICHOLSON, L.; "Gender", en *A Companion to Feminist Philosophy*, editado por A. Jaggar y I.M. Young, Oxford, Blackwell, 1998, pp. 289-297.
- NUSSBAUM, M.; "Sex and Social Justice", Oxford, Oxford University Press, 1998.

NUSSBAUM, M.; "Women and Human Development: the Capabilities Approach", Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 2000; trad. it. por Greblo, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Bologna, Il Mulino, 2001.

NUSSBAUM, M.; "Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone", trad. y editado por C. Saraceno, Bologna, Il Mulino, 2002.

OKIN, S.; "Justice, Gender and the Family", New York, Basic Books, 1989; trad. it. por Pievatolo, *Le donne e la giustizia. La famiglia come problema politico*, Bari, Dedalo, 1999.

OKIN, S., "Thinking Like a Woman", en *Theoretical Perspectives on Sexual Differences*, editado por D. Rhode, New Haven, Yale University Press, 1990, pp.145-159.

OKIN, S.; "Political Liberalism, Justice and Gender", *Ethics*, vol.105, n.1, 1994, pp.23-43.

OKIN, S.; "Dibattito con Susan Moller Okin", *Filosofia e questioni pubbliche*, n. 1, 1997, pp. 69-81.

OKIN, S.; "Is Multiculturalism Bad for Women?", editado por J. Cohen, M. Howard, M. Nussbaum, Princeton (N.J) , Princeton University Press, 1999.

OLSEN, F.; "The Myth of State Intervention in the Family", *University of Michigan Journal of Law Reform*, vol. 18, n. 4, 1985, pp. 835-864.

PITCH, T.; "Tess e io. Differenze e disuguaglianze nella differenza", *Ragion pratica*, n. 23, 2004, pp. 339-362.

RAWLS, J.; "A Theory of Justice", Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971; trad. it. por U. Santini, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1982.

RAWLS, J.; "Fairness and Goodness", *Philosophical Review*, vol. 84, 1975, pp. 536-554.

RAWLS, J.; "Kantian Constructivism in Moral Theory", *The Journal of Philosophy*, vol. 77, n. 9, 1980, pp. 551-572.

RAWLS, J.; "The Law of Peoples", Cambridge, (Mass.), Harvard University Press, 1999; trad. it. por S. Maffettone, *Il diritto dei popoli*, Torino, Edizione di Comunità, 2001.

TRUJILLO, I.; "Imparzialità", Torino, Giappichelli, 2003.

VOLPP, L.; "When Feminists Call Multiculturalism Bad for Women", en *Race, Ethnicity, Gender and Human Rights in The Americas: A New Paradigm for Activism*, editado por C. Romany, Washington D.C., American University, 2001, pp. 57-62.

YOUNG, I.M.; "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship", *Ethics*, vol. 99, n. 2, 1989, pp. 250-274.

YOUNG, I.M.; "Justice and the Politics of Differences", Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1990.

¹ Susan Moller Okin (1944-2004) fue profesora de *Ciencias Políticas* en la Universidad de Standford (USA). Entre sus obras más conocidas recordamos *Women In Western Political Thought* (Princeton University Press, Princeton, 1979), *Justice, Gender, and the Family* (Basic Books, New York, 1989), y *Is Multiculturalism Bad For Women?* (editado por J. Cohen, M. C. Nussbaum, M. Howard, Princeton University Press, New Jersey, 1999).

² La propuesta de Okin se ha malinterpretado, confundiéndola con el denominado "salario" de las caseras, posible solamente a través del paradójico gravamen de las mujeres que trabajan fuera de casa con la ventaja sobre las que, por el contrario, se quedan en casa. Cfr. Aa.Vv. 1997: 5-82.

³ Rawls acepta esta propuesta afirmando que permitir que las mujeres y los niños soporten todo el peso del divorcio produce graves daños a toda la sociedad (Rawls 2001: 316).

⁴ Rawls en *Una teoría de la justicia* no precisa si el sexo estaba incluido entre las condiciones escondidas por el velo de ignorancia. Luego, en *Fairness and Goodness* (Rawls 1975: 536-554) añade explícitamente el sexo a la lista de contingencias morales irrelevantes que las partes no conocen en la posición originaria.

⁵ Rawls admite que *Una teoría de la justicia* tendría que haber sido más explícita con respecto a los asuntos de una justicia igual para las mujeres, reconociendo su deudas con varias autoras: Okin 1989; Nussbaum 1998; McClain 1992: 1771-1264; Loyd, 1995: 1319-1344.

⁶« It is by no means clear, then, from a feminist point of view, that minority group rights are “part of solution”. They may well exacerbate the problem. In the case of a more patriarchal minority culture in the context of a less patriarchal majority culture, no argument can be made on the basis of self respect or freedom that the female members of the culture have a clear interest in its preservation. Indeed, they *might* be much better off if the culture into which they were born were either to become extinct (so that its members would become integrated into the less sexist surrounding culture) or, preferably, encouraged to alter itself so as to reinforce the equality women –at least to the degree to which this value is upheld in the majority culture» (Okin 1999: 22).

⁷Young afirma que en una sociedad donde unos grupos tienen el privilegio mientras los otros están agobiados, tratar de insistir en el hecho de que las personas, como ciudadanos, tengan que abandonar sus propias experiencias e identidad para adoptar un punto de vista general, sólo ayuda a reforzar el privilegio, ya que el punto de vista y los intereses de los privilegiados tenderán a dominar este público unificado y a emarginar u ocultar los de los otros grupos (Young 1989: 257).

⁸ Okin recuerda el caso emblemático del reconocimiento de la poligamia que se llevó a cabo en Francia durante los años ochenta: al principio el gobierno francés disimuladamente les permitió a los inmigrantes que llevarán más de una esposa, al punto que según las estadísticas, 200.000 familias parisienses actualmente son polígamas. Después, debido a los problemas que causaron las familias de veinte o treinta miembros al *welfare*, el gobierno francés decidió reconocer solamente a una esposa y anular todos los demás matrimonios. Pero, ¿qué les pasó a las otras esposas y a los otros hijos? Para Okin el acomodamiento francés con respecto a los asuntos de poligamia, manifiesta una profunda y cada vez mayor tensión entre el feminismo y el ansia multiculturalista de proteger la diversidad cultural (Okin 1999:1).