

Mar MERITA BLAT

Alumna de 2º curso de la especialidad en investigación y género
Curso 2008-2010

MEMORIA DE INVESTIGACIÓN
TRABAJO FINAL DE MÁSTER

**El mensaje internacional de la asociación
Ni Putes Ni Soumises: multiculturalismo, laicidad,
feminismo y universalidad desde los barrios
populares franceses**

**Memoria dirigida por
Prof. Dra. Julia Sevilla Merino**

Máster en Igualdad y Género en el Ámbito Público y Privado
Fundación Isonomía (Castellón)

Septiembre de 2010

ÍNDICE

INTRODUCCION **6**

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| ● ALGUNOS CONCEPTOS BÁSICOS | 9 |
| ○ DERECHOS HUMANOS Y DERECHOS DE LAS MUJERES | 9 |
| ○ FEMINISMO | 10 |
| ○ CULTURA | 10 |
| ○ UNIVERSALIDAD Y RELATIVISMO CULTURAL | 11 |
| ○ MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALISMO | 13 |
| ○ LAICIDAD Y OTROS VALORES REPUBLICANOS | 13 |
| ● HISTORIA DE LA INMIGRACIÓN EN FRANCIA | 14 |
| ○ LLEGADA A FRANCIA Y CONSECUENCIAS DE LA CRISIS DE 1973 | 14 |
| ○ “L’ISLAM DES CAVES” | 16 |
| ● CREACIÓN DE <i>Ni PUTES Ni SOUMISES</i> | 17 |
| ○ UNA ASOCIACIÓN CREADA PARA DEFENDER LOS DERECHOS DE LAS MUJERES EN LOS BARRIOS POPULARES | 17 |
| ○ ORIGEN, DESARROLLO Y FUNDAMENTO DE LA ASOCIACIÓN BAJO EL LEMA “LAÏCITÉ, ÉGALITÉ, MIXITÉ” | 19 |
| ○ LA SECCIÓN INTERNACIONAL COMO PROMOTORA DEL MENSAJE DE UNIVERSALIDAD | 21 |

I. *NI PUTES NI SOUMISES* PERSIGUE UN INTERCULTURALISMO UNIVERSALISTA, IGUALITARIO Y FEMINISTA **24**

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| A. TENSIONES ENTRE FEMINISMO Y UNIVERSALISMO | 24 |
| ○ LOS DERECHOS DE LAS MUJERES SON DERECHOS HUMANOS: LAS CONSECUENCIAS DE LA CONFERENCIA DE VIENA | 24 |
| ○ ¿LOS DERECHOS HUMANOS SON UNIVERSALES? | 27 |
| ○ <i>Ni PUTES Ni SOUMISES</i> , MOVIMIENTO UNIVERSALISTA CONTRA EL RELATIVISMO CULTURAL Y EL OSCURANTISMO | 33 |
| B. FEMINISMO: ¿MULTICULTURALISMO O INTERCULTURALISMO? | 37 |
| ○ DERECHOS INDIVIDUALES, DERECHOS CULTURALES Y RECONOCIMIENTO DE MINORÍAS | 37 |
| ○ RESPONDER AL FRACASO DE LOS MULTICULTURALISMOS EN LOS PAÍSES DESARROLLADOS | 40 |
| ○ DESARROLLAR EL ESPÍRITU DEMOCRÁTICO: PLURALISMO JURÍDICO E ITERACIONES DEMOCRÁTICAS | 44 |
| ○ ¿ES EL MULTICULTURALISMO MALO PARA LAS MUJERES? | 49 |
| ○ LA APUESTA DE <i>Ni PUTES Ni SOUMISES</i> POR UN MULTICULTURALISMO ILUSTRADO | 52 |

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| II. NI PUTES NI SOUMISES DEFIENDE UN FEMINISMO UNIVERSAL, POPULAR Y LAICO | 57 |
| <hr/> | |
| A. LA DEFENSA DE UN FEMINISMO GLOBAL | 57 |
| ○ EL DEBATE ENTRE FEMINISMO OCCIDENTAL Y FEMINISMO GLOBAL | 57 |
| ○ <i>NI PUTES NI SOUMISES</i> , UNA ASOCIACIÓN DE MUJERES MIGRANTES QUE DEFIENDE UN FEMINISMO GLOBAL | 61 |
| ○ <i>NI PUTES NI SOUMISES</i> , UN FEMINISMO GLOBAL, PERO SOBRE TODO POPULAR Y DE URGENCIA | 69 |
| ○ ROMPER LA DIVISIÓN ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE | 71 |
| | |
| B. LA LAICIDAD, ¿UN VALOR REPUBLICANO PARA ALCANZAR LA UNIVERSALIDAD DE LOS DERECHOS DE LAS MUJERES? | 76 |
| ○ LAICIDAD Y SECULARISMO EN EL PANORAMA EUROPEO | 76 |
| ○ LA LAICIDAD, VALOR CLAVE DE LA REPÚBLICA FRANCESA | 80 |
| ○ LAICIDAD Y FEMINISMO | 84 |
| ○ LA DEFENSA DE LA LAICIDAD POR NPNS A NIVEL NACIONAL: LA POLÉMICA SOBRE EL BURKA Y EL VELO | 87 |
| ○ LUCHAR POR LA UNIVERSALIDAD DE LOS DERECHOS DE LAS MUJERES SIN PERDER LA COHERENCIA LAICA A NIVEL INTERNACIONAL | 91 |
| | |
| CONCLUSIONES | 94 |
| <hr/> | |
| APÉNDICES | 97 |
| <hr/> | |
| CUESTIONARIOS | 97 |
| EDITORIAL DE LA REVISTA CIVILISATION DE FEMMES POR SIHEM HABCHI, PRESIDENTA DE <i>NI PUTES NI SOUMISES</i> | 99 |
| | |
| BIBLIOGRAFÍA | 102 |
| <hr/> | |

““ *¡Diferencia!*
¿Cuántos atropellos no se han cometido en tu nombre?
¿Cuántas vejaciones y desgracias no ha causado la obsesión por la identidad?”
Mohammed Nour Eddine Affaya
Lo intercultural o el señuelo de la identidad

« *Avoir des libertés, ça ne veut pas dire être débauchée !* »,
joven anónima de un barrio popular francés,
'22, película “Allez, Yallah!”

Introducción

Los derechos humanos de las mujeres suponen una de las mayores controversias en la actualidad. Todos los días encontramos sucesos nacionales e internacionales que muestran la diferencia de derechos que sufren las mujeres respecto a los varones. Un ejemplo que data de hace apenas algunas semanas y que seguramente en el momento de presentar esta memoria habrá caído en el olvido, es la lapidación de Sakineh M. Ashtianí en Irán, prevista para el mes de julio de 2010. Esta mujer se salvó gracias a la movilización de la comunidad internacional de una lapidación por adulterio, cuando su marido llevaba muerto varios años, después de que ella comenzara otra relación. Durante el mes de agosto de 2010, Ashtianí declaró en la televisión iraní que había colaborado en el asesinato de su marido, según dice su abogado, después de haber sido presionada y torturada por las autoridades iraníes. No se sabe a día de hoy cuál será su suerte. El debate que conllevó esta posible ejecución se basaba en saber si el Islam recoge o no la lapidación, si se trata de una ley divina o una ley humana (Espinosa, 2010).

Como vemos a través de este ejemplo, los retos de las mujeres son numerosos a nivel mundial y la denuncia de estas vejaciones se repite incansablemente en todas las declaraciones internacionales. La violencia de género, la educación para la igualdad, la participación en la vida pública, la conciliación de la vida personal, profesional y familiar, la implicación de las mujeres en la resolución de conflictos, entre otros muchos, son los temas esenciales para alcanzar la igualdad entre mujeres y hombres en todos los países del mundo.

Aunque este tema afecta a todas las regiones del planeta, parece que en los países desarrollados, como supuestos países civilizados, “este tipo de cosas nunca suceden” ya que “las mujeres viven en pie de igualdad con los varones”. Si bien es verdad que no todas las mujeres se encuentran sometidas a este régimen patriarcal y que no se deben hacer generalizaciones fáciles, hoy en día muchas mujeres no tienen la posibilidad de escoger un camino diferente. Esta situación ocurre en los países desarrollados, en todas las clases sociales.

Podemos, aún con todo, percibir una problemática distinta entre la población inmigrante y la de origen inmigrante. Uno de los principales debates en la mayoría de países que acogen inmigrantes es la visión que algunos de ellos tienen sobre los derechos de las mujeres de su comunidad. Llegar a un país de tradición democrática supone la igualdad para

todos los miembros de la familia, pero esta igualdad es muchas veces contestada so pretexto de tradiciones culturales y/o religiosas ligadas al país de origen, o lo que se recuerda de ese país de origen. Las principales víctimas son las mujeres, muchas veces atormentadas por crímenes de honor, violaciones en grupo o presiones psicológicas si no obedecen las leyes de su comunidad o barrio. Muchas personas siguen considerando, por ejemplo, que los matrimonios forzosos no se deben prohibir puesto que suponen una costumbre en la mayoría de países, y que esta realidad no implica una desigualdad entre mujeres y hombres. Asistimos así a la aparición del relativismo cultural en Occidente, según el cual los derechos de las mujeres son una parte decisiva del conflicto entre culturas.

Ni Putes Ni Soumises es una de las asociaciones feministas más conocidas en Francia, que lucha, entre otras cosas, contra el relativismo cultural. Desde su sección internacional, creada en el año 2005, se insiste en diferentes mensajes como la universalidad de los derechos de las mujeres, y en la necesidad de un modelo de integración de minorías que respete una serie de principios, y especialmente la laicidad. Para la sección internacional, es imposible soñar con conseguir un día la igualdad entre mujeres y hombres sin pasar por la universalidad de los derechos de las mujeres. Mi objetivo es explorar ese mensaje de universalidad, vehiculado por la asociación en sus actividades internacionales, hacia todas las mujeres del mundo que puedan vivir una situación de opresión, injusticia o discriminación, y basándose en su experiencia de los barrios populares franceses en los que nació. Querría analizar en ese mensaje la articulación que realiza la asociación entre la universalidad de los derechos de las mujeres y su defensa de los valores republicanos franceses, y más específicamente de la laicidad y del modelo francés de integración. Unir el mensaje de universalidad de los derechos de las mujeres con el de laicidad a nivel internacional supone retos muy interesantes que la asociación está tratando de afrontar.

Para ello, he decidido comenzar mi análisis presentando en la introducción los principales conceptos teóricos que se utilizarán a lo largo de la memoria y explicar resumidamente la historia de la inmigración francesa como contexto en el que nace la asociación *Ni Putes Ni Soumises*. Después de presentar su creación e insistir en la actividad de la sección internacional, he decidido organizar mi análisis en dos ejes distintos. El primero de ellos describe la búsqueda de *Ni Putes Ni Soumises* de un interculturalismo universalista, igualitario y feminista, en el cual veremos en un primer lugar, cómo se articulan las diferentes tensiones entre feminismo e universalismo, y en un segundo lugar, cuál es la opción más adecuada de modelo de integración de minorías desde una perspectiva feminista, si el multiculturalismo o el interculturalismo. El segundo eje recoge la lucha de la asociación por

un feminismo universal, popular y laico, en el cual se distinguen dos apartados, que serían, por un lado, la defensa de un feminismo global y, por otro lado, de la laicidad. Veremos cómo el razonamiento a lo largo de estos ejes intentará siempre partir de la práctica de la asociación para enmarcarla y fundamentarla en un cuadro teórico.

Mi objetivo al elegir este tema es estudiar una cuestión que se ha abordado en contadas ocasiones desde el punto de vista teórico, debido esencialmente a su falta de visibilidad y a su reciente creación. Fadela Amara hizo una pequeña mención a la necesidad de una perspectiva internacional en el libro en el que narra la creación del Movimiento¹. La única fuente de información existente es una memoria, realizada por una estudiante de prácticas de la sección internacional en mayo de 2008, Adeline de Angelis, que aborda el tema que vamos a tratar². Es importante señalar que la investigación de De Angelis se basó en búsqueda bibliográfica y en dos entrevistas realizadas, una a la Responsable de la Sección Internacional desde 2006 a principios de 2008, y otra al Encargado de Prensa. Sin embargo, aunque no existe mucho material sobre la actividad internacional de la asociación en la que me quiero centrar, sí existe mucho material sobre la controversia entre universalidad de los derechos de las mujeres y el multiculturalismo comunitarista, y entre laicidad e universalidad.

Mi trabajo tenía como objetivo ampliar el número de entrevistas y las fuentes bibliográficas ya usadas por De Angelis, al mismo tiempo que añadir mi opinión personal como Responsable de la Sección Internacional entre febrero de 2008 y septiembre de 2009. La parte más complicada ha sido la de conseguir las entrevistas. En un principio querría haber entrevistado a diferentes tipos de contactos dentro de la sección internacional (comités, asociaciones afines, expertas invitadas a las Universidades), con los que trabajé con asiduidad mientras trabajaba como responsable de sección. Esta tarea era sin lugar a dudas demasiado ambiciosa para una memoria de estas características, y decidí limitarme finalmente a entrevistar a las Presidentas de comités internacionales y a la Presidenta del Movimiento, Sihem Habchi. Sin embargo, y aunque he insistido en conseguir las entrevistas todo lo que permite la buena educación, apenas he podido obtener dos, una con la Presidenta del comité de Costa de Marfil y otra con el Secretario General del comité de República Democrática del Congo. Las razones de esto son múltiples: en el caso de los comités internacionales, es difícil movilizar a personas que trabajan voluntariamente en esas cuestiones, y que intentan dedicar el máximo de tiempo del que disponen a la acción cara al público. El estudio sobre su acción muchas veces parece accesorio y con pocas consecuencias sobre la realidad que ellas combaten. Ésta

¹ Amara, 2004.

² De Angelis, 2008.

es sin duda la razón por la que desde la sede central de París tampoco se ha concretado la entrevista, aunque allí no trabajen únicamente voluntarios.

- **Algunos conceptos básicos**

He decidido comenzar presentando una serie de conceptos que me parecían esenciales para comprender la argumentación que se va a realizar a lo largo de esta memoria. Entre ellos, he seleccionado los términos siguientes: “derechos humanos”, “derechos de las mujeres”, “feminismo”, “cultura”, “universalidad”, “relativismo cultural”, “multiculturalismo”, “interculturalismo”, “laicidad” y “valores republicanos”.

- **Derechos humanos y derechos de las mujeres**

El primer concepto a definir en esta memoria es sin lugar a dudas el de “derechos humanos”, basándonos en la explicación que nos da Martínez Sampere (2007: 1):

“[P]or derechos humanos se entienden los así denominados en la Declaración Universal de Derechos Humanos, aprobada por Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948.”

En la Declaración Universal de Derechos Humanos, éstos se definen como universales, inalienables e irrenunciables, características que los distinguen de los demás derechos (Maquieira, 2006: 50). Es importante añadir también, tal y como lo apunta Shirin Ebadi, que forman un conjunto indivisible, dado que los unos no existen plenamente sin los otros (Martínez Sampere, 2009a: 3). Maquieira señala además que (2006: 9):

“Es importante contemplar los derechos humanos como un producto histórico, consecuencia de la acción humana, cambiantes y como proceso inacabado. Son también un espacio de debate, de pactos y negociaciones que se insertan en el marco de relaciones sociales de desigualdad.”

Boutros-Ghali, antiguo Secretario General de Naciones Unidas, apunta que ese espacio de debate del que habla Maquieira es la característica más importante de los derechos humanos, ya que su defensa está estrechamente ligada al combate por la democracia (VV.AA., 2010: prefacio).

Si seguimos con la definición de derechos de las mujeres, vemos que en la Conferencia Mundial de Derechos Humanos de Viena organizada en 1993 por Naciones Unidas, una de las frases esenciales fue la siguiente afirmación: “*Los derechos de las mujeres son derechos humanos*”. Esta evidencia había sido dejada de lado, gracias a la facilidad que suponía hasta ese momento hablar de los derechos humanos del Hombre incluyendo dentro de ese Hombre generalizado, a las mujeres. De hecho, en la denominación francesa de derechos

humanos se sigue utilizando el término “Hombre”, cuando se habla de “*droits de l’homme*”. La problemática de los derechos de las mujeres no se consideraba en absoluto, dejando de lado la perspectiva de género. Aunque se realizaron esfuerzos por incluirla, la mayoría no obtuvieron el reconocimiento deseado. Podemos citar entre ellos la Primera Conferencia Mundial sobre Mujeres de México en 1975, y la subsiguiente década de Naciones Unidas sobre los Derechos de las Mujeres, así como la aprobación en 1979 de la Convención sobre la Eliminación de la Discriminación contra las Mujeres (CEDAW) y de su correspondiente Comité.

No es hasta la década de los noventa cuando la sensibilización sobre los derechos globales de las mujeres alcanza su apogeo. En la Cuarta Conferencia Mundial sobre las Mujeres organizada en 1995 en Pekín, mujeres venidas de los cinco continentes lograron acaparar la atención mundial, redactando una Declaración convertida en principal referencia de los derechos globales de las mujeres. Durante este año 2010 se están celebrando los quince años de la Conferencia de Pekín.

○ **Feminismo**

Definir el feminismo resulta también bastante complejo, sobre todo cuando, como señala Valcárcel, no se debe confundir feminismo con género, ni feminismo con mujeres³. No entraremos en la descripción de sus diferentes corrientes o de sus múltiples luchas. Preferimos centrarnos en la definición de María Luisa Femenías (2007: 32), que lo concibe como:

“un tipo de pensamiento político, moral y antropológico que tiene como referente las ideas ilustradas de la igualdad y la universalidad, poniéndose el acento en el plano ético-político de la exclusión de las mujeres.”

El feminismo va a ser tratado por lo tanto en esta memoria como el movimiento de lucha por la igualdad entre mujeres y hombres, centrándonos en el caso de la asociación francesa *Ni Putes Ni Soumises*.

○ **Cultura**

Podemos partir de la definición de “cultura” de la Declaración Universal sobre la diversidad cultural de la UNESCO (VV.AA., 2010: 22):

“La culture est l’ensemble des traits distinctifs spirituels et matériels, intellectuels et affectifs qui caractérisent une société ou un groupe social, et elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les façons de vivre ensemble, les systèmes de valeurs, les traditions et croyances. »

³ Valcárcel, 2009: 237.

Martínez Sampere (2005b: 2-3) añade a esta definición tres sentidos del término “cultura”: estática, interactiva y artística. El primero de ellos considera que es:

“como una “categoría natural”, como una realidad física, tal como los minerales, por ejemplo, y, por lo tanto, se las considera dadas, inmodificables por la acción e interacción humanas.”.

Bajo el segundo sentido de “cultura”, según Martínez Sampere se encuentra:

“la “cultura” como resultado de la acción humana, de las formas en que las personas se relacionan entre sí, en una interacción constante, relaciones que ellas mismas modifican, transforman, y que cambian también su percepción de sí mismas, de su entorno y la relación que tienen con el mismo. “Cultura” se opone así a lo natural, a lo que es fruto de la naturaleza [...]. La “cultura” así considerada sería lo que hace que la sociedad humana sea eso, humana, a diferencia de los otros animales no humanos. En ese sentido, cualquier sociedad crea “cultura”.”

Por último, el tercer significado del término “cultura” se centra en:

“las artes, las letras y las ciencias, y por eso positivo, no neutro y meramente descriptivo, es el de considerar como tal una valiosa creación del espíritu humano que merece ser preservada.”

Podemos añadir que Seyla Benhabib (2002: 2) distingue tres conceptos: cultura, civilización e identidad. Define la cultura como el proceso de formación intelectual y espiritual del individuo, a partir de la confrontación de valores binarios (Benhabib, 2002: 7). La civilización supone el conjunto de valores y prácticas materiales que se comparten con otras personas y que no reflejan la individualidad de la cultura. También se debe distinguir de la identidad, que conforma las diferentes marcas de distinción social. Por lo tanto, la cultura se convierte un juego constante de creación y negociación de las fronteras entre “nosotros” y “ellos” (Benhabib, 2002: 8). La lucha por el reconocimiento es la distinción que se debe establecer con el otro, con “ellos”. Además (2002: 1), señala que el concepto de cultura ha cambiado debido al hecho de que los grupos que antes se limitaban a mostrar su identidad diferente, piden un reconocimiento legal y ayudas estatales para preservar y proteger sus especificidades culturales. Este proceso de identidad cultural es tildado por Martínez Sampere (2007: 4) como *“nuevo nombre de la barbarie”*. Para ella, son la *“acción e interacción humanas las que crean cultura”*, no el reconocimiento prescriptivo de una identidad que se deba proteger de esa misma interacción.

○ **Universalidad y relativismo cultural**

Benhabib (2002: 26) distingue cuatro tipos distintos de universalismo: la creencia de que existe una esencia humana universal que nos condenaría a elegir y a crear sentido y valor a nuestras acciones; el debate sobre una razón universal que se basa en un cuestionamiento perpetuo; la moralidad según la cual todos los seres humanos son iguales de forma universal y la realidad jurídica por la que los seres humanos tendrían unos derechos mínimos. En este

caso, nos vamos a centrar en el cuarto sentido del término « universalismo », el que se refiere a sus consecuencias legales.

El principio de universalidad de los derechos de las mujeres se basa en que todas las mujeres tenemos los mismos derechos básicos, aunque pertenezcamos a una cultura, religión, etnia o clase social diferente⁴. Por lo tanto, implica que los derechos humanos son válidos en cualquier lugar y momento, y son aplicables a todos los seres humanos, sin ningún tipo de distinción (VV.AA., 2010: 210). Esta afirmación se basa en la Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH) de 1948, pero también en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, que confirió a Francia el título de “patria de los derechos humanos”, así como en los Pactos de Naciones Unidas de 1966 sobre los derechos civiles y políticos, y sobre los derechos económicos, sociales y culturales y en las demás convenciones creadas después, entre otras la Convención por la Eliminación de la Discriminación hacia las Mujeres (CEDAW). Los fundamentos de la universalidad se basan, según Cassin, uno de los fundadores de la DUDH, en los valores de dignidad, libertad, justicia igualitaria y el ser sujeto de derechos (VV.AA., 2010: 223). Además, Touraine añade (2007: 216) que “*el universalismo no es ni el atributo de una sociedad en particular ni la lógica de un solo tipo de modernización*”, convirtiéndose así en un principio global.

El relativismo cultural afirma que las culturas son equivalentes y que ninguna tiene derecho a definir valores supremos o a juzgar a otras (VV.AA., 2010: 22). Si se aplica ese concepto a los derechos de las mujeres, el relativismo cultural afirmará que la mujer iraní tiene derechos, pero nunca podrá tener los mismos que una mujer española, por ejemplo, dado que pertenecen a culturas diferentes. El relativismo cultural debe por lo tanto combatirse cuando es utilizado, no con su función primera de comprensión de culturas y de convivencia pacífica y tolerante con el otro, sino cuando supone una merma en el disfrute de los derechos básicos de las mujeres.

Se le puede añadir a este relativismo cultural un relativismo moral según el cual cada cultura puede hacer lo que quiera, sin que existan buenos o malos comportamientos, aceptando así todos los abusos so pretexto del respeto a las culturas, y planteando cuáles son los valores fundamentales que se deben proteger (VV.AA., 2010: 22). La integración de las culturas nunca debe pasar por una disminución de los derechos básicos relacionados con la igualdad entre mujeres y hombres. Al igual que la democracia debe trazar unos límites en la

⁴ Retomamos así el objetivo mismo del fundamental artículo 2 de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948: « *Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.* »

libertad y la tolerancia que otorga a sus ciudadanos, tales como la prohibición del negacionismo del Holocausto, el relativismo cultural debería cumplir unos requisitos mínimos entre los cuales se encuentra sin lugar a dudas el respeto a los derechos humanos. Eso es precisamente lo que piensa Martínez Sampere (2005a: 4), cuando afirma, citando a Chantal Mouffe, que *“el pluralismo democrático tiene como límite el respeto y la garantía de los derechos humanos de cada persona.”*

○ **Multiculturalismo e interculturalismo**

Celia Amorós define el multiculturalismo como *“la tesis según la cual las culturas son totalidades autorreferidas y sus parámetros inconmesurables”* (Amorós, 2009: 10). Para Kymlicka, el término engloba *“una extensa gama de grupos sociales no étnicos que, por diversas razones, han sido excluidos o marginados del grupo mayoritario de la sociedad”* (Agra Romero, 2000: 136). Para Martínez Sampere (2009b: 19-20), la multiculturalidad *“haría referencia a la coexistencia de diversos grupos humanos como si fueran guetos, una convivencia tipo mosaico, sin que se relacionaran entre sí”*.

Ante esta definición, muchos autores señalan que el multiculturalismo es una falacia, dado que, tal y como señala Mohammed Nour Eddine Affaya,

“toda cultura se expone a cruzamientos, a préstamos y a interferencias; hay elementos de una cultura que intervienen en mi capital cultural sin por ello alienarme ni encerrarme en una dependencia cultural. Se trata entonces de un recurso intercultural que funda la pluralidad del campo en que la persona evoluciona” (Amorós, 2009: 11).

Se habla entonces de interculturalismo, en el cual estos cruzamientos serían posibles. Según Martínez Sampere (2009b: 19-20), la interculturalidad *“pone el énfasis en la relación entre los grupos humanos de diversas culturas”*.

○ **Laicidad y otros valores republicanos**

La laicidad viene del término “laico”, que se usaba en la Edad Media para designar a los creyentes que no eran miembros del clero. La noción de laicidad nace más tarde, en la segunda mitad del siglo XIX, y se define como *« organisation sociopolitique dans laquelle le plan du religieux et des institutions publiques sont distincts »* (Kahn, 2005: 3). La separación entre lo público y lo religioso se aplica al Estado cuando éste no reconoce ninguna confesión y garantiza la libre expresión de cada una (Haarscher, 2004: 4). Peña Ruiz (2003: 128) distingue tres valores para la afirmación de la laicidad: *“la libertad de conciencia basada en*

la autonomía de la persona y de su esfera privada, la plena igualdad de los ateos, los agnósticos y diversos creyentes, y la preocupación de universalidad de la esfera pública”⁵.

La laicidad es uno de los principales valores republicanos franceses, y entendemos por republicanismo una visión de la sociedad basada en los principios del modelo republicano francés. Krulic piensa que la idea de la República se funda en “*la unidad y la universalidad de la representación colectiva*” (De Angelis, 2008). Esta identidad común se basa en un conjunto de derechos y deberes que representan el “bien común”. De Angelis (2008) señala que :

« La philosophie du modèle républicain français insiste sur l'égalité des individus et l'idée que l'Etat doit accorder des droits directement à chaque individu en tant que citoyen, et surtout pas par le biais d'un intermédiaire, tel qu'une collectivité identitaire, culturelle ou religieuse reconnue politiquement. »

El modelo republicano francés se basa también en la separación entre el espacio público y privado. En la esfera privada es posible mostrar la pluralidad y la diferencia entre los ciudadanos, mientras que en el espacio público debe reinar la unidad y la universalidad, estrechamente ligadas al concepto de laicidad. Esta laicidad sería la clave para garantizar una cohesión social⁶ por encima de cualquier diferencia individual de los ciudadanos. Se prima entonces la idea de pertenencia como ciudadano con una serie de derechos y de obligaciones públicos, que como pertenencia a una cultura que se situaría en el ámbito privado. Éstas son las bases que conforman el modelo francés de integración, por oposición al modelo anglosajón, mucho más permisivo con las diferencias culturales entre y con los inmigrantes.

- **Historia de la inmigración en Francia**

- **Llegada a Francia y consecuencias de la crisis de 1973**

Francia es un país que acoge a inmigrantes desde hace más de cincuenta años. Éstos han procedido mayoritariamente de los países de Europa del Sur y del Maghreb. Es evidente que por razones xenófobas e islamófobas, los inmigrantes europeos se integraron mucho más fácilmente que los inmigrantes africanos. Todos acudieron a Francia ante la necesidad de mano de obra que creó el crecimiento de los países de Europa del Norte después de la Segunda Guerra Mundial, durante las décadas, que se conocen en Francia como las *Trente Glorieuses*. La crisis mundial de 1973 acabó con ese periodo de bonanza, provocando paro y disminución de recursos económicos. Amara (2004: 34-35) describe las consecuencias que

⁵ Traducción de la autora.

⁶ El famoso *vivre ensemble*.

sufren las familias de los barrios periféricos ante la pérdida de empleo y la subsecuente disminución de la autoridad paterna:

« Cette détérioration s'inscrit dans une période de chômage de masse, qui a fait d'énormes dégâts dans les cités. Les immigrés ont été les premiers touchés par les licenciements dans les industries en pleine restructuration et les pères se sont retrouvés sans travail, sans statut social. Leur renvoi des usines vers l'inactivité a inversé complètement les rôles dans les cellules familiales et a bousillé l'autorité du père. [...] Les pères se sont ainsi vu confisquer leur place par le fils aîné, [...] qu'il a remplacé dans ses fonctions de protection et de répression. La mère continuait à s'occuper de l'éducation des plus petits, à transmettre les valeurs, mais c'était désormais le fils aîné qui tranchait les conflits. »

El final de la autoridad paterna provoca un cambio de estructura en la célula familiar, en la que el hijo mayor reemplaza al padre en las decisiones importantes. Hoy en día, se denuncian cada vez más los problemas que sufre esta segunda categoría de inmigrantes, sus hijos, sus nietos y sus bisnietos. Estas cuatro generaciones han tenido reacciones distintas ante las diferentes adversidades que han afrontado en su país de acogida: paro, miseria, injusticia y/o discriminación, tal y como explica Amara (2004: 41):

« Chaque génération a réagi à sa façon : nos parents sont restés silencieux, on ne les voyait pas. Ils travaillaient, ils rentraient à la maison, et ne vivaient que dans l'espoir de rentrer au pays. Nous, en accédant à l'école, nous avons commencé à réfléchir, à nous engager. Aujourd'hui, quasiment tous les garçons se replient sur le seul espace qu'ils maîtrisent : la cité »

Ahí se distingue una reacción diferente entre el inmigrante de primera generación, cuyo principal deseo es volver a su país de origen, y su descendencia, que nació, creció y estudió en Francia, con una capacidad de cuestionamiento ante las injusticias que vivían y viven. Sobre todo cuando, tal y como lo explica Bessis (2002: 247), *“poco importa, actualmente, que se posea la nacionalidad francesa. Desde el momento en que se pertenece a esta segunda generación, y que se tiene un nombre demasiado exótico, la nacionalidad no es prueba de integración”*. Muchos de ellos son, como analiza Amara (2004: 40) de origen social modesto y se encuentran muy a menudo sujetos a discriminaciones:

« d'origine sociale modeste, parfois et même souvent d'origine étrangère, habitant un quartier difficile, ils se sont retrouvés confrontés quotidiennement à une discrimination très forte, trouvant sa sources dans des préjugés, dans le racisme et la discrimination ethnique. »

La principal cuestión que se plantea es que, si Francia es la cuna de los derechos humanos, y si ellos son franceses, aunque sean hijos de inmigrantes, por qué tienen menos derechos y reciben un trato diferente de aquellos que no son hijos de inmigrantes. Francia es un país que sigue planteándose todavía hoy el problema de la integración de las diferentes generaciones de inmigrantes, dadas sus dificultades en vivir de manera igualitaria respecto al resto de la población. El modelo de integración francés del que ya hemos hablado se cuestiona, y los inmigrantes reaccionan poniendo a prueba la tan querida separación entre el espacio público y el espacio privado. La principal cuestión que se plantea es saber de dónde

procede el error, si de los inmigrantes o de la administración. Sin embargo, Amara (2004:135) va más allá y denuncia la falacia de ese cuestionamiento, dado que:

« Que veut dire s'intégrer quand on est né en France, qu'on a fait toute sa scolarité dans une école qui n'a cessé de répéter les valeurs égalitaires de la citoyenneté ? Dejà pour ma génération c'était pénible d'entendre qu'il faut s'intégrer, au bout de dix, quinze ou vingt ans de présence en France. Pour eux, la troisième génération, c'est insupportable. »

Amara da así a entender que los problemas existen en todas partes, y que es insoportable aguantar que sean siempre los inmigrantes los únicos que tengan problemas y los que deben seguir integrándose en un país que es tan suyo como de los franceses “de pura cepa”.

○ ***“L'Islam des caves”***

Ante tales discriminaciones, existen dos reacciones posibles para construir su propia identidad. Muchos inmigrantes han hecho suyos los valores democráticos por los que huyeron de su país, mientras que otros han decidido aferrarse a una religión interpretada de forma radical que pasa, entre otras cosas, por encerrar a las mujeres en casa y someterlas al más profundo tradicionalismo. Es importante subrayar que esta interpretación de la religión musulmana no es ni mucho menos mayoritaria entre los creyentes franceses, pero es esencial trabajar sus consecuencias porque influyen sobremanera el modo de vida de muchos barrios periféricos franceses.

Algunas de las consecuencias son las que denuncia Martínez Sampere (2005a: 4-5) cuando resume la situación de la inmigración francesa:

“[E]n los últimos veinte años la figura paterna ha perdido valor a causa del paro, mientras crece el descontento entre la juventud por la caída de la inversión pública en los barrios y las dificultades para conseguir empleo, lo cual empeora sus condiciones de vida y limita sus expectativas. Esto, unido a la discriminación que sufren en muchas ocasiones las personas francesas de segunda o tercera generación que provienen del Magreb, y que pueden ser o no de religión musulmana, hace que se cree un ambiente muy represivo contra las chicas dentro de las barriadas por los chicos que, desgraciadamente, no son nada fuera de ellas. Todo esto es el caldo de cultivo de lo que Amara llama los “imanes de los sótanos”, integristas que usan una interpretación muy rigorista y extrema de la religión para imponer su concepción machista de la sociedad.”

Los denominados “imanes de los sótanos” son una corriente islámica integrista procedente de la doctrina de los Hermanos Musulmanes de Egipto. Impone una visión jerarquizada entre mujeres y hombres, tal y como lo sigue explicando Martínez Sampere (2009b: 20-21):

“[L]os clérigos integristas, semianalfabetos en muchos casos, inspirados por el uso político del Islam que lleva a cabo la teocracia iraní, aprovechar[o]n las circunstancias para adquirir un poder que antes no tenían y adoctrinar[o]n a muchas personas, muchos varones jóvenes entre ellos, en el desprecio a la democracia y en una supuesta vuelta a la pureza de su cultura frente a la contaminación occidental. Si no hay perspectivas de integración social, la manipulación religiosa puede ser un escape muy poderoso, pues permite a cualquier varón tener una autoridad natural sobre las féminas de su familia o del barrio y así sentirse alguien. [...] La conjunción de todos esos factores llevó a pretender

que a las mujeres, niñas y niños de ciertas religiones no se le aplicara el ordenamiento jurídico común del Estado en el ámbito familiar.”

El gran error que denuncia Amara (2004: 75) se inicia cuando los poderes públicos empezaron a recurrir a esos imanes para dirigirse a la población de los barrios periféricos, confiriéndoles así una legitimidad hacia el exterior que les permite reforzar su poder interior.

« L'imam s'est métamorphosé en nouveau régulateur social. Reconnu à l'extérieur, son autorité s'est renforcée dans les cités. [...] Cet islam des caves et sa propagande religieuse intolérante ont donné aux garçons un cadre théorique et des outils pour opprimer les filles. Celles qui ne rentraient pas dans le moule se faisaient traiter de « mécréantes » ou de « mauvaises femmes. »

- **Creación de *Ni Putes Ni Soumises***

- **Una asociación creada para defender los derechos de las mujeres en los barrios populares**

La asociación *Ni Putes Ni Soumises* (NPNS) se rebeló en 2003 contra el islamismo oscurantista y el relativismo cultural que pretendían justificar el hecho de que las mujeres inmigrantes o de origen inmigrante pudieran tener menos derechos que el resto. La asociación defendió el universalismo de los derechos de las mujeres como un requisito esencial para alcanzar la igualdad entre mujeres y hombres.

Denunció la deplorable situación que vivían y en la que viven todavía muchas mujeres de los barrios populares franceses, sometidas a sus hermanos mayores y a sus amigos, imponiéndoles un código indumentario para no enseñar su cuerpo, y castigándolas y hasta violándolas cuando no siguen las normas. Es importante precisar que no todos los jóvenes de los barrios populares entran dentro de este esquema, y que el objetivo de la asociación no es la estigmatización de los chicos de los barrios populares, tal y como se la ha acusado en numerosas ocasiones, sino la denuncia de una situación insostenible, que aunque no sea mayoritaria, existe y persiste.

NPNS se creó después de la Marcha de las Mujeres de los barrios por la igualdad y contra los guetos.

“Lo que quieren, como es lógico es la protección y garantía de su igual dignidad y sus iguales derechos y deberes por la República francesa, no regirse por las interpretaciones patriarcales del Islam que hacen los imanes integristas semianalfabetos” (Martínez Sampere, 2009b: 23).

Dentro de esas interpretaciones, se encuentran los diferentes roles otorgados a chicas y a chicos. Fadela Amara explica como en un primer momento, los chicos comenzaron a cambiar su relación con las chicas durante los años noventa, sin que se notase demasiado. Cosas que

parecían fáciles, comprar maquillaje o cremas, ir a la peluquería o ir de compras, se convirtieron en auténticas odiseas (Amara, 2004: 34-35).

« Cela correspond au moment de l'entrée en scène des grands frères. La nature des pressions que vivaient les filles d'origine immigrée a alors changé : les contraintes n'étaient plus imposées par la tradition, par la famille, mais par les garçons. »

Los chicos obtienen así la autoridad familiar y la ejercen, no únicamente en el círculo restringido de la familia, sino que la aplican al conjunto del barrio. Se puede hablar de parricidio: “*Los hijos heredaron su impotencia, el despojo de su poder, asumiendo en la exasperación el último reducto de su autoridad: el control de las mujeres, y ejerciéndolo de forma despótica*” (Amorós, 2009: 297). Su misión queda clara: proteger la virginidad de las chicas (Amara, 2004: 34-37). “*Al parecer, todas son hermanas simbólicas y esposas posibles, porque el grupo no intercambia con “las chicas de otro barrio”*” (Amorós, 2009: 299). Consiguen así un poder y un reconocimiento que les es negado fuera del barrio, en donde viven las situaciones de discriminación que ya hemos descrito. Amara habla de la esquizofrenia que padecen los chicos: se les trata como reyes dentro de la célula familiar y como seres inexistentes y negados fuera de ella (Amara, 2004: 42). El “sistema de los hermanos” se configura como una forma peculiar de la dominación masculina sobre las chicas, diferente del patriarcado tradicional (Amorós, 2009: 288).

El problema llega cuando no únicamente controlan, sino que se creen con el derecho de intervenir directamente, llegando hasta a tomar posesión del cuerpo de las chicas. Las violaciones en grupo, nuevo fenómeno llamado “*tournante*”, son uno de los aspectos más alarmantes de esa nueva violencia instaurada entre chicas y chicos. Cualquier excusa es válida: aquellas que no siguen las reglas de vestimenta, que se atreven a salir con una pieza de ropa que se ajuste demasiado al cuerpo, son llamadas y tratadas como “*putas*” (Amara, 2004: 38). Por ello Amara (2004: 57) denuncia las consecuencias nefastas de la principal misión de los chicos.

« L'obligation de virginité tue des filles dans les cités. Au sens propre comme au sens figuré, parce qu'elle étouffe aussi toute liberté. L'hymen est devenu le symbole d'un corps réservé, sur lequel se joue l'honneur d'une famille, d'une communauté. »

Lógicamente, ante esa actitud tan violenta de los chicos, las chicas reaccionan de diferentes maneras. Amara distingue tres de ellas (2004: 43): las que aceptan ese control de los cuerpos y el regreso a las relaciones patriarcales retrógradas, las que quieren parecerse a los chicos y tratan de imponerse a ellos ganándose su respeto, y las que deciden que su vida no se limitará al barrio e intentan volverse tan invisibles que se convierten en fantasmas.

La asociación creó muchísima polémica cuando defendió en 2004 la ley sobre la prohibición de los signos religiosos ostensibles en los espacios públicos. Martínez Sampere (2009b: 23) explica el significado de esta Ley de la manera siguiente:

“Los símbolos religiosos ostensibles están prohibidos en el ámbito público: en la escuela, la administración pública y los hospitales. La Ley quería también contribuir a que el alumnado de las escuelas públicas se viera a sí mismo como alumnado, no como integrantes de una supuesta minoría o comunidad”.

Además, la asociación apoya también hoy en día la prohibición del burka en esos mismos espacios. En mayo de 2010 lanzaron la operación “¡Acosa a tu diputado!”, que consistía en que los miembros de la asociación mandaran emails a los diputados para que firmaran la ley de prohibición del burka. Su originalidad es que, partiendo de las vivencias de esas mismas mujeres procedentes de la inmigración y liderada por ellas, la asociación defiende los valores republicanos de la laicidad francesa. La laicidad como separación de la religión y el Estado es para la asociación, el elemento esencial para alcanzar la igualdad entre mujeres y hombres.

○ **Origen, desarrollo y fundamento de la asociación bajo el lema “*Laïcité, égalité, mixité*”**

Ni Putes Ni Soumises es un colectivo de mujeres y hombres, nacido después de varias reuniones mixtas sobre la situación de las mujeres en los barrios periféricos franceses. Estas reuniones se iniciaron por parte de la sección femenina de una asociación llamada *la Fédération Nationale des Maisons des Potes*⁷, cuya presidenta era Fadela Amara. Las reuniones culminaron en los “Estados Generales” en la Universidad de la Sorbonne en el año 2002, de los que se conservó el documento final con las reivindicaciones del colectivo, y cuyo título era “Ni Putes Ni Soumises”. Amara (2004: 94) cuenta por qué eligieron ese apelativo:

« Nous avons longuement réfléchi à notre signature : comment trouver un slogan qui marque les esprits, sensibilise l’opinion et les politiques et surtout qui ouvre les yeux de milliers de filles ? L’expression « toutes des putes sauf ma mère » nous est apparue comme l’illustration même de la manière dont les hommes considéraient les femmes dans les quartiers. »

En marzo de 2002, el colectivo no recibe mucha atención mediática ni despierta demasiado interés. Se tienen que esperar varios meses, a que se publique el libro de Samira Bellil, *Dans l’enfer des tournantes*, y que fallezca Sohane Benziane, quemada viva a manos de su compañero, para suscitar eco mediático. El 1 de febrero de 2003 se inicia en Vitry-sur-Seine

⁷ Se podría traducir *Fédération Nationale des Maisons des Potes* por Federación Nacional de las Casas de Colegas.

(Amara, 2004: 101), el lugar donde falleció Sohane, la Marcha de las mujeres de los barrios populares por la igualdad y contra el guetto, recorriendo durante más de un mes toda Francia. El 8 de marzo de 2003 la Marcha terminó en París, habiéndose unido a ella casi 30.000 personas. Unas semanas más tarde se creó la asociación *Ni Putes Ni Soumises* bajo la presidencia de Fadela Amara. Sus objetivos eran más amplios que la lucha contra las violencias hechas a las mujeres. También se incluye la lucha contra el racismo, el antisemitismo, la homofobia y cualquier tipo de discriminación, contra las tradiciones opresivas, las presiones para dejar la escuela, llevar el velo o casarse prematuramente y contra el comunitarismo, el oscurantismo y el relativismo cultural.

La asociación es rápidamente recibida por el Primer Ministro, a quien presenta sus cinco propuestas prioritarias: una guía de educación al respeto destinada a los jóvenes, la creación de alojamientos para chicas en situación de ruptura familiar, la creación de centros de acogida para las víctimas de violencia machista en las comisarías, la creación de centros de atención a las mujeres en los barrios periféricos, y el lanzamiento de la universidad del Movimiento *Ni Putes Ni Soumises* para formar a las dirigentes asociativas de los barrios populares (Amara, 2004: 124). Hoy en día, apenas dos de las cinco proposiciones se han cumplido con éxito, quedando por resolver el alojamiento, los centros de acogida en las comisarías y los centros de atención.

A lo largo de estos años, *Ni Putes Ni Soumises* se ha convertido en una asociación que emprende acciones cara al público o “sobre el terreno”, como ellas mismas denominan este tipo de acciones, pero sobre todo es un arma ideológica muy potente. El mensaje de la asociación es muy claro y se fundamenta en tres pilares bien identificados. La asociación se inspira en la divisa francesa “*Liberté, égalité, fraternité*”, y la adapta a la situación de los barrios populares del siguiente modo: “*Laïcité, égalité, mixité*”. La laicidad se defiende como la piedra angular del pacto republicano francés, que garantiza la cohesión social, la libertad de conciencia y la igualdad en derechos y deberes de cada uno. La igualdad es, sin duda, el objetivo principal de la asociación que, como movimiento feminista, persigue la igualdad entre mujeres y hombres. El mestizaje debe entenderse en un doble sentido. El primero sería el del trabajo mixto entre hombres y mujeres para conseguir una igualdad que beneficie a ambos, y el segundo el de un necesario mestizaje entre clases sociales que elimine los guetos y permita la cohesión social que persigue el famoso concepto de “*Vivre Ensemble*”.

El movimiento posee hoy 23 comités en toda Francia, cifra que descendió después de que Fadela Amara dejase la presidencia en junio de 2007 y se uniera al gobierno de Nicolas

Sarkozy como Secretaria de Estado de Políticas Urbanas⁸. La asociación sigue manteniendo una acción nacional y una acción internacional, de la que hablaremos más adelante. Dentro de la acción nacional, encontramos la plataforma central de ayuda a mujeres víctimas de violencia, que en 2008 atendió a más de 3000 víctimas solamente en París. También se realizan diferentes campañas de sensibilización, como la encuesta hecha a las madres residentes en las Zonas Urbanas Sensibles⁹, en la que se concluye que estas mujeres sufren con más frecuencia el paro y el trabajo a tiempo parcial que las madres que no viven en ZUS. Por último, encontramos los diferentes proyectos de intervenciones en escuelas sobre la relación entre chicas y chicos, los concursos para jóvenes sobre el respeto y otros proyectos de diferente índole.

Es imposible no hablar de NPNS sin mencionar la controversia que provoca la asociación¹⁰. Una primera crítica se basa en la constante mediatización que persigue la dirección. Se ha acusado muchas veces a Fadela Amara y a la actual presidenta, Sihem Habchi, de no interesarse por un tema más que cuando puede ser relevante para los medios de comunicación, y sin tener muchas veces una acción consistente sobre el terreno para denunciar la realidad de los barrios populares. Una segunda crítica se centra en la visión estereotipada y la consecuente discriminación que causa el mensaje de NPNS sobre los habitantes de los barrios populares. Se han añadido así más argumentos a aquellos que asimilan con tanta facilidad el oscurantismo al Islam y a la inmigración. La tercera y última crítica importante viene de la supuesta falta de independencia del Movimiento, sobre todo después del ingreso de la anterior Presidenta en el gobierno de Nicolas Sarkozy.

○ **La sección internacional como promotora del mensaje de universalidad**

Mi investigación se centrará en una de las actividades menos conocidas de la asociación, que es su acción internacional. Esta sección existe desde el año 2005, cuando en las Universidades del Movimiento¹¹, se empezaron a invitar a personalidades internacionales

⁸ El cargo de Secrétaire d'Etat à la Politique de la Ville se ocupa de todas las medidas gubernamentales en dirección de los barrios populares. Como Secretaria de Estado, Fadela Amara ha sido la impulsora del Plan Espoir Banlieues (Esperanza en los Barrios), cuyos resultados dejan mucho que desear, debido principalmente a la falta de presupuesto y de coordinación interministerial.

⁹ Las Zonas Urbanas Sensibles es el término que se utiliza oficialmente para distinguir un barrio popular de otro. Estas denominaciones han ido evolucionando mucho según la terminología que decidían emplear en las políticas urbanas (*politique de la ville*).

¹⁰ Cf. Página web de NPNS en Wikipedia: http://fr.wikipedia.org/wiki/Ni_putes_ni_soumises

¹¹ Las Universidades del Movimiento fueron una de las propuestas que se hicieron al Primer Ministro francés después de la Marcha de 2003. Su objetivo era reunir una vez al año a todos los militantes de la asociación, y

que concienciaron sobre la necesidad de añadir una perspectiva internacional. Asimismo, la asociación fue invitada fuera de Francia desde el momento de su creación, acudiendo a charlas en distintas partes del mundo. Amara (2004: 149) explica cómo las esperanzas puestas en ese mensaje internacional son importantes:

« Les attentes sont fortes. Le discours porté par le mouvement dépasse nos frontières parce que le combat des femmes est universel, et la solidarité, internationale. »

Ya desde el primer momento aparece la noción de universalidad del combate de las mujeres y de su solidaridad internacional.

La acción de la sección internacional se centra sobre todo en el mantenimiento de la red de contactos internacionales a través de diferentes campañas y proyectos. Esta red se divide en comités internacionales, asociaciones afines, expertos independientes y otros contactos. Poco a poco, el movimiento de *Ni Putes Ni Soumises* ha ido adquiriendo una notoriedad internacional. Se han creado comités en diferentes países europeos: Bélgica y Suecia. Y, poco a poco, se han ido abriendo comités en el continente africano, hasta ahora en República Democrática del Congo y en Costa de Marfil. Estos comités pertenecen al Movimiento NPNS y han firmado la Carta de Afiliación y los Estatutos del Movimiento, pero son completamente independientes de la sede de París. Asimismo, desde enero de 2007, NPNS posee el estatuto consultivo del Consejo Económico y Social de Naciones Unidas, lo que le da derecho a emitir informes ante los diferentes comités de derechos humanos, en el ámbito de especialidad de la asociación en los países en los que la asociación posee una sede. La estrategia internacional del Movimiento se concibe desde París, con la participación en la toma de decisiones de los comités activos en el ámbito internacional.

La creación de nuevos comités en el exterior de las fronteras europeas supone un desafío para ese mensaje de universalidad laica. En efecto, ¿cómo adaptar ese mensaje sin perder la particularidad laica de la asociación? ¿Cómo vehicular la universalidad a nivel internacional si no es pasando por la laicidad? Dos hipótesis son posibles según De Angelis (2008):

« On pourrait dire que l'association partage avec les féministes et humanistes de l'Europe et dans le monde un même travail pour les droits de l'Homme et pour l'égalité ; mais on pourrait aussi considérer que le Mouvement Ni Putes Ni Soumises et la France ont un modèle particulier et plus efficace pour atteindre ces buts, qu'il faut promouvoir ailleurs. »

Por lo tanto, la cuestión que se plantea es saber si NPNS exporta al extranjero un mensaje francés o si promulga más bien unos valores universales.

especialmente a los representantes de los comités nacionales e internacionales. Se organizan durante un fin de semana largo en torno a distintos debates y reuniones.

Desde mi punto de vista, esa división no debe ser tan maniquea. Podemos partir de la hipótesis que los derechos de las mujeres son derechos humanos y que el feminismo se basa en valores universales de los que deben disfrutar todas las mujeres. Por consiguiente, el feminismo no es una lucha occidental, sino que se centra en todas las mujeres y debería combatir el relativismo cultural.

Continuaremos sobre la base de que la mejor herramienta para luchar contra el relativismo cultural es la laicidad. Un Estado laico es aquel que pone en pie de igualdad a todas las religiones y que separa la política de la religión. El principal deber de ese Estado debe ser garantizar la educación laica para todos, así como la libertad de religión y de culto. La libertad de religión en ese sentido se revela fundamental, siempre y cuando no contradiga, una vez más, los derechos fundamentales de los seres humanos. Sólo en un Estado laico los derechos y la emancipación de las mujeres están garantizados.

Ante esto, es posible que los diferentes comités de la asociación tengan maneras distintas de abordar la cuestión dependiendo de si en su país existe o no el secularismo. Suponemos que todos pensarán que la laicidad es un requisito para alcanzar la igualdad entre mujeres y hombres, pero aquellos que estén situados en el “mundo no occidental” tendrán más dificultades en defender la universalidad laica. La mayoría de ellos defenderá seguramente la universalidad y la lucha contra el relativismo cultural.

I. Ni Putes Ni Soumises persigue un interculturalismo universalista, igualitario y feminista

A. Tensiones entre feminismo y universalismo

- **Los derechos de las mujeres son derechos humanos: las consecuencias de la conferencia de Viena**

Tal y como hemos visto en las definiciones de la introducción, la Conferencia de Viena condujo a aceptar globalmente los derechos de las mujeres como derechos humanos. Maquieira considera este hecho como “*uno de los logros más significativos de la historia contemporánea*” (Maquieira, 2006: 7). En el artículo 18 de la Declaración de Viena se admite así que “*los derechos humanos de la mujer y de la niña son parte inalienable, integrante e indivisible de los derechos humanos universales*”¹². Martínez Sampere (2007: 66) analiza que con esta inclusión se incorpora

“la perspectiva de género para su adecuada interpretación y desarrollo, dada la desigualdad social entre unas y otros creada por el modelo social dominador en todo el planeta, el patriarcado, lesivo para todas las personas no sexistas”.

Aunque la expresión “derechos humanos de las mujeres” sea una redundancia, Maquieira explica que las feministas de todo el mundo se basaron en ella, no ya para reclamar derechos como mujeres, sino como mitad de la humanidad (Maquieira, 2006: 52).

Aunque los derechos humanos de todos los individuos se encontraban garantizados en la Declaración Universal de Derechos Humanos, y especialmente en su artículo 2, éstos sufrían de falta de visibilidad entre los diferentes derechos descritos en convenciones y pactos, perdidos entre derechos civiles y políticos, derechos económicos, sociales y culturales (Maquieira, 2006: 54). Además, las mujeres siguen viviendo situaciones de desigualdad agudizadas por la resistencia del patriarcado, a pesar de que éste se cuestione desde múltiples

¹² El artículo 18 de la Declaración de Viena dice así:

“Los derechos humanos de la mujer y de la niña son parte inalienable, integrante e indivisible de los derechos humanos universales. La plena participación, en condiciones de igualdad, de la mujer en la vida política, civil, económica, social y cultural en los planos nacional, regional e internacional y la erradicación de todas las formas de discriminación basadas en el sexo son objetivos prioritarios de la comunidad internacional. La violencia y todas las formas de acoso y explotación sexuales, en particular las derivadas de prejuicios culturales y de la trata internacional de personas son incompatibles con la dignidad y la valía de la persona humana y deben ser eliminadas. Esto puede lograrse con medidas legislativas y con actividades nacionales y cooperación internacional en esferas tales como el desarrollo económico y social, la educación, la atención a la maternidad y a la salud y el apoyo social.”

ángulos. Pero que el patriarcado se cuestione, no significa que desaparezca. “*No podemos olvidar la condición transcultural del mismo patriarcado*” (Guerra Palmero, 2000). Además,

“La aparición del Estado constitucional como nueva forma de organización del poder político supone la afirmación en abstracto del principio de igualdad. Esta nueva concepción en el plano de la lógica excluyó en la práctica a la mitad de la población, las mujeres, y también a los varones de otras etnias o religiones y a los varones no propietarios” (Martínez Sampere, 2006: 3).

Aunque en la teoría todos los seres humanos somos iguales, en la práctica, se encuentran pocas aplicaciones. Amorós realiza sobre esa lógica de la desigualdad una interesante distinción entre el “espacio de los iguales o de los pares”, reservado al género masculino, y el “espacio de las idénticas”, reservado al femenino (Amorós, 2005: 87). El espacio de las mujeres había sido menospreciado y descalificado (Martínez Sampere, 2006: 3). Amorós continúa añadiendo que se suele confundir “igualdad” e “identidad”, a veces con el propósito de conferir una imagen tediosa de lo idéntico a la igualdad, cuando ésta únicamente establece “*una relación de homologación, es decir de ubicación en un mismo rango de cualidades o de sujetos que son diferentes y perfectamente discernibles*” (Amorós, 2005: 89). Por lo tanto, igualdad no significa identidad, sino homologación dentro del respeto a las diferencias.

Aunque se intenten acciones para hacer desaparecer el patriarcado, siguen todavía existiendo situaciones de desigualdad tremendas. Es importante entender que la universalidad de los derechos de las mujeres se basa en una opresión global sufrida por las mujeres de todo el planeta. Valcárcel subraya la universalidad de la violencia y denuncia la existencia de dos tipos de violencias contra las mujeres. La primera de ellas es la violencia ligada a un viejo sistema de poder que a muchos varones les cuesta abandonar, y la segunda es la que Valcárcel denomina violencia igualitaria, “*que tiene que ver con el mantenimiento del sistema de fratría, con que los sexos sigan sin mezclarse*” (Valcárcel, 2009: 270), aunque lleven varias décadas recibiendo una educación igualitaria. Catalá i Bas (2002: 205) constata que

“la violencia contra la mujer a lo largo de su ciclo vital dimana esencialmente de pautas culturales, en particular de los efectos prejudiciales de algunas prácticas tradicionales o consuetudinarias y de todos los actos de extremismo relaciones con la raza, el sexo, el idioma o la religión que perpetúan la condición inferior que se asigna a la mujer en la familia, el lugar de trabajo, la comunidad y la sociedad.”

Muchos son los ejemplos de violencia que podríamos citar, pero en el caso de la violencia de género universal especialmente afectada por las tradiciones, podríamos mencionar los matrimonios forzosos, que existen en muchos países del mundo y que Amara (2006: 485) analiza desde el prisma de la traición y de la culpabilidad que sienten las víctimas por haber sido decepcionadas por sus familias y al mismo tiempo haberlas denunciado. Son igual de difíciles los casos de crímenes de honor, que Sandrine Treiner (2006: 128) describe como el ejemplo de violencia que pondría a prueba de forma más manifiesta la universalidad

de derechos de las mujeres. Estas violencias, así como muchas otras, ocurren ahora a menudo en todos los países que han recibido inmigrantes en las últimas décadas. Se trata por lo tanto de violencias globales a las cuales hay que dar una respuesta universal.

Ni Putes Ni Soumises ha optado por crear sus propias respuestas, inspirándose en experiencias realizadas en otros países. En 2008, la asociación describió en su informe de actividades dos intercambios y elaboración de materiales comunes para denunciar la realidad de las violencias universales sufridas por las mujeres. El primer ejemplo es el intercambio con la asociación canadiense ubicada en Montreal, *GCC la Violence!*. Esta asociación trabaja desde hace más de veinte años con los habitantes de uno de los barrios periféricos de Montreal y ha perfeccionado una serie de intervenciones en las escuelas del barrio sobre diferentes temas utilizando el teatro: violencia entre chicas y chicos, integración de minorías, aceptación de diferencias, potenciación del respeto... El intercambio tenía como objetivo adaptar el contenido de estas intervenciones escolares a las que realiza NPNS. Éste ha continuado a lo largo del año 2009.

Otro ejemplo de inspiración sobre experiencias extranjeras para trabajar una temática global es la adaptación y representación de la obra de teatro sobre violencia de género de la escritora italiana Dacia Maraini, “Pasos furtivos”. La obra se estructura en diferentes sketches y defiende que la emancipación de la mujer debe pasar por la eliminación de las violencias que sufre de manera universal, ya sean los matrimonios forzosos, las mutilaciones sexuales, la esclavitud sexual, la violencia conyugal o intrafamiliar o los crímenes de honor. *Ni Putes Ni Soumises* colaboró con la representación de la obra en el anfiteatro de una universidad de la región parisina en noviembre de 2008. El objetivo era que esta obra de teatro se representara en un teatro parisino, se grabase y se pudiera luego utilizar como material pedagógico para las intervenciones en las escuelas.

La Declaración de Viena pide también, en el mismo artículo 18 en que se afirman los derechos humanos de las mujeres, que se combatan todas las formas de violencia que deriven de “*los prejuicios culturales*”. Siguiendo esa misma lógica, encontramos en el artículo 5 una noción esencial para nuestro razonamiento¹³. Se insiste en la universalidad, la indivisibilidad

¹³ El artículo 5 de la Declaración de Viena dice así:

“Art.5. Todos los derechos humanos son universales, indivisibles e interdependientes y están relacionados entre sí. La comunidad internacional debe tratar los derechos humanos en forma global y de manera justa y equitativa, en pie de igualdad y dándoles a todos el mismo peso. Debe tenerse en cuenta la importancia de las particularidades nacionales y regionales, así como de los diversos patrimonios históricos, culturales y

y la interdependencia de todos los derechos humanos, sea cual sea el sistema económico, cultural o político del país en cuestión. Villán Durán explica el significado y alcance de la universalidad de los derechos humanos en la Declaración de Viena del siguiente modo (2008 1):

“la Declaración de Viena tiene el mérito de poner de relieve la interdependencia de los derechos humanos, tanto ad intra como ad extra de los mismos. La interdependencia ad intra nos lleva a la reafirmación de la indivisibilidad de los derechos humanos, que a su vez es una característica complementaria de la universalidad. Por su parte, la interdependencia ad extra significa la estrecha relación existente entre, de un lado, los derechos humanos, y de otros, a democracia, el desarrollo y la consecución de la paz.”

Villán Durán explica que esos principios encuentran su fundamento en la dignidad intrínseca e inalienable del ser humano. Además, para él, la Declaración de Viena utiliza el término “universalidad” en dos sentidos diferentes (2008: 3), en oposición a una identidad nacional o regional fuerte, o como medio para aceptar valores universales.

“En primer lugar, como contraposición al “particularismo” nacional o regional, en función de los ricos aportes históricos, culturales y religiosos que las distintas sociedades han ido incorporando a lo largo de la Historia al acervo común de la Humanidad. En segundo lugar, se recurre a la idea de universalidad como objetivo a alcanzar mediante la aceptación universal de las normas internacionales, por la vía de la ratificación o adhesión voluntaria de los Estados a los tratados internacionales de derechos humanos.”

○ **¿Los derechos humanos son universales?**

Hemos visto los diferentes retos a los que se enfrenta hoy en día el paradigma de la igualdad entre las mujeres y los hombres. Existe sin duda un tema que, aunque sea viejo, tal y como afirma Laurent (2008), pocos autores mencionan hoy en día, y es el de la universalidad de los derechos de las mujeres. Está claro que en gran parte se minimiza este tema porque se considera una obviedad, dado sobre todo porque, en teoría, todos los Estados del mundo, al ser admitidos y reconocidos por Naciones Unidas, ratificaron la Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH), en la cual la mujer es reconocida como sujeto de los mismos derechos que el hombre. Cassin describe este documento en su discurso de 1947 ante la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas, como “*el primer movimiento de orden ético que la humanidad organizada adoptó*” (VV.AA., 2010: 210). La universalidad de los derechos de las mujeres no debería suponer por lo tanto ningún problema.

Sin embargo, muchos países en vías de desarrollo cuestionan la legitimidad de la Declaración de Derechos Humanos de 1948, puesto que, según ellos fue únicamente redactada por intelectuales occidentalizados. Se puede considerar que la DUDH es un

religiosos, pero los Estados tienen el deber, sean cuales fueren sus sistemas políticos, económicos y culturales, de promover y proteger todos los derechos humanos y las libertades fundamentales”.

producto nacido de las diferentes declaraciones anteriores, especialmente de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Revolución Francesa y de la Declaración de Independencia Americana (Wachsmann, 2008: 41). Sin embargo, es necesario saber que durante la época de la descolonización, todos los países que querían ser reconocidos como Estados por Naciones Unidas debían firmar sin reservas la Declaración Universal. Ante eso, los relativistas culturales consideran que, aunque la Declaración fue redactada conjuntamente por ocho expertos y expertas independientes de diferentes nacionalidades (VV.AA., 2010: 193)¹⁴, todos estaban completamente occidentalizados. Cuestionan así la legitimidad de una Declaración de Derechos Humanos que no reconoce especificidad cultural o histórica alguna a ningún pueblo.

Este argumento puede contrarrestarse respondiendo que no se trata de una cuestión de legitimidad, sino de falta de voluntad para aplicarla (Martínez Sampere, 2007a: 66), y sobre todo cuando se estudian las Declaraciones regionales de Derechos Humanos. Si bien la Declaración Universal se redactó con la urgencia de 1948 para encontrar soluciones pacíficas que impidiesen una tercera Guerra Mundial, estas Convenciones regionales nacen de la necesidad de crear nuevos textos jurídicos que respondan a especificidades históricas y culturales. Todo el mundo conoce la Convención Europea de Derechos Humanos que entró en vigor en 1953. Son muchas menos conocidas la Convención Interamericana de Derechos Humanos que entró en vigor en 1978, la Carta Árabe de Derechos Humanos de 1994 o la Carta Africana de Derechos Humanos, aprobada en 1981. Estas convenciones regionales tienen como objetivo suplir las carencias de la Declaración Universal. En el caso de la Convención Interamericana, por ejemplo, uno de sus grandes objetivos era el reconocimiento del derecho a la vida¹⁵, para que la Corte Interamericana de Derechos Humanos pudiera juzgar a los militares latinoamericanos que habían provocado tantos desaparecidos en las dictaduras del Cono Sur.

Uno de los aspectos en que a los relativistas culturales les gustaría que se reconociera como excepción es precisamente en el campo de los derechos de las mujeres (Sebreli, 1992: 57). Si estudiamos atentamente estas declaraciones regionales, nos damos cuenta de que todas conceden el mismo estatuto de igualdad a las mujeres que a los hombres. Alfred Fernández

¹⁴ Los autores de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 son Eleanor Roosevelt (EE.UU.), René Cassin (Francia), John Humphrey (Canadá), Charles Habib Malik (Líbano), Zhang Pengjung (China), Ricardo Alfaro (Panamá) y otros muchos.

¹⁵ El artículo 4.1 de la Convención Interamericana de Derechos Humanos dice así: *“Toda persona tiene derecho a que se respete su vida. Este derecho estará protegido por la ley. Nadie puede ser privado de la vida arbitrariamente.”*

cita el artículo primero de la Declaración de Derechos Humanos del Islam¹⁶ y subraya que “*el texto es muy claro y muy cercano al primer artículo de la Declaración Universal de Derechos Humanos*” (Fernández, 2003: 8). Estos textos han permitido muchas veces condenar severamente todas las prácticas que las someten a un estatuto de inferioridad, tales como los matrimonios forzosos, las mutilaciones genitales y la violencia de género. No tiene por lo tanto ningún fundamento afirmar que los derechos de las mujeres no son los mismos en Occidente que en el resto del mundo, dado que estas Convenciones regionales afirman que no existe distinción de sexo en cuestión de derechos y deberes.

Sin embargo, la coyuntura mundial hace que muchos regímenes intenten sembrar la duda, aprovechándose de la crisis de valores actual. Sebrelí (1992: 17) habla de un “espíritu del tiempo” actual en el que se abandonan

“rasgos distintivos como el racionalismo, la creencia en la ciencia y la técnica, la idea de progreso y modernidad. A la concepción objetiva de los valores, se opuso el relativismo; al universalismo, los particularismos culturales.”

Estamos en una época de cambio mundial en la que los valores que definían el siglo XX han sido dejados de lado. El comunismo cayó en 1991 y su competidor capitalista se desmorona desde hace ahora más de un año. Muchos regímenes como Irán, Arabia Saudí, Afganistán y muchos más, se aprovechan del sistema internacional y se acogen a los principios de libertad para justificar su ausencia de principios democráticos. Estos países defienden ante Naciones Unidas unos derechos diferenciados entre hombres y mujeres, luchando, según ellos, contra el etnocentrismo del imperialismo cultural. Argumentan que

“los miembros de una sociedad no pueden condenar legítimamente las prácticas de sociedades con diferentes tradiciones porque consideran que no pueden existir críticas externas válidas de prácticas culturalmente determinadas, ya que no existen criterios transculturales para evaluar el tratamiento de los derechos existentes.” (Maquieira, 2006: 68)

Esta afirmación resulta aberrante ante el análisis anterior de la legislación internacional en materia de derechos humanos. Vemos entonces, tal y como afirma Sebrelí (1992: 67), que “*el relativismo cultural limita su igualitarismo a respetar las diferencias, pero olvida que esas diferencias pueden ser la consecuencia de la desigualdad*”.

Según la ideología de estos regímenes relativistas, es esencial que las mujeres de sus países no disfruten de “los pervertidos” derechos disfrutados por las mujeres occidentales (Maquieira, 2006: 69). El anti-occidentalismo de estas democracias encubiertas tiene causas

¹⁶ El artículo primero de la Declaración de Derechos Humanos del Islam dice así:

“Tous les [...] êtres humains forment une famille dont les membres sont unis par la soumission à Dieu et par l’homme qui descend d’Adam. Tous les êtres humains sont égaux en dignité humaine, dans l’accomplissement des devoirs et des responsabilités sans discrimination de race, de couleur, de langue, de sexe, de religion, d’appartenance politique, de statut social ou de quelque autre considération.” (la negrita es de la autora).

distintas, como la resistencia contra la globalización capitalista y el afán por conservar unas tradiciones patriarcales arcaicas. Sabiendo que las principales guardianas de la tradición han sido desde siempre las mujeres, son ellas las que pagan el precio por conservarlas (Agra Romero, 2007: 28; Maquieira, 2006: 74). Los países que defienden el relativismo cultural ante Naciones Unidas justifican su postura gracias a una interpretación oscurantista de sus principios religiosos, según la cual las mujeres serían seres inferiores a los hombres. El cuerpo femenino es una de las principales obsesiones de los relativistas culturales. Esconderlo y mutilarlo para purificarlo, tras una mantilla, un velo o un burka, mediante una mutilación genital o un crimen de honor. No obstante, es esencial comprender que se trata de una interpretación de la religión y no de un mensaje claramente explícito dentro de las religiones. Además, no únicamente afecta al Islam (Martínez Sampere, 2009a: 3), sino que las otras grandes religiones monoteístas, ya sea el cristianismo o el judaísmo han sido desde siempre utilizadas para justificar un orden costumbrista machista y patriarcal (Cassin en VV.AA., 2010: Introducción). Martínez Sampere (2009b: 21) llega a afirmar que más que culturas sagradas, *“lo común a las diversas sociedades humanas es el patriarcado, por tanto, no existe la supuesta inconmensurabilidad de las culturas.”* Confirma de este modo que cualquier concesión a la identidad cultural busca asegurar ante todo la dominación de mujeres, niñas y niños.

Según Sebrelí (1992: 31), las raíces del relativismo se encuentran en las ideas románticas, y sobre todo en la obra del prerromántico Herder

“fue el primero en oponer al universalismo y al racionalismo iluminista, el espíritu de los pueblos, el primero en usar la palabra “culturas” en plural, distinguiéndolas de una dirección unívoca de civilización”.

No deja de ser curioso que el relativismo cultural, aunque haya sido inventado por un occidental, se convierta en la base del razonamiento de aquellos que rechazan cualquier influencia procedente de Occidente (Martínez Sampere, 2002: 8). Sebrelí (1992: 66) continúa explicando el éxito del relativismo cultural del siguiente modo:

“tiene todas las apariencias de ser la posición más igualitaria, justa, democrática, pluralista, tolerante y humana, ya que le otorga el mismo valor a los débiles y a los fuertes, rechaza toda jerarquía de valores, y niega la inferioridad y la superioridad de los pueblos como prejuicios etnocéntricos y racistas. Ha tenido éxito entre los tercermundistas y los revolucionarios anticolonialistas porque termina con la preponderancia del hombre blanco.”

Se entiende así que se encuentren partidarios del relativismo, no únicamente entre los países anteriormente citados, sino entre bastantes intelectuales. Tal y como lo denuncia Laurent (2008):

« Il est malheureusement toujours de bon ton, dans certains milieux ici et ailleurs, de nier l'universalité des droits des femmes, et ce au nom de la culture, de la religion ou des traditions. »

Se puede defender el relativismo como una crítica del etnocentrismo, entendido como una proyección sobre las otras sociedades de los propios esquemas de pensamiento, sin preguntarse sobre la singularidad de las otras (Wachsmann, 2008: 46). Maquieira basa el relativismo (2006: 60)

“en el principio de que toda experiencia humana está culturalmente mediatizada. Es decir, que tal experiencia está estructurada por la asimilación de una cultura y, por consiguiente, que las percepciones, valoraciones y juicios dependen del sistema cultural en el cual se originan.”

Si toda comparación está basada en la experiencia, sería necesario suspender los juicios para no crear una jerarquía entre las culturas, tal y como expone Herskovits, uno de los mayores exponentes y defensores del relativismo cultural (Maquieira, 2006 : 60). Maquieira no duda en criticar el pensamiento de Herskovits afirmando que el hecho de no juzgar a las otras culturas, en vez de limitar la desigualdad entre ellas, ha ocultado “*las relaciones de desigualdad que existen en su interior*” (Maquieira, 2006: 61). Además, es importante señalar que, según Herskovits, “*las ideas de lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, se encuentran en todas las sociedades, aunque difieren en su expresión entre las diferentes culturas*” (en Maquieira, 2006: 62). Por lo tanto, las ideas de valores morales existen en todas las culturas, pero su representación es distinta en cada una de ellas. Se puede considerar, por el contrario, que para los relativistas no existe ningún principio universal. A este argumento añade Zechenter la idea de que sin embargo, sí que defienden la tolerancia “*con las prácticas culturales ajenas haciendo, de facto, de la tolerancia, un principio universal*” (en Maquieira, 2006: 63).

Se puede criticar el relativismo y el universalismo por muchas cosas. El universalismo puede considerarse como una importación occidental (Béjar, 1996 : 183-184), una utopía limitada y desligada de la realidad (Yacoub, 2005 : 6) y que no respeta la soberanía popular (Yacoub, 2005 : 11). Otra gran cuestión es saber si el universalismo es o no etnocéntrico. Benhabib señala en ese aspecto que esa cuestión existe desde la época de la conquista de América por Occidente, cuando se pensaba que existían modos de vida y valores radicalmente distintos entre las diferentes civilizaciones. Sin embargo, « *pensar que el universalismo es etnocéntrico suele suponer negar el hecho de que Occidente también tuvo que descubrir su propio universalismo* »¹⁷ (Benhabib, 2002 : 24). Además, Benhabib indica que, ante esta

¹⁷ Traducción de la autora.

cuestión, muchas veces se deja de lado el complejo diálogo entre culturas y civilizaciones, obviando la autocrítica realizada por el pensamiento europeo sobre su propia concepción de la cultura y los otros (Benhabib, 2002 : 25). Es importante recordar que detrás de la cuestión de saber si el universalismo es etnocéntrico o no se esconde la cuestión de su supuesto racismo (Martínez Sampere, 2005b : 10). De igual modo que se puede tildar al universalismo de etnocentrismo, lo mismo se puede hacer con el relativismo cultural que, según Martínez Sampere (2002 : 9) desplaza « *al ser humano concreto en aras de grupos étnicos previamente delimitados, [...] conden[ándolo] a ser aplastado por una losa inamovible, la "identidad cultural".* ».

A este debate, Walzer añade la existencia de dos tipos de universalismo, el “universalismo de la ley aplastante” y el “universalismo de la reiteración”.

“El primero es sin duda alguna antipático: es el que lleva a los hombres a creer en un solo Dios al que obedecer, en una Buena Sociedad por construir, en una Historia a seguir. [...] El otro universalismo tiene una cara más amable, si bien sus rasgos son tan vagos que cuesta un poco fijar su imagen. [...] Es propio de sociedades “incoherentes” y plurales que defienden la diferenciación y la tolerancia. El universalismo de la reiteración reconoce que hay una identidad común, una humanidad mínima manifestada de manera diversa. [...] Este universalismo es compatible con la llamada moral delgada, que gira en torno a prohibiciones básicas (el asesinato, la crueldad, la traición) y valores genéricos (el respeto a la vida) cuya violación justifican la crítica y la intervención.” (Béjar, 1996: 181)

Se podría considerar que el universalismo que tanto critican los relativistas sería el “universalismo de la ley aplastante”. Podemos encontrar también diferentes enfoques dentro del relativismo cultural, que Zechenter describe así (en Maquieira, 2006: 63-64), éstos

“van desde un relativismo descriptivo, que da cuenta de la observación evidente de que las culturas varían pero que no intenta plantear cuestiones de fundamentación moral, a un relativismo normativo, que considera que no hay pautas morales o criterios éticos transculturales en la medida de que todos ellos están culturalmente acotados, hasta el relativismo epistemológico, para el que los seres humanos están moldeados exclusivamente por su cultura y por el lenguaje y por tanto cada cultura describiría un universo según modelos que no pueden medirse entre sí”.

También se puede criticar al relativismo cultural, tal y como lo hace Sebreli (1992: 72) cuando considera que:

“el error fundamental del relativismo está en juzgar como criterio de valor la coherencia consigo mismo y prescindir de la coherencia con la realidad exterior; en considerar valioso lo que es vigente dentro de una cultura cuando el verdadero criterio de validez reside en la comparación entre los distintos valores que se dan en diferentes sociedades. De la comparación, de la confrontación – por cierto, rechazada por los relativistas- puede surgir la superioridad de unos códigos morales con respecto a otros, establecerse una jerarquía de valores válida para todos”.

El relativismo no compara unas culturas con otras para no juzgarlas, pero se puede también criticar que se basa sobre un concepto de cultura inadaptado en una sociedad globalizada en la que crecen las interconexiones (Maquieira, 2006:69). En ese sentido, volvemos a uno de los tres sentidos del término “cultura” de Martínez Sampere, como ente estático. Maquieira explica la relación entre inmovilidad y tradición defendida por los relativistas (2006: 69):

“La defensa de la diversidad que propone el relativismo cultural reposa en la idea de la singularidad de cada cultura que se teoriza como una entidad dotada de límites fijos y aislados unos de otros. Desde estos planteamientos, el cambio social se plantea como un proceso que altera dicha unidad y especificidad. Lo esencialmente genuino se identifica con lo tradicional cuya continuidad se debe preservar.”

Es evidente que la uniformización, tanto del relativismo como del universalismo no son buenas (Mayor en VV.AA., 2010: Introducción), y que se deben adaptar a los tiempos actuales para no convertirse en un producto de la historia (Boutros-Ghali en VV.AA., 2010: Introducción). Un punto intermedio entre ambos valores consistiría en definir una universalidad que tuviera en cuenta las particularidades y que se pudiera aplicar de forma global y sin excepciones. Es necesario, según Amorós (2009: 152-153)

“prestar una atención crítica permanente a las “particularidades no examinadas”, a los “bichos dentro” que se nos cuelan fraudulentamente a la hora de definir lo universal. Solamente en este proceso crítico-reflexivo será posible la construcción de un “universalismo interactivo”, en expresión de [...] Seyla Benhabib o, como lo quiere [...] Bessis, “de universales que hagan honor a su nombre de una vez por todas”.

Sin lugar a dudas, « *los Derechos Humanos son el mínimo ético universal, mejorable y ampliable por otras organizaciones supranacionales y por las Constituciones nacionales* » (Martínez Sampere, 2005a: 27). Por lo tanto, y tal y como lo afirma Rama Yade (VV.AA., 2010: Introducción), « *la diversidad cultural debe ejercerse, en todas partes y en todo momento, siempre y cuando se respeten los derechos humanos* »¹⁸. No es posible que se tenga que elegir, tal y como lo afirma Shachar entre “*tu cultura o tus derechos*” (en Agra Romero, 2007: 28 y Campillo, 2007: 50). Moller Okin (1999: 16) llega a afirmar que “*ellas estarán mucho mejor si la cultura en la cual nacieron llegara a extinguirse.* »

○ ***Ni Putes Ni Soumises*, movimiento universalista contra el relativismo cultural y el oscurantismo**

Ni Putes Ni Soumises defiende en todas sus actividades la lucha contra el relativismo cultural y el oscurantismo. La asociación define el oscurantismo como

« un retour en arrière vis-à-vis de l’émancipation des femmes et même de l’idée de la société moderne, dont l’exemple le plus courant est la croissance d’un « Islam des caves » et son influence dans certains quartiers » (De Angelis, 2008 : I.A2.).

Ambos términos se emplean de forma casi constante en casi todos los discursos, manifiestos y peticiones de la asociación. Para combatirlos, la clave de la lucha es el universalismo. Este universalismo de la asociación debe entenderse, según De Angelis (2008: I.A2.), como la

¹⁸ La traducción es de la autora.

reivindicación de un feminismo internacional, que beneficiaría al conjunto de los ciudadanos y las ciudadanas. La asociación se inscribe plenamente en la «cultura de los derechos humanos», entendida como un mínimo necesario a compartir por todos los Estados, que venimos describiendo en las anteriores páginas.

Como ejemplo, podemos citar la mención que hace la asociación a la violencia de género. Por mucho que la dirección de la asociación sea de origen musulmán, la denuncia de violencias como el matrimonio forzado o los crímenes de honor, no se critican como una violencia reservada a aquellos que siguen la *sharia*, sino como una violencia universal que se encuentra en diferentes países y tradiciones. Como se ha visto antes, una de las críticas hechas a la asociación es su contribución a la islamofobia creciente en los países occidentales. Personalmente, me parece que este argumento es completamente infundado. Criticar las violencias a las que se somete a las mujeres no significa señalar una religión determinada, y criticar las interpretaciones que se pueda hacer de muchas de ellas, tampoco supone ir en contra de las religiones, sino denunciar una tradición opresiva que no debería existir en un clima de pluralismo democrático.

Ni Putes Ni Soumises es, como ya hemos explicado en la introducción, una asociación que realiza un trabajo sobre el terreno de sensibilización y prevención de la violencia por una parte, y de acompañamiento a las víctimas, por otra parte. Esa tarea sobre el terreno se desdobra en una capacidad de influencia sobre los poderes públicos. Un buen ejemplo de lobbying a nivel global de la asociación, son los tres informes que la asociación presentó durante el año 2008 ante Naciones Unidas. La asociación obtuvo el estatuto consultivo en el Consejo Económico y Social de la ONU en enero de 2007, con un voto unánime de 19 países, entre los cuales se encontraban países algo problemáticos como Qatar, Turquía, Egipto o Sudán (Informe de Actividades 2007 de NPNS).

Los informes se redactaron para tres comités diferentes de derechos humanos sobre la situación de la igualdad entre mujeres y hombres en Francia. Los informes paralelos se presentaron como contrapunto al informe nacional que todo Estado signatario de una convención internacional debe presentar cada cuatro o cinco años ante el comité que vigila la aplicación de los derechos de dicha convención. Los tres informes de NPNS se presentan bajo un mismo formato: retoman los artículos de las convenciones, haciendo comentarios sobre la situación francesa, añadiendo las consecuentes críticas y las posibles recomendaciones para mejorar la situación en cuestión.

El primer informe de NPNS se presentó ante el Comité de Derechos Humanos, que protege el Pacto de Derechos Civiles y Políticos (CCPR). En éste se insistía en las dificultades

que tenían las mujeres de los barrios populares en encontrar trabajo, en su precaridad y su invisibilidad. A estos problemas se añadían las situaciones de violencia de género (Informe de Actividades 2008 de NPNS). El objetivo del informe era denunciar la pasividad de las autoridades francesas, como si los barrios periféricos fueran un territorio sin ley. La asociación pidió la creación de nuevos centros de alojamiento para víctimas de violencia de género (Informe de Actividades 2008 de NPNS).

El segundo informe se entregó al Comité sobre la Eliminación de la Discriminación contra las Mujeres (CEDAW) (Informe de Actividades 2008 de NPNS). La asociación pide en esta ocasión que Francia vote una ley integral sobre la violencia de género, en la que se prevean medidas de sensibilización, de prevención y de acompañamiento de las víctimas, dotándola de un presupuesto suficiente. Esta ley se votó hace unos meses por el Parlamento francés, pero sin cumplir todas las expectativas de las diferentes asociaciones feministas.

El tercer y último informe se redactó para el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (CESCR), que vigila el cumplimiento del Pacto que lleva el mismo nombre. Este documento insistía más en las diferentes discriminaciones que sufren las mujeres de los barrios populares, no ya únicamente en materia de empleo, sino por su origen, su residencia, su sexo y hasta por su presente o futura maternidad. La asociación emplea el término de «cuádruple discriminación» sufrida por las madres de origen inmigrante que viven en los barrios periféricos (Informe de Actividades 2008 de NPNS). La Presidenta de NPNS acudió a Ginebra a la presentación de los informes por las ONG ante el Comité en abril de 2008. Este desplazamiento fue fructífero puesto que el Comité anota en sus Observaciones finales que:

« note avec préoccupation que les femmes appartenant à des minorités raciales, ethniques et nationales qui vivent dans des zones urbaines sensibles (ZUS), en particulier les mères célibataires, sont victimes de formes multiples de discrimination et rencontrent des difficultés pour ce qui est de l'accès à l'emploi, à la sécurité sociale et aux services sociaux, au logement, à la santé et à l'éducation ». (Observaciones finales de la 40ª sesión del CESCR, 2008)

Estas observaciones se corresponden con la realidad denunciada por la asociación desde su sección internacional. Las recomendaciones que el CESCR hace a Francia retoman también aquellas que realizaba la asociación en su informe, mostrando así la influencia que la asociación puede tener cuando presenta informes paralelos a los distintos órganos de derechos humanos de Naciones Unidas. Este trabajo de lobbying internacional ante Naciones Unidas, considerada el máximo defensor de los derechos humanos a nivel internacional, es un ejemplo claro de la adscripción de la asociación a una defensa de los derechos humanos universales. Es importante subrayar, tal y como lo hace De Angelis (2008 : I.A3.), que ya es raro que

organizaciones feministas presenten informes ante los comités de derechos humanos, pero lo es todavía más cuando lo hacen a otros comités que no sea el CEDAW. Este trabajo supone para la asociación una adaptación de su lenguaje, tal y como apunta De Angelis (2008 : I. A3.) :

« Il faut noter que ce discours quasi-juridique de la Charte des droits de l'Homme n'est pas forcément «naturel» pour l'association, mais ses idées passent parfaitement dans ce cadre. Le travail associé à ce statut consultatif a demandé de l'association un certain registre linguistique dans son discours qui était nouveau. »

Sin embargo, esta adaptación del lenguaje y su correspondiente pérdida de militancia no desvirtúa su mensaje, sino que refuerza la correspondencia entre los valores defendidos por los diferentes Pactos y Convenciones y el mensaje del Movimiento. Un ejemplo que cita De Angelis (2008 : I.A3.) es la campaña «*Aider les mères, c'est aider les fils*». Esta campaña de la asociación pide la creación de guarderías, de nuevos medios de transporte y de formaciones para las madres con dificultades de los barrios populares (alfabetización, coaching...). Esta campaña corresponde a muchos de los derechos reivindicados por los diferentes Pactos de Naciones Unidas : derecho a no ser discriminado, derecho a trabajar, derecho a la movilidad, derecho a tener una educación continua... Como dice De Angelis (2008, I.A3.), « *la défense des droits de l'Homme à partir du statut consultatif semble être la prochaine étape logique à l'échelle internationale* ».

Hemos visto cómo *Ni Putes Ni Soumises* defiende la universalidad, combatiendo un relativismo cultural nefasto para los derechos de las mujeres. A través de diferentes campañas de lobbying global, la asociación defiende su punto de vista sobre la igualdad entre mujeres y hombres en Francia, utilizando los resortes internacionales de denuncia de abusos de derechos humanos.

La denuncia del relativismo cultural tiene como tela de fondo la defensa de un modelo de reconocimiento de minorías en el que los derechos culturales no mermen el disfrute de los derechos fundamentales, especialmente aquellos que conciernen a las mujeres. Para una ideología igualitaria como el feminismo, ¿cuál será entonces el modelo ideal de integración de minorías: el multiculturalismo o el interculturalismo?

B. Feminismo: ¿multiculturalismo o interculturalismo?

La lucha contra el relativismo cultural no se limita a la afirmación de la necesidad de la universalidad de los derechos de las mujeres. Está en juego, tal y como hemos podido ver, el modelo de integración de minorías, y sobre todo el debate entre multiculturalismo e interculturalismo. ¿En cuál de los dos debería inscribirse el feminismo como corriente defensora de la igualdad entre mujeres y hombres? ¿Cuál es la posición de una asociación como *Ni Putes Ni Soumises*? La cuestión se plantea porque aunque la asociación fue creada en Francia, se han instalado comités en diferentes países, algunos con tradiciones de acogida de inmigrantes distintas, y otros que son, ellos mismos, fuente de inmigración hacia otros países.

o Derechos individuales, derechos culturales y reconocimiento de minorías

Empecemos primero con unas definiciones básicas, que van más allá de los términos explicados en la introducción. Es importante conocer los diferentes sentidos de los derechos individuales, de los derechos culturales y del reconocimiento de minorías.

Podemos empezar con la definición de minorías, citando la de Comanducci, que las expone como

“conjuntos que sin ser necesariamente menos numerosos que otros conjuntos de individuos (piénsese en las mujeres), se encuentran por razones históricas, económicas, políticas o de otro tipo en una situación de desventaja (de subalternidad, de menor poder, etc.) frente a otros conjuntos de individuos de la misma sociedad” (en Reyes, 2010).

Nussbaum apunta que el objetivo de proteger a las minorías es garantizar la diversidad. Sin embargo, existen diferentes implicaciones del término “diversidad”. Tal y como lo indica la autora, no tiene las mismas consecuencias proteger la diversidad lingüística que la diversidad cultural.

“Podríamos pensar que el cómico o el bretón deberían ser preservados, sin pensar lo mismo acerca de la violencia doméstica, o de la monarquía absoluta o de la mutilación genital” (en Reyes, 2010).

Podemos seguir con la polisemia del término “cultura” que señala Agra Romero (2007: 14):

“Muchas veces cultura se utiliza como sinónimo de etnicidad, nación, religión, identidad, raza o género. Dicho de otro modo, unas veces la cuestión es la diversidad, la diferencia, el pluralismo, otras se apela a una nueva comprensión o a una visión más igualitaria de la cultura, o se refiere a la justicia o a la igualdad.”

Dumouchel (2002: 97) escoge un significado más estático de la cultura, basado en la naturaleza:

“la cultura, el hecho de la cultura y su presencia universal son “naturales” en el sentido de la naturaleza humana, en el sentido de que en los humanos es universal y espontánea, contrariamente a la

libertad, a la igualdad de oportunidades, o a la garantía de renta mínima. De igual modo, es natural la diferencia entre las culturas.”

Por lo tanto, la cultura sería un hecho natural, perteneciente a la esencia humana, y dado que los humanos son diferentes entre sí, es lógico que existan diferentes culturas. Para Agra Romero, frente a la diversidad de las culturas,

“la antropología aporta una comprensión igualitaria de la cultura, frente al etnocentrismo y a la idea de una superioridad/inferioridad de las culturas” (2007: 15).

No juzgar a las culturas entre ellas, facilitando una comprensión igualitaria puede llevarnos a caer, tal y como hemos visto anteriormente, en el relativismo cultural. En ese caso, los derechos individuales no serían reconocidos como derechos fundamentales, sino que primarían los derechos colectivos o derechos culturales. La cuestión que se plantea en este estado es saber si los derechos humanos, reconocidos como derechos de titularidad individual, son compatibles con los derechos colectivos. Sobre este punto, Reyes (2010) recuerda que *“los derechos humanos fundamentales tienen como objetivo primordial reconciliar la diversidad de la gente y de sus culturas a unos rasgos comunes”*. Stavehagen explica que muchos derechos humanos individuales sólo pueden ser ejercidos totalmente de manera colectiva (en Reyes, 2010).

Los derechos culturales pueden concebirse de distintas maneras. Para algunos, parecen *“una progresión natural de los principios democráticos e igualitarios”* (De Angelis, 2008: I. C2.). Por lo tanto, los defienden instituciones internacionales como el Consejo de Europa o Naciones Unidas. Por ejemplo, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos mantiene una jurisprudencia que va en ese sentido, aplicando el artículo 14 del Convenio Europeo de Derechos Humanos, que dice así *“Es necesario que las minorías reciban un trato especial a fin de que se garanticen sus tradiciones y características propias”*. Entre esta jurisprudencia, y especialmente en el caso de las minorías religiosas de las que estamos tratando, encontramos las sentencias TEDH Kokkinakis de 25 de mayo de 1993, Hoffmann de 26 de mayo de 1993 y Manoussakis de 29 de septiembre de 1996, que defienden el pluralismo religioso. Sobre este tema, Catalá i Bas (2002: 180) afirma que el:

“respeto que merecen las minorías exige no sólo una actitud pasiva del Estado como no interferencia sino también una actitud positiva destinada a remover los obstáculos y a hacer posible que los miembros de dichas minorías puedan comportarse de acuerdo a sus creencias, opciones sexuales, ideologías, etc. siempre y cuando no se vulneren derechos fundamentales.”

Este esfuerzo del que habla Catalá i Bas por parte de los Estados se encuentra en la Decisión sobre el caso X c. Reino Unido de 12 de marzo de 1981, cuando la Comisión Europea de Derechos Humanos exige un esfuerzo a los Estados para adaptarse a la nueva situación del

interculturalismo. El matiz añadido por Catalá i Bas sobre la vulneración de los derechos fundamentales es esencial. El autor añade que hay que tener especial cuidado en la enseñanza con menores, con la adecuación entre la neutralidad necesaria para asegurar la convivencia pacífica, la objetividad y el pluralismo, y el derecho a recibir una educación conforme con sus creencias. Catalá i Bas utiliza la expresión de “paraguas cultural” en el que se acogen todos los que defienden prácticas intolerantes hacia la mujer, y señala, con gran lucidez, que “*no hay que confundir derechos culturales con prácticas arraigadas contrarias a la dignidad humana*” (2002: 205). Especialmente cuando la dignidad humana afectada es femenina, se debe considerar también que la igualdad entre mujeres y hombres es uno de los valores defendidos por la Unión Europea en el artículo 2 del Tratado Constitucional (Martínez Sampere, 2006: 6).

También pueden concebirse los derechos culturales como “*une expression de frustration face à l’inefficacité des autres idéaux d’égalité (civile, politique, sociale, économique) et une rupture avec la tradition démocratique* » (De Angelis, 2008: I. C2.). Esta concepción parece corresponder más con el modelo republicano francés de unidad e indivisibilidad, y con la visión de NPNS. Francia nunca ha concedido una voz a sus minorías, ni siquiera después del proceso de descentralización, que se limitó a deslocalizar la administración, sin tener en cuenta las demandas de las minorías. Esto es lo que denuncia el informe de la experta independiente en cuestiones relativas a las minorías ante el Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas sobre el caso francés. La experta independiente sugiere que Francia prescinda de las políticas de discriminación positiva y ponga en marcha estadísticas étnicas, para poder percibir las discriminaciones a las que están sujetas las minorías. Sobre este aspecto, *Ni Putes Ni Soumises* está radicalmente en contra de la discriminación positiva, puesto que considera que se trata de una política de cuotas que no concierne más que a los más privilegiados dentro de las clases populares (Discurso de Fadela Amara ante la Comisión Veil, 2008). De igual modo, el reconocimiento de minorías a través de la puesta en marcha de estadísticas étnicas es rechazado por la asociación porque la igualdad no puede realizarse a partir de una política de diferenciación (De Angelis, 2008: I. C2.). De Angelis concluye que la defensa del republicanismo francés por parte de la asociación parece contradecirse con el mensaje favorecido por las instituciones supranacionales en cuanto a los derechos culturales y al reconocimiento de las minorías (De Angelis, 2008: I. C2.).

Parece ser por lo tanto que se conciben dos políticas de reconocimiento de minorías, y que éstas están en tensión. Tal y como lo señala Charles Taylor

“De un lado, la política de la dignidad universal se presenta como “ciega a las diferencias” entre ciudadanos; la de la diferencia, naturalmente, aboga por un trato diferencial. Subraya Taylor que ambas políticas brotan de un mismo principio aunque diverjan entre sí. Ambas dan cuenta de un potencial humano universal: la dignidad, una capacidad que comparten todos los seres humanos” (en Agra Romero, 2000: 145-146).

○ **Responder al fracaso de los multiculturalismos en los países desarrollados**

Las políticas multiculturales encuentran fervientes defensores entre los más grandes intelectuales occidentales. El multiculturalismo es visto como *“una política de conciliación o acomodación multicultural, que trata de responder a los conflictos prácticos y políticos reales que se presentan en nuestras sociedades”* (Agra Romero, 2007: 25). Benhabib explica la necesidad del multiculturalismo por varias razones:

los procesos de globalización que provocan la existencia de inmigrantes en los estados liberal-democráticos, las configuraciones geopolíticas después de la caída del muro en 1989, las consecuencias no intencionadas de las políticas redistributivas en las democracias capitalistas, los cambiantes modelos de integración capitalista y sociocultural en las democracias liberales occidentales y también, subraya, la emergencia de la Unión Europea. En definitiva, las demandas multiculturales obedecerían a los cambios, a las transformaciones que se están operando en el mundo actual. (en Agra Romero, 2007: 25)

Estas transformaciones del mundo actual son las que convierten en necesarias lo que Charles Taylor describe como el deseo de una comunidad cultural de sobrevivir (en Agra Romero, 2007: 23-24). Otros autores, como Rorty, van más allá, y desean alcanzar una utopía multicultural, que sería como *“un tapiz en el que cabe contemplar la idea de que las culturas son “dignas de ser benignamente abandonadas”, y no pasaría nada”* (en Agra Romero, 2007: 24-25). Sin embargo, esta utopía rara vez se encuentra en la realidad. En el mejor de los casos, el multiculturalismo supone *“la consecución de una mayor igualdad social y económica, de una política participativa e inclusiva”* (Agra Romero, 2000: 137). Muchas veces, en cambio,

“se radicaliza como movimiento o proyecto en el que el reconocimiento, la identidad y la cultura están en primer plano, de donde se sigue una fuerte lógica de separación y autoafirmación, así como una buena dosis de esencialismo” (Agra Romero, 2000: 137).

Es evidente que esta concepción tiene consecuencias jurídicas y legales sobre la sociedad en la que se está aplicando la política multicultural. Una de las preguntas que surgen en ese momento es saber cuáles son las cuestiones en las que los derechos culturales deberán primar y cuáles no, sobre todo en cuestiones de respeto de derechos fundamentales. En pocas palabras, cuáles son los derechos fundamentales que se deben respetar, y retomando una de

las cuestiones de Nancy Fraser, recogidas por Agra Romero (2000: 137): “¿Qué afirmaciones de identidad tienen su fundamento en la defensa de relaciones de desigualdad y dominación?” La cuestión es saber que, tal y como señala Neus Campillo (2007: 55),

“Mientras que para unos ciertas prácticas y juicios pueden ser una afrenta a la dignidad humana otros pueden considerar nuestras evaluaciones una forma de etnocentrismo.”

Pero esta pregunta no es la única objeción que se le puede hacer al multiculturalismo. Agra Romero señala dos objeciones; la primera sería

“la seria amenaza para la unidad, la identidad nacional y cultural, a la caída en el particularismo y en la imposibilidad de adoptar estándar alguno. La segunda señala el peligro del esencialismo y del determinismo cultural, de reificación y mistificación de las diferencias.” (Agra Romero, 2000: 140)

El peligro que se esconde detrás de ese determinismo es llegar a crear formas jurídicas distintas de aquella que está instaurada de forma nacional, instando así a poner en marcha un código personal y de la familia, administrado por las diferentes comunidades (Benhabib, 2002: 87-89). Parece ser que muchos autores defienden que se les concedan derechos particulares o si no, que se les deje tranquilos en la sociedad liberal. Moller Okin (1999: 4) argumenta que “los *“derechos diferenciados de grupo”* no deben vulnerar los derechos individuales de sus miembros”.

Los relativistas culturales que piensan que pueden aplicar una ley propia se basan en concepciones de la cultura, que Benhabib atribuye a “sociólogos reduccionistas de la cultura”, de quienes critica su teoría según la que

“las culturas son conjuntos delimitables, [...] que son coherentes con la población y que es posible establecer una descripción de la cultura que no sea controvertida, [...] y que no supone un problema político cuando coexisten diferentes culturas en un mismo grupo humano” (2002: 4).

Maquieira continúa denunciando (2006: 70) cuatro supuestos erróneos dentro de la postura del “esencialismo culturalista”.

- “1. Que la cultura está constituida fundamentalmente por una serie de contenidos o prácticas estables que incluyen hábitos de conducta y sistemas de valores,*
- 2. Que estos elementos comunes al interior de cada cultura y diferentes de los que caracterizan a los miembros de las otras culturas son compartidos por la totalidad de los integrantes del grupo-comunidad-sociedad sin fisuras ni cuestionamientos,*
- 3. Que las características de cada cultura se transmiten principalmente por endoculturación primaria, es decir, en el seno de un grupo familiar,*
- 4. Que las culturas son todas coherentes e interrelacionadas, por lo que cualquier modificación produce desintegración y anomia.”*

Este esencialismo culturalista se caracteriza por lo tanto por una inmutabilidad y una coherencia esenciales. Por un lado, Martínez Sampere critica esa coherencia, cuando afirma lo siguiente:

“¿Es que llevar la misma sangre y pertenecer a la misma sociedad o “cultura” es una garantía de respeto y seguridad? Todo lo contrario. Las mayores atrocidades se comenten en todas las latitudes del

planeta con las personas más cercanas. De ahí el horror de los castigos y venganzas familiares, tribales, el espanto de las guerras civiles” (2002: 2).

Por otro lado, Sebrelí (1992: 42) critica la inmutabilidad, y explica su punto de vista diciendo que ésta es *“insostenible si reconocemos el origen común de las lenguas”*. De igual modo que las lenguas han ido expandiéndose desde una raíz común, las culturas, aún con sus diferencias, proceden todas de un mismo ser humano, y al igual que las lenguas, evolucionan. Para Sebrelí, las civilizaciones que el esencialismo culturalista quiere defender, no mueren, sino que se transforman, así que *“no se identifican con un determinado lugar en el espacio ni con un determinado período”* (Sebrelí, 1992: 45). Del mismo modo, Wolf insiste en que *“no hay ninguna sociedad conocida pura o incontaminada, producto exclusivo de su propia historia”* (en Martínez Sampere, 2002: 4). Como señala Martínez Sampere (2002: 6), *“las culturas presuponen relaciones. No se trata de un individuo, él o ella, aislado en una relación abstracta con su “cultura”.”*

Podemos añadir otra crítica de Sen al esencialismo culturalista que sería la importancia que se le da a la cultura, obviando otros aspectos tan o igual de importantes que forman la personalidad humana.

“Si bien la cultura es importante, no es el único aspecto significativo de la determinación de nuestras vidas y de nuestras identidades. Otros elementos, como la clase, la raza, el género, la profesión y la política, también importan, y a veces de manera contundente” (Sen, 2007: 156-157).

Además, el esencialismo culturalista mantiene de forma punzante la desigualdad de género y ello debido a que las mujeres *“son vistas a menudo como constitutivas de la “esencia” de las culturas y éstas como modos de vida indiscutibles que deben ser transmitidos de generación en generación.”* (Maquieira, 2006: 75). Anthias y Yuval-Davis explican que existen cinco modos de transmisión en los que las mujeres son afectadas y afectan a los procesos étnicos y nacionales:

- 1. como reproductoras biológicas de los miembros de la nación y las colectividades étnicas*
- 2. como reproductoras de los límites de los grupos étnicos o nacionales*
- 3. como participantes fundamentales en la reproducción ideológica de la colectividad y como transmisoras de su cultura*
- 4. como representación de las diferencias étnicas o nacionales, como un foco y símbolo de los discursos ideológicos utilizados en la construcción, reproducción y transformación de las categorías nacionales y étnicas*
- 5. como participantes en las luchas nacionales, económicas, políticas y militares”* (en Maquieira, 2006: 74).

Estamos así ante lo que Maquieira denomina culturalismo sexista o sexismo cultural. Cobo Bedía apoya tal afirmación cuando explica que *“el multiculturalismo más indiscriminadamente patriarcal aspira a que una de las esencias culturales a proteger sea precisamente la subordinación de las mujeres”* (2007: 76). Se crea por lo tanto un modelo de

“sierva cultural”, una mujer soñada por los varones donde ellas “*aceptaran su situación de subordinadas sexuales, produciendo así una nueva forma de violencia patriarcal*” (Cobo Bedía, 2007: 79).

Después de haber analizado los riesgos de un multiculturalismo demasiado esencialista, podemos volver a las dos políticas de reconocimiento de minorías que hemos estudiado en el anterior apartado. Vemos claramente que el modelo anglófono sería el partidario más ferviente del multiculturalismo. Por ejemplo, Gran Bretaña insiste en un modelo basado en la gestión de las relaciones raciales; Suecia y Holanda insisten en una visión colectivista, diferente de la visión individualista del modelo francófono. Desde este punto de vista, tal y como lo describe Sen (2007: 159):

“La diversidad cultural puede incrementarse si se permite y se alienta a los individuos a vivir de la manera que elegirían según sus propios valores. [...] Puede cumplir un papel positivo al incrementar la libertad incluso de aquellos que no están directamente implicados. Por ejemplo, una sociedad culturalmente diversa puede ser beneficiosa para otros, debido a la amplia variedad de experiencias que, por consiguiente, podrán disfrutar.”

No obstante, es precisamente en estos dos países donde se empezó a cuestionar durante los años noventa el multiculturalismo por el hecho de acrecentar el comunitarismo (De Angelis, 2008: II.A1.). Parece como si, de manera implícita, llevar a cabo una política multicultural implicara estigmatizar a las poblaciones y encerrarlas en guetos que impidieran su integración. Para Friedman,

“el debilitamiento de los mecanismos de integración de los Estados occidentales conduce a una “nacionalización” de las sociedades, de la que la “etnificación” de los inmigrantes es una manifestación” (en Nelly, 2002: 268).

La demanda de derechos culturales aparece entonces como la consecuencia de los fallos de los ya tan criticados procesos de integración. El modelo francés de integración comprende que el multiculturalismo puede estar muchas veces ligado al relativismo cultural, y por eso prefiere, por lo menos de manera teórica, la idea de interculturalismo, en la que las diferentes minorías pueden interactuar, sin caer en el inmovilismo del esencialismo. Parece que Francia comparte la visión de Martínez Sampere (2007: 68) sobre el multiculturalismo:

“Tendríamos así una yuxtaposición de guetos supuestamente impermeables a la mezcla, la interacción y el mestizaje, obsesionados cada uno de ellos por mantener su pureza, su identidad cultural, esto es, sus costumbres, porque la desigualdad procura privilegios a algunos de sus miembros, generalmente los varones adultos.”

Según Martínez Sampere, es realmente difícil poner en marcha un régimen multiculturalista que no promulgue el comunitarismo y el consiguiente “*mantenimiento de vínculos de dominación interpersonales*” (2006: 11).

Ni Putes Ni Soumises, en su lucha contra el relativismo cultural, colabora con los comités internacionales y las asociaciones afines en otros países para desarrollar un discurso común de integración de las minorías que pase por no conceder derechos colectivos excesivos. De Angelis (2008: II. A1.) cita el trabajo con la asociación italiana *Ossigeno*, especialmente interesante porque Italia es un país de inmigración reciente, que muchas veces ha defendido el relativismo cultural frente a los recientes crímenes de honor. *Ni Putes Ni Soumises* colabora con *Ossigeno* en la defensa de las posiciones universalistas que no disculpen a los familiares por haber cometido semejantes atrocidades. De igual modo, la asociación comenzó a colaborar en 2008 con la asociación alemana *Hatun und Can*, ubicada en Berlín, que lucha contra los matrimonios forzados y los crímenes de honor. El objetivo de esta colaboración era crear una convención por la cual las diferentes víctimas pudieran cambiar de un país a otro en caso de extrema urgencia, es decir mudarse de Francia a Alemania o viceversa si necesitaran salir del país. Es evidente que ante tales casos de violencia ligados al reconocimiento de derechos culturales irrespetuosos con la vida de las mujeres, los multiculturalismos pueden describirse más como un fracaso de integración de minorías que como un éxito.

○ **Desarrollar el espíritu democrático: pluralismo jurídico e iteraciones democráticas**

Si bien es esencial reconocer las diferencias culturales, puesto que es uno de los aspectos que forman nuestra particularidad, es todavía más importante reconocer nuestra identidad ciudadana. Según Taylor, identidad cultural e identidad ciudadana están íntimamente ligadas debido a que

“la autoestima de cada ciudadano depende de la aceptación de su cultura por la sociedad y, si ésta opone resistencia o rechazo, están amenazados la dignidad y el respeto de sí mismo de cada ciudadano, debiendo el Estado intervenir para asegurar su reconocimiento por todos” (en Nelly, 2002: 272).

La autoestima es sin lugar a dudas el problema esencial en el reconocimiento reclamado por los defensores de los derechos culturales. Susan Moller Okin (1999: 5) explica que

“Algunos de los más persuasivos defensores de los derechos de grupo reclaman que los individuos necesitan “una cultura propia” y solamente dentro de esa cultura puede la gente desarrollar un sentido de auto-estima o propio respeto; como también la capacidad de decidir qué clase de vida es buena para ellos.”

Los problemas del reconocimiento y de la autoestima son sin duda la principal dificultad a la que se enfrenta el régimen francés. Ya hemos comentado el hecho de que muchos hijos, nietos y bisnietos de inmigrantes no se sienten en absoluto franceses, y que muchas veces, en cuanto

se les pregunta de dónde proceden, responden con el país del que vinieron sus ancestros. Esta respuesta está íntimamente ligada a la necesidad de desarrollar un espíritu democrático, mediante la participación en la vida política. El gran problema en el caso francés es que, como describe Rancière (2002: 72), se “*rechaza la complementariedad y [se] plantea el problema en términos alternativos: o la ciudadanía o las pertenencias culturales*”. Dado que las pertenencias culturales corresponden, según la separación francesa de espacio público y privado, al espacio privado, éstas no son compatibles con la ciudadanía que, lógicamente, se expresa en el espacio público. Se puede añadir a este argumento la necesidad de que la religión se limite a la esfera privada, tal y como lo defienden grandes pensadoras feministas procedentes de Egipto, Marruecos e Irán, como Nawal el Saadawi, Fátima Mernissi y Shirin Ebadi (Martínez Sampere, 2009a: 8-9). Sin embargo, es verdad que separar ambas esferas puede conllevar a crear lo que Zygmunt Barman denomina “*infraclase*”, en una sociedad en que “*la guerra por la justicia social ha sido por lo tanto sustituida por una plétora de batallas por el reconocimiento*” (en Martínez Sampere, 2005b: 20). Una de las consecuencias de crear una “*infraclase*” que busca el reconocimiento es la aparición del resentimiento vivero de ideologías terroristas. Tal y como señala Martínez Sampere (2009a: 2), “*el problema de fondo es la erosión de los valores democráticos de ciudadanía compartida*”. Sobre todo en los casos de un Estado mínimo en los que el servicio público se reduce al mínimo.

“Los fundamentalismos religiosos aprovechan esta conjunción de circunstancias para difundir sus proyectos totalitarios disfrazándolos de *pureza*, de vuelta a los orígenes, y reclutando así a la *carne de cañón yihadista*, como se ha comprobado en diversos atentados terroristas” (Martínez Sampere, 2009a: 2-3).

Sen justifica la base de la violencia en el esencialismo culturalista que Maquieira criticaba anteriormente. El hecho de destacar únicamente una parte de cada personalidad, como si ésta fuera unifacética, cuando cada ser humano posee diversas identidades difíciles de separar (Sen, 2004: 75), son las que alimentan la violencia, imponiendo un sentido de lo inevitable y del deber ante la injusticia vivida por el desengaño de la identidad cultural (en Martínez Sampere, 2009a: 6). Por el contrario, Benhabib explica que para los culturalistas la idea de hibridación cultural es la que produce los conflictos (2002: 4), y no al revés.

Ya hemos podido leer el término de pluralismo democrático, que Martínez Sampere contrapone al pluralismo jurídico defendido por Benhabib. Es necesario entender en esta última autora, como lo explica Neus Campillo (2007: 51)

“*su forma de entender el universalismo desde una perspectiva de situar al sujeto; a su concepción de las culturas como porosas, por lo tanto susceptibles de resignificaciones, a su defensa de una democracia deliberativa y de un diálogo multicultural complejo.*”

Partiendo de esa base, Benhabib defiende el pluralismo jurídico, que significa dar el reconocimiento legal necesario a la diversidad, respetando los principios de reciprocidad igualitaria, adscripción voluntaria y libertad de salida y asociación. Las diferentes comunidades dejarían de crear sus códigos privados de leyes familiares porque tendrían un reconocimiento público que estaría controlado por el Estado. Martínez Sampere (2005a: 2) opina al respecto que estas condiciones son muy difíciles de respetar, y que en cualquier caso, qué sentido tiene crear una jurisdicción paralela, si no es para desprestigiar los derechos fundamentales ya reconocidos por las estructuras jurídicas habituales. Sin embargo, es importante entender que Benhabib es sensible a estos argumentos sobre los derechos fundamentales, que rechaza un multiculturalismo fuerte, y *“propugna que la justicia intercultural entre grupos humanos debe defenderse en nombre de la justicia y de la libertad y no en el de una elusiva preservación de culturas”* (en Martínez Sampere, 2005a: 2). En efecto, la estrategia de la defensa cultural es discriminatoria si *“trata de modo dispar a individuos procedentes de países extranjeros o con determinados rasgos físicos; y discrimina a mujeres, niñas y niños como seres menos valiosos, con menos dignidad humana por su sexo y por su menor edad”* (en Martínez Sampere, 2005a: 3).

Además, Benhabib añade a su razonamiento la idea de iteraciones democráticas, que explica en su libro *El derecho de los Otros*. Éstos serían

“procesos complejos de argumentación, deliberación e intercambio público a través de los cuales se cuestionan, se contextualizan, invocan y revocan reivindicaciones y principios de derechos universalistas, tanto en las instituciones legales y políticas como en las asociaciones de la sociedad civil” (Benhabib en Sánchez Muñoz, 2007: 64).

Benhabib parte del ejemplo del uso del velo en Francia, y cómo las mujeres que lo llevan han pasado de ser “sujetos dóciles” en el sentido de Michel Foucault, a ser “seres públicos”. Ante ello, Benhabib predice que

“es sólo cuestión de tiempo y que el ser público de estas mujeres que están aprendiendo a debatir con el Estado, también terminará por abordar y cuestionar el significado mismo de las tradiciones islámicas que ahora luchan por sostener” (en Campillo, 2007: 61).

Campillo concluye en ese aspecto que estas mujeres, *“mediante el ejercicio de sus derechos van cambiando la identidad genérica. [...] Que esa variación se genere desde los derechos jurídicos adquiridos en una sociedad democrática proporciona “iteraciones democráticas”.*” (2007: 62). En ese sentido positivo se debe comprender la demanda de las organizaciones feministas de la participación política de las mujeres, para pasar de una genérica a una identidad política permanente (Sánchez Muñoz, 2007: 65). Se podría poner como un ejemplo de iteración democrática, dentro de la acción de *Ni Putes Ni Soumises*, la exposición que

organizaron y expusieron en el Parlamento francés sobre el símbolo de Marianne, la efigie que representa a la sociedad francesa. La exposición constaba de una veintena de retratos de militantes donde se fotografiaba a cada una con el sombrero rojo *phrygien* que simboliza a Marianne, para representar la diversidad de la sociedad francesa. A estos retratos con chicas de diferentes etnias y religiones se le añadía una frase que respondía a la pregunta de lo que significa Marianne para ellas.

En cambio, para Martínez Sampere, el pluralismo democrático “*es el único garante de la igual dignidad humana de cada persona*” (2005b: 1), es decir, de un régimen en el que la igualdad entre mujeres y hombres se respete.

Los derechos culturales, o derechos colectivos, como los denomina Martínez Sampere (2005b: 12), pueden llevar a establecer “*islotes prejurídicos supuestamente inmunes al monopolio de la coacción física legítima que posee el Estado.*” La autora cita el ejemplo de la condena del imán de Fuengirola después de “*escribir un libro en el que justificaba los malos tratos a las mujeres y daba instrucciones de cómo debían infligirse para no dejar huellas y mitigar su impacto*” (2006: 14-15). Martínez Sampere considera que estos islotes prejurídicos deben ser combatidos por cualquier Estado democrático. Por consiguiente,

“rechaz[a] la implantación de un “pluralismo jurídico”, que defiende Seyla Benhabib, a pesar de que prefiere a las y los teóricos de la democracia frente a las y los teóricos del multiculturalismo. Y menos aún acept[a] las “jurisdicciones multiculturales” que defiende Ayelet Schachar en familia y educación.” (2005b: 15-16)

Martínez Sampere prefiere el pluralismo democrático, «*que sólo tiene como límite la igual dignidad humana de cada persona y su igualdad en derechos con las demás para poder expresar su diferente individualidad. El ordenamiento jurídico debe ser el del Estado*” (2005b: 16). Martínez Sampere (2009a: 14) establece una distinción clara entre pluralismo jurídico y fragmentación comunitarista cuando señala que:

“El pluralismo democrático puede integrar en la sociedad la diversidad individual humana, la mayor riqueza de la especie. La fragmentación comunitarista quiere una superposición de guetos, como las teselas de un mosaico que no llegan a tocarse. Hay que aplicar el Derecho, tanto a la hora de proteger a cualquier persona de la discriminación –por sexo o género, origen étnico, religión, etc.– por parte de los poderes públicos o de otras personas, como a la hora de obligar al cumplimiento del ordenamiento jurídico del Estado a toda la población que se encuentre dentro del mismo: ciudadana, residente o transeúnte”.

Se tiene que aplicar un ordenamiento jurídico común, y este contenido democrático básico debe estar basado en los derechos humanos, entendidos como un mínimo ético universal (Martínez Sampere, 2005b: 12-13). Por descontado, un principio fundamental a tener en cuenta en el pluralismo democrático es el de igualdad y no discriminación. Martínez Sampere

(2006: 8-9) justifica este principio afirmando que vivimos en una especie mixta, en la que los dos sexos son una realidad universal dividida de forma paritaria, con el respecto de las particularidades de cada individuo. Partiendo de esta realidad, el principio de igualdad y no discriminación *“ha de desplegar toda su potencialidad transformadora para conseguir la igualdad real y efectiva de mujeres y hombres, mediante el reparto paritario del poder entre unas y otros”* (2006: 15-16). En uno de los artículos de Martínez Sampere se insiste además en

“la necesidad de educar a la población en los valores de ciudadanía compartida para poder mantener y mejorar el sistema democrático [...], frente a los intentos de fragmentar la sociedad en guetos cerrados, supuestamente prepolíticos, y, por tanto, prejuéricos, regidos por sus propias reglas y excluidos por ello de cumplir el ordenamiento jurídico común del Estado” (2009a: 4-5).

Para ello se necesita un compromiso fuerte de la ciudadanía y de los poderes públicos.

En el caso de los países en desarrollo y para ir más allá del reconocimiento de derechos culturales, la igualdad real y efectiva se debe alcanzar poniendo en marcha la famosa *“renta básica de ciudadanía”*, que consistiría en *“un salario universal, por tanto, individual, que la persona recibe por el mero hecho de existir, independientemente de con quien conviva y de si realiza un trabajo remunerado o no, tanto si es ciudadana como residente lega”* (Martínez Sampere, 2009a: 12). Esta idea de Daniel Raventós y José Antonio Noguera se ha estudiado para eliminar la exclusión social. Lo importante es conectar desarrollo con libertad y democracia, tal y como lo señala Amartya Sen, para conseguir luchar contra el sexismo (en Martínez Sampere, 2005b: 7). Este argumento parece retomar el punto de vista de los comités de NPNS en África. La presidenta del comité de Costa de Marfil y el secretario general del comité de la República Democrática del Congo coinciden en afirmar que no es lo mismo trabajar con la urgencia de combatir la violencia de género, atendiendo a la hambruna y la pobreza de toda una sociedad, a únicamente atender casos dispersos de violencia de género con situaciones de dependencia económica, pero en una sociedad en la que existen recursos para los más necesitados. En los casos de los países más pobres, desarrollo, democracia y libertad deben estar ligados por encima de cualquier reivindicación cultural que estigmatice todavía más los derechos fundamentales de la población más necesitada. Tal y como afirma Martínez Sampere (2009a: 13):

“Es la calidad de vida y no el reconocimiento de comunidades basadas en una identidad etnoreligiosa singular y excluyente bajo el disfraz de la identidad cultural, lo decisivo para eliminar las brechas en las condiciones materiales e intelectuales de existencia que pueden llevar a una parte de la población a rechazar el sistema democrático.”

○ ¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?

Hemos estado viendo cómo el multiculturalismo en su versión más comunitarista podía afectar al disfrute de los derechos fundamentales. Bhikhu Parekh establece una lista de doce prácticas que pueden crear conflictos interculturales¹⁹; entre los doce temas, siete atañen a los derechos de las mujeres (en Benhabib, 2002: 83). Son realmente minoritarios aquellos asuntos conflictivos entre culturas que no afecten a las mujeres (Guerra Palmero, 2000). La gran dificultad reside en la ligazón estrecha existente entre cultura y género. Se encuentran dos tipos de conexiones:

“Primero la esfera personal, sexual y de vida reproductiva funciona como el foco central de la mayoría de las culturas, en temas dominantes y en prácticas culturales y roles. Los grupos culturales y religiosos están interesados en las “leyes personales” –leyes de matrimonio, divorcio, custodia de niños, división y control de propiedad de familia y sucesiones. [...] La segunda conexión importante entre cultura y género es que la mayoría de las culturas han tenido como principal propósito el control de las mujeres por los hombres.” (Moller Okin, 1999: 5-6)

Campillo (2007: 50-51) añade sobre estas conexiones entre género y cultura que *“las prácticas culturales tienen mayor impacto en la vida de las mujeres jóvenes ya que éstas mantienen la vida personal, familiar y reproductiva”*. El hecho de que la reproducción de la especie esté a cargo de las mujeres y de que a éstas se las relegue al espacio privado para poder controlarlas mejor es un rasgo distintivo de la mayoría de las tradiciones culturales.

“Han justificado la opresión de las mujeres tratando de convencernos de que somos inmaduras, irresponsables, excesivamente emotivas, débiles, etc. No se pueden fiar de nosotras» (Guerra Palmero, 2000).

Esta desconfianza hacia las mujeres es la base del control patriarcal sobre la sexualidad de la mujer, que al mismo tiempo que es reproductora de la especie, es provocadora de deseos incontrolables en los hombres. Moller Okin indica que el control de las mujeres ha sido

“mitigado considerablemente en las versiones más progresistas del judaísmo, cristianismo e islamismo, está aún presente en las versiones más ortodoxas o fundamentalistas de las tres religiones. Por supuesto, el objetivo de controlar a las mujeres no está confinado a Occidente o a las religiones monoteístas” (2005: 5).

La contradicción aparece cuando en algunas sociedades esta tradición pierde su sentido, y se reclaman derechos para las mujeres. Se crea por lo tanto un desequilibrio, una doble moral entre las mujeres que tienen los mismos derechos que los hombres, y aquellas que siguen las tradiciones culturales opresivas (Moller Okin, 1999: 13). Esta doble moral la

¹⁹ Las doce prácticas conflictivas son: la circuncisión femenina, la poligamia, las técnicas de sacrificio de animales musulmanes y judías, los matrimonios forzosos, los matrimonios entre familiares cercanos, marcar los pómulos de los niños y otras partes del cuerpo, el rechazo musulmán de que las chicas acudan a clases de deporte o de natación, la utilización del velo por las musulmanas, la insistencia de los Sikh en llevar el turbante, la negativa de los gitanos y los Amish a llevar a sus hijos a la escuela mixta, la exigencia de los hindúes en quemar a sus muertos, el estatus subordinado de las mujeres y todo lo que ello conlleva.

siguen a nivel internacional los distintos líderes de países de los que hablábamos anteriormente (Moller Okin, 2005: 6): Irán, Arabia Saudí...

La mayoría de los autores, entre ellos Kymlicka, ferviente defensor de los derechos culturales, consideran que *“las culturas que discriminan abierta y formalmente a las mujeres no se merecen los derechos especiales adquiridos”* (en Moller Okin, 1999: 15). Sin embargo, Moller Okin subraya la dificultad de encontrar y denunciar esta discriminación por sexo para acabar con los derechos especiales, dado que muchas veces ésta se ejerce en la vida familiar, que transcurre esencialmente en la esfera privada, y la defienden tanto los tutores de la mujer en cuestión, como las mujeres mayores que la rodean (Moller Okin, 2005: 9, y Walzer en Guerra Palmero, 2000). Para la autora, el gran problema radica en el hecho de obviar la esfera privada, e intenta explicar esa omisión por algunas feministas que defienden los derechos culturales, para evitar el imperialismo cultural (Moller Okin, 2005: 3).

Sin embargo, se puede criticar tanto el multiculturalismo como el antiesencialismo. Si seguimos el pensamiento de Nancy Fraser, es fundamental recordar que hay que evitar dos tendencias incapaces de

“relacionar una política cultural de identidad y diferencia con una política social de justicia e igualdad. Estas dos tendencias son, por un lado, el multiculturalismo en aquellas versiones que defienden que todas las identidades y diferencias son merecedoras de reconocimiento; y, por otro, un antiesencialismo indiscriminado que considera que todas las identidades y diferencias son ficciones represivas” (en Agra Romero, 2000: 151)

Agra Romero continúa haciendo un paralelismo entre feminismo de la diferencia y multiculturalismo, dado que ambos tienden a esencializar, *“a sustanciar las identidades, no tienen en cuenta que las diferencias son construidas y se interrelacionan”* (Agra Romero, 2000: 155). Según Fraser, precisamente el error del multiculturalismo, pero también del antiesencialismo, es basarse en concepciones unilaterales de la identidad y de la diferencia, y del hecho de *“no haber percibido que las diferencias culturales sólo podrían ser elaboradas libremente y democráticamente mediadas sobre la base de igualdad social”* (en Agra Romero, 2000: 152-153). El imperativo de Igualdad y No Discriminación es por lo tanto fundamental para reclamar derechos colectivos. Fraser propone tres pautas a seguir (en Agra Romero, 2000: 155):

- *“la primera, no volver al viejo debate igualdad/diferencia, atender a las “diferencias entre mujeres”, pero volviendo a relacionar los problemas de la diferencia cultural con los problemas de la igualdad social;*
- *la segunda, desarrollar una visión antiesencialista que permita vincular una política cultural de igualdad y de diferencia con una política social de justicia y equidad;*

- *la tercera, no suscribir el punto de vista monocultural, desarrollando una visión multicultural que permita hacer juicios normativos sobre el valor de las distintas diferencias a partir de su relación con la desigualdad”*

Las diferencias se mantienen a partir del momento en que se consigue la igualdad social. Pero es importante saber, que existen algunas diferencias que no únicamente requieren reconocimiento, sino también redistribución (Agra Romero, 2000: 161-162). Frente a opresiones múltiples, que van más allá del género, como podría ser el caso de las mujeres de los barrios populares a las que defiende NPNS, se necesitan ambas políticas de reconocimiento y de redistribución, siempre siguiendo el principio de igualdad social. Dos son los aspectos de la injusticia, material y simbólica, y precisan por lo tanto de dos formas de reparación: la redistribución y el reconocimiento (en Maldonado, 2009: 4). Vemos por lo tanto, que para Fraser existen cuatro tipos distintos de diferencias, frente a las que se pueden tener diferentes reacciones:

- “1) la que Young denomina humanista y cuya respuesta política requiere la abolición de las diferencias,
- 2) la ginocéntrica, en la que las diferencias no se alaban en tanto que diferencias sino que deberían ser universalizadas y extendidas a todos;
- 3) la diferencia como variación cultural. Las diferencias manifestadas por grupos diferentes no son superiores o inferiores sino simples variaciones. No se eliminan ni se universalizan, son afirmadas y son expresiones valiosas de la diversidad. [...]
- 4) hay, ésta es la de Fraser, clases de diferencias. Esta perspectiva contempla una visión diferenciada de la diferencia que implica hacer juicios normativos sobre el valor relativo de las normas, prácticas e interpretaciones, juicios que a unas veces conducirán a eliminar las diferencias, otras a su universalización y otras a su disfrute” (en Agra Romero, 2000: 162)

Como vemos, es posible mantener algunas diferencias, según Fraser, puesto que no todas son iguales, y algunas pueden ser hasta positivas, siempre y cuando entren dentro de la perspectiva de igualdad social. En el caso de las mujeres, el tema de la diferencia es peliagudo puesto que, tal y como apunta Charles Taylor éstas *“han sido reconocidas como mujeres – en realidad, como “nada más que mujeres” – durante demasiado tiempo”* (en Agra Romero, 2000: 149). Para Wolf el problema del reconocimiento se basa en dos dimensiones:

- “una, la incapacidad de reconocer a las mujeres como individuos y, otra, la incapacidad de reconocer los valores y las capacidades implicadas en las actividades que tradicionalmente han sido asignadas a las mujeres” (en Agra Romero, 2000: 149).

Moller Okin concluye que si el objetivo del multiculturalismo es conseguir que las culturas sean viables y estén protegidas para reforzar el autorrespeto y la autoestima de cada uno de sus miembros, le parece que si éstas hacen perdurar un ambiente patriarcal con una desigualdad intragrupal entre sus miembros, el autorrespeto y la autoestima únicamente se aplicarán a los dominadores (Moller Okin, 2005: 9).

Responder a la pregunta de saber si el multiculturalismo es bueno o no para las mujeres significa saber si feminismo y multiculturalismo son compatibles. Anne Philipps considera que ambos pueden estar de acuerdo, sobre todo bajo el prisma crítico común de un universalismo que borre las diferencias (en Reyes, 2010). Para Philipps, el multiculturalismo busca reconocer la diferencia cultural y el feminismo la diferencia de género. Por lo tanto, Philipps pide que *“haya un mayor respeto a la diferencia y sugiere que ésto demanda un cuestionamiento sobre los términos y condiciones del universalismo, sin renunciar a él totalmente”* (en Reyes, 2010). Es por ejemplo necesario para la autora que se sigan respetando los derechos humanos, y sobre todo los de las mujeres.

Por el contrario, para Moller Okin, feminismo y multiculturalismo están en tensión, sobre todo cuando el multiculturalismo se asocia con el comunitarismo o el relativismo cultural. Aunque se base en premisas liberales, el multiculturalismo contraría el objetivo de igualdad de género del feminismo (Moller Okin, 2005: 2). Sin embargo, podemos pensar que existen otras formas de multiculturalismo, tales como el multiculturalismo ilustrado que defiende *Ni Putes Ni Soumises*.

○ **La apuesta de *Ni Putes Ni Soumises* por un multiculturalismo ilustrado**

Celia Amorós es la que describe la opción de *Ni Putes Ni Soumises* como una apuesta por un multiculturalismo ilustrado. En su obra, Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islam retoma la reflexión de la asociación creando el concepto innovador de vetas de Ilustración. Esta propuesta está

“íntimamente ligada al anhelo de vivir en un mundo ilustrado, donde todas las culturas puedan identificar como sus referentes privilegiados, no los bloques monolíticos y acríticos de creencias irreflexivas y los puntos ciegos de las tradiciones, sino las granjas en ellos incrustadas y llenas de otro material y otro color, donde se plasman las polémicas, los procesos crítico-reflexivos surgidos al hilo de la convergencia entre transformaciones sociales progresistas que abren clubs de los iguales cada vez más acogedores y nuevos saberes científicos que promueven estándares epistemológicos y normativos más exigentes” (Amorós, 2009: 19).

Amorós describe el trabajo de NPNS como un *“viaje del feminismo a la Ilustración [que] se hace en los dos sentidos, con billete de ida y vuelta, [gracias a] un rechazo de las heterodesignaciones patriarcales contrapuestas y un experimento consiguiente de autodesignación que apunta a una lucha vindicativa”* (Amorós, 2009: 20-21). Amorós parte de la defensa de Amara de un “Islam ilustrado”, por oposición al “Islam de los sótanos” de los oscurantistas, que describíamos en la introducción (2009: 287). Para Amorós, el ejemplo de

feminismo ilustrado multicultural que representa *Ni Putes Ni Soumises* se basa en la defensa de los valores republicanos. Amara, según Amorós, persigue

“romper las fronteras excluyentes que dejan a los emigrantes, que están dentro, fuera del marco cívico: su objetivo es construir una República mestizada. Para ello, entiende, por insistir una vez más, que sólo podremos pretender que nuestros valores cívicos e ilustrados son universales si somos capaces de demostrar que son universalizables” (Amorós, 2009: 286).

Amara defiende con uñas y dientes ese concepto de República mestiza, y especialmente en el discurso que presenta, ya como Secretaria de Estado para las Políticas Urbanas, ante la Comisión Veil sobre el Preámbulo de la Constitución Francesa. El objetivo de su intervención es defender la inclusión de la « paridad » y lograr convencer a los miembros de la Comisión de que rechacen el de « diversidad ». Amara prefiere el término de « igualdad » al de « diversidad », dado que si ésta se promulgase, en vez de tener una República mestiza de ciudadanos, se conseguiría una república segmentada, categorizada y balcanizada. Sobre los valores republicanos, argumenta que :

« Pour moi, la République française n’est pas qu’un mode de gouvernance. Notre République française, c’est bien plus que cela. Elle prône l’émancipation permanente pour tous et s’est donnée comme défi, la liberté et l’égalité pour tous, quelque soit les origines ethniques, sociales et religieuses. »

Continúa diciendo que aunque estos valores no se consigan aplicar en todas partes, su legitimidad y pertinencia no deben contestarse. Para Amara, estos valores son más que simples palabras o puros objetivos, son Objetivos que alcanzar al mismo tiempo que Medios de reivindicación. Para ella, todos los principios están ligados en una simbiosis que se debe consolidar porque: *« il ne pouvait y avoir d’égalité sans mixité, de mixité sans laïcité, de laïcité sans liberté »* (discurso de Fadela Amara ante la Comisión Veil, 2008).

Amara pide que las autoridades políticas se ocupen de este problema; para ella es necesaria *“una acción política enérgica y eficaz contra la guetización”* (Amorós, 2009: 301). La particularidad de *Ni Putes Ni Soumises* es que combina acción política, con una teoría y una práctica sobre el terreno. Tal y como lo describe Amorós, es admirable su capacidad de transitar desde el feminismo de urgencia, basado en las necesidades que apunta el respeto de los valores ilustrados y legitimado por esos mismos valores, hasta el movimiento social que plasma los valores ilustrados que reivindica (Amorós, 2009 : 302-303).

Podemos proseguir observando que la asociación, en cambio, prefiere utilizar el término de interculturalismo al de multiculturalismo. Para *Ni Putes Ni Soumises*, el multiculturalismo equivale a un comunitarismo donde se aceptarían derechos y prácticas culturales opresivas hacia las mujeres. De ahí el hecho de preferir el término de interculturalidad, dónde las culturas interactuarían las unas con las otras. Estas culturas

llegarían a construir valores comunes, para alcanzar la convivencia, dentro del respeto a la diversidad (De Angelis, 2008: II.A2.). Estas normas comunes serían los principios que forman los fundamentos de los derechos humanos: la igualdad, la libertad y el respeto. Para la asociación, el vector ideal para establecer estos valores, tal y como hemos podido ver en el discurso de Amara y como analizaremos con más detenimiento después, es la laicidad (De Angelis, 2008: II.A2.). Martínez Sampere considera sobre este aspecto que “*Fadela Amara expresa, analiza y valora muy bien el problema de fondo, pluralismo democrático frente a multiculturalismo comunitarista*” (2005a: 5). No obstante, la asociación tampoco utiliza el término de pluralismo democrático, sino que sigue prefiriendo el de interculturalismo.

Uno de los proyectos de la sección internacional de la asociación durante el año 2008 fue la organización del Tour Europeo sobre la Interculturalidad. Esta acción se inscribía en el Año Europeo sobre el Diálogo Intercultural (AEDI), cuyo objetivo fue “*promover y sensibilizar al diálogo intercultural [...] en el respeto y la promoción de la diversidad cultural*” (página web del AEDI) sobre diferentes temas: inmigración, cultura, trabajo, arte... El proyecto original de la asociación constaba de cinco debates repartidos en cinco capitales europeas donde hubiera sedes de comités o de asociaciones afines, en los que se abordarían las diferentes temáticas relativas a la interculturalidad, siempre desde una perspectiva de género. Los debates estarían abiertos al público, pero la asociación había elegido crear un grupo de jóvenes militantes de cada uno de los comités y de las asociaciones afines, que acudirían a cada una de las reuniones, con la idea de formarlos a los temas esenciales en torno a la interculturalidad en diferentes países europeos. Desgraciadamente, no se consiguió reunir el dinero suficiente para el proyecto, y aunque se organizaron tres charlas abiertas sobre el tema: una en Malmö (Suecia), otra en París, y otra en Madrid, no se llegó a constituir el grupo de jóvenes militantes de los barrios populares. Se constituyó un primer grupo de cinco jóvenes mientras se esperaba la confirmación de las subvenciones, y éstos viajaron a Bruselas para asistir a uno de los debates organizados por la Comisión Europea sobre el AEDI. El tema elegido para el desplazamiento fue el del diálogo interreligioso. La asociación formó entonces a los jóvenes sobre el tema de la laicidad, para preguntar a los ponentes si concebían la laicidad como un requisito fundamental para establecer un diálogo interreligioso dentro de la interculturalidad. Fue curioso analizar que la ponente que respondió a la pregunta considerara la laicidad como una religión más, y no como un mecanismo que pudiera facilitar el diálogo interreligioso. Para la ponente, era mucho más importante reforzar el valor de la ciudadanía que el de la laicidad. Ante esta respuesta, el grupo de jóvenes se dio cuenta de la dificultad de

defender ciertos valores (Informe de Actividades 2008 de NPNS). Al ver que no se conseguía la financiación, se disolvió el grupo de jóvenes.

Las tres conferencias que se mantuvieron fueron las siguientes (Informe de Actividades 2008 de NPNS). En Madrid, el tema que se trató fue bastante amplio, sobre “Mujeres e interculturalidad”, en el 10º Congreso de Mundos de Mujeres, organizado en la Universidad Complutense, al que acudieron como invitadas la Prof. Amelia Valcárcel y la eurodiputada Carmen Romero. La presidenta de NPNS, Sihem Habchi, expuso el otro gran proyecto de la sección internacional de NPNS en 2008, “Civilización de Mujeres del Mediterráneo”. Éste consiste en organizar acciones para hacer visible la red de feministas del Mediterráneo, que luchan por los mismos valores de universalismo que NPNS.

La segunda conferencia que se organizó fue en Malmö con la ayuda del comité sueco en el Forum Social Europeo. Contó con la presencia de la Presidenta del comité sueco, Amineh Kakabaveh, y de la responsable de la sección internacional de la sede de París, y tenía como título: “Cuando la religión y las tradiciones contradicen los derechos de las mujeres”. Este contenido retoma claramente toda la argumentación que hemos ido presentando sobre la necesidad de luchar contra el relativismo cultural, sobre todo frente a los crímenes de honor, contra los que lucha de manera especialmente activa el comité de NPNS en Estocolmo.

La tercera conferencia se mantuvo en París, cuando se cerró el AEDI en el Centro Pompidou. La realizó en nombre de su asociación y como madrina de NPNS, la feminista de origen iraní, Chahla Chafiq, una de las más brillantes defensoras en Francia de la interculturalidad laica. Chafiq intervino sobre los posibles mecanismos de acción que tiene la sociedad civil para respetar el interculturalismo, e insistió en el carácter imprescindible de la laicidad para que los derechos culturales no mermen los derechos fundamentales de las mujeres.

El objetivo de crear este tipo de acciones es el de defender públicamente lo que la asociación constata que es una opinión poco compartida o valorada por los poderes públicos, a nivel europeo e internacional. Se trata de proponer un modelo alternativo a la solución fácil, que sería permitir la emergencia de derechos culturales y su consabido comunitarismo, oscurantismo, y relativismo cultural. Son necesarias voces que digan que ese no es el camino adecuado, así es como percibe la asociación su rol contestatario y a contracorriente (De Angelis, 2008: II. A1.).

Si NPNS defiende un multiculturalismo ilustrado, Guerra Palmero parece compartir este punto de vista. La autora (2000) opina que, de igual modo que el feminismo ha cuestionado sus fundamentos para integrar los derechos culturales que reclama el multiculturalismo, éste « *debe dejarse criticar por el feminismo* ». Para ello, es esencial que no se rompa « *el imperativo de la solidaridad entre mujeres y el mandato de la justicia en todo el planeta. Empecemos pues a escuchar las voces de las mujeres de las otras culturas. Exijamos que sus voces no sean silenciadas* » (Guerra Palmero, 2000). Es importante no dejarse seducir por lo local para no sucumbir al comunitarismo, pero se deben escuchar las voces de las silenciadas, y especialmente de las mujeres del Tercer Mundo. Eso es precisamente lo que pretende la asociación con la construcción de un feminismo global, basado en los valores de universalismo y laicidad.

II. Ni Putes Ni Soumises defiende un feminismo universal, popular y laico

A. La defensa de un feminismo global

Neus Campillo describe perfectamente con una cuestión que plantea en uno de sus artículos la problemática de este apartado, cuando pregunta: “¿Se puede ser a la vez ciudadanas libres y mantener tradiciones culturales de sometimiento de las mujeres?” (Campillo, 2007: 56). Campillo parece responder a la pregunta mediante su uso de los calificativos; cualquier persona cabal preferiría la libertad al sometimiento, sea de la tradición, la religión o la cultura que sea. Veremos a lo largo de este apartado si se puede considerar únicamente esta respuesta.

o El debate entre feminismo occidental y feminismo global

Las opiniones sobre el debate entre feminismo occidental y feminismo global son diversas. Mary Nash (2004: 231-232) describe del siguiente modo el problema de la doble colonización de las mujeres de las sociedades colonizadas y postcoloniales, así como el cuestionamiento de la universalidad después de la descolonización.

“La mentalidad imperial imponía su subalternidad como personas colonizadas pero también lo hacían las imposiciones patriarcales de las culturas autóctonas dificultando, por partida doble, el proceso de descolonización y de liberación de las mujeres. [...] El pensamiento postcolonial y los estudios culturales y subalternos han puesto de manifiesto que los cánones universales deben repensarse y se han pronunciado de forma clara por el reconocimiento de la diversidad cultural y del valor de la heterogeneidad. Esto ha significado un reto a la hegemonía cultural establecida en el pasado colonial y la apertura de perspectivas plurales desde la diversidad global que cuestionan la recurrente aspiración a la universalidad y la dominación simbólica de la cultura euro-occidental.”

La definición de un feminismo global pasa por saber si los valores universales defendidos por el feminismo son una imposición occidental o si se pueden aplicar a todos los seres humanos de manera global, sin por ello ser acusados de etnocentrismo o de esencialismo cultural.

“La primera refutación exige eliminar cualquier asignación de privilegio a nuestra propia cultura, exige como precaución metódica poner entre paréntesis nuestras certezas y dogmas. [...] El prejuicio culturalista, por el contrario, pretende ser respetuoso con las otras culturas, de este modo, les asigna homogeneidad y fijeza y las describe como un todo bien articulado y cohesionado que habría que respetar sin cuestionar nada en absoluto, porque al no comprender sus claves estaríamos imponiendo nuestros arbitrarios puntos de vista. El relativismo cultural alude a culturas cerradas sobre si mismas y es deudor de la vieja y estática comprensión antropológica de las sociedades tradicionales» (Guerra Palmero, 2000).

Guerra Palmero (2000) añade sobre el esencialismo cultural que se trata de “*otra versión de la indiferencia y superioridad etnocéntrica que antes actuaba por activa y ahora lo hace por pasiva.*” Queda claro que aquellos que alimentan el debate entre saber si el feminismo es un invento occidental o puede ser una herramienta universal, son los mismos que reivindican que los derechos culturales deben ser elegidos por cada pueblo, obviando la existencia de derechos fundamentales, concebidos como una muestra más del imperialismo occidental. Tal y como señala Guerra Palmero (2000), “*la objeción culturalista, la que opina que las culturas son absolutamente inconmensurables, afirma que el feminismo no es un movimiento global, sino un invento occidental.*” El feminismo es percibido como un movimiento de clase media que únicamente concierne a los blancos, dado que no trata de las temáticas de la cotidianidad de las clases trabajadoras.

Siguiendo este mismo argumento de los antioccidentalistas, se puede todavía considerar, tal y como lo explica Nash, que el feminismo occidental no tiene en cuenta las demandas de las mujeres de otros países. Se entra así en un mecanismo de exclusión y rechazo respecto a las propuestas de acción y desarrollo de los feminismos no occidentales (Nash, 2004: 233). Los estudios postcoloniales “*han advertido la carga de “blancura” de las corrientes feministas occidentales que ha obstaculizado el reconocimiento de su subjetividad histórica desde la diversidad*” (Nash, 2004: 234). El principal error de las intelectuales occidentales según Mohanty no es el ser blanco, es su blancura, consistente en no reconocer la diversidad existente entre las diferentes realidades entre los países en desarrollo. Muchas de ellas denuncian una “*visión global uniformizadora*” (Leila Ahmed en Nash, 2004: 235), propia de un imperialismo cultural occidental, al más puro estilo etnocéntrico. Otra crítica que describe Nash es la “*etnización*” de las mujeres no blancas en términos raciales desde la lectura occidental:

“Se les ha considerado a menudo como seres definidos de manera inmutable y natural por su procedencia étnica, cultural o religiosa, con lo cual se les ha negado capacidad de protagonismo histórico, quedando fuera de las dinámicas sociales” (Nash, 2004: 236).

Además, muchas de ellas denuncian el hecho de tener que escoger, como lo señalaba Campillo, entre sus derechos o su cultura, sobre “*la presunción acerca de la necesidad de abandonar la cultura árabe o musulmana como única vía de emancipación femenina y de progreso social*” (Ahmed, en Nash, 2004: 237). Este error es fundamental, sobre todo porque muchas de las mujeres que tanto admiramos en Occidente, como Fátima Mernissi o Shirin Ebadi, insisten en la posibilidad de conciliar Islam, democracia e igualdad entre mujeres y

hombres. Para ellas, esa elección entre derechos y cultura no existe si se modifica la manera en la que se ejerce el poder en la actualidad.

Sin embargo, podemos también pensar que a partir de la Conferencia de la Mujer de Pekín de 1995 se puede propiamente hablar de un feminismo global. En ésta, *“las demandas de las mujeres del Tercer Mundo se hacen audibles y provocan que entre en crisis la pretensión universalizadora del feminismo occidental”* (Guerra Palmero, 2000). En esta ocasión, se pudo ver que existían luchas comunes, únicamente se diferenciaba el orden de prioridad que se daba a cada una de ellas, pero también se concedió visibilidad a los temas poco abordados por las feministas de los países desarrollados. Entre estos temas abordados por las feministas de países en desarrollo, encontramos la injusticia del sistema global y su consecuente feminización de la pobreza, las consecuencias de la degradación ambiental, la cuestión reproductiva, el militarismo, el turismo sexual o el tráfico internacional de mujeres (Guerra Palmero, 2000). Tal y como defiende Nawal Saadawi (2008),

“We as women, we need to raise our consciousness, to develop our thinking and feelings, to be more human, more aware of the connections globally and locally between gender inequality and other inequalities related to class, race, nationality, religion, colour and others [...] We need to participate actively in the international and national struggle and dialogue against war, neo-colonialism and all types of political-religious terrorism including state terrorism and masculine terrorism in the patriarchal family”.

Mohanty (en Nash, 2004: 238) considera que estos diferentes elementos aportan una nueva definición al feminismo, al que se añaden nuevas formas de opresión. Se considera que

“Desde el prisma de la solidaridad entre mujeres, se piensa que un feminismo global significa que las feministas en cada cultura deben reexaminar sus propios compromisos a la luz de las perspectivas producidas por las feministas en otras, de este modo, podremos reconocer algunos de los límites y prejuicios de nuestras propias creencias y asunciones » (Guerra Palmero, 2000).

Se pudo por lo tanto hablar de feminismo global al dar visibilidad a todas estas temáticas y al combinar diferentes perspectivas. Sin embargo, una de las principales dificultades en establecer un feminismo global reside en el discurso utilizado, ante el cual *“las mujeres de otras procedencias culturales sienten una gran extrañeza”* (Guerra Palmero, 2000 y Laurent, 2008). Como señala Guerra Palmero (2000), *“nos encontramos con grandes dificultades para establecer un diálogo genuinamente igualitario, abierto e inclusivo.”* Afortunadamente, se observa que las demandas son bastante parecidas y se centran en los mismos temas: *“poder sobrevivir, trabajar, acceder a la educación, tener control sobre su propia reproducción, tener libertad de movimientos, no sufrir violencias, etc.”* (Guerra Palmero, 2000). Guerra Palmero concluye que no existe dicha confrontación entre feminismo occidental y mujeres de otras culturas, porque se encuentran muchas reivindicaciones comunes.

Podemos citar varios ejemplos de prácticas en diferentes países en desarrollo de “*des-territorialización de los derechos humanos de las mujeres y, a su vez, y de manera paradójica, su territorialización a través de la apropiación en contextos muy diferentes*” (Maquieira, 2006: 80). En efecto, es importante comprender que abogar por un feminismo global no significa que en todos los países se tengan que utilizar los mismos medios para conseguir los principios universales defendidos. Es esencial que se adopten los recursos estimados por la población misma, previa consulta con ellos y previa aceptación de los argumentos dados. Por ello es crucial “territorializar” los derechos de las mujeres, conocer la realidad del país en el que se está, así como las diferencias entre los núcleos locales donde se quiera realizar la acción. “*De lo que se trata es de evitar tanto el síndrome de la misionera, que acaba pontificando sobre lo que no entiende, como la indiferencia del aquello no va conmigo que cultiva el prejuicio culturalista*” (Guerra Palmero, 2000). Los ejemplos de desterritorialización son numerosos: la lucha contra las mutilaciones genitales femeninas en distintos países de África (Maquieira, 2006: 80), la reforma del código de la familia marroquí (Martínez Sampere, 2009b: 22), el microcrédito en América Latina y Asia del Sur...

No sólo encontramos ejemplos de prácticas comunes sobre luchas que comparten las feministas a nivel global, sino que existen en casi todos los países, movimientos feministas o de defensa de los derechos de las mujeres que combaten las desigualdades con sus homónimos masculinos. Guerra Palmero (2000) cita a Nawal el Saadawi, a Fátima Mernissi, a Vandana Shiva, pero podemos también nombrar a Taslima Nasreen, a Shirin Ebadi, a Wangari Maathai, a Virginia Vargas, a Lydia Cacho... Éstas son algunas de las mujeres que tienen alguna cobertura internacional y defienden los derechos de las mujeres de forma global y en sus países respectivos desde sus diferentes especialidades. Pero existen también muchas personalidades locales que cada día se enfrentan a la desigualdad entre mujeres y hombres y para las que el feminismo o la igualdad, dado que en este caso es lo mismo, es mucho más que un valor occidental o global, es un principio necesario para asegurar la supervivencia. Tal y como lo recalca Laurent (2008):

« Elles sont porteuses d'une volonté de changement social qui n'est pas l'apanage de la seule femme blanche occidentale. Pour les organisations de femmes d'Afrique, d'Asie ou d'Amérique latine, l'universalité des droits des femmes n'est pas un concept calqué et l'utilisation des textes internationaux sur les droits des femmes est pour elles un véritable levier d'action pour faire pression sur leur gouvernement ».

Presionar a sus gobiernos e instituir la igualdad entre los sexos como valor hegemónico (Cobo Bedía, 2007: 74), he ahí el objetivo de esas organizaciones. Sin duda, y tal y como lo afirma

Guerra Palmero (2010), “*la perspectiva de un feminismo global se impone como necesidad frente a los actuales desafíos.*”

○ ***Ni Putes Ni Soumises, una asociación de mujeres migrantes que defiende un feminismo global***

Para *Ni Putes Ni Soumises*, como ya hemos visto, el mayor desafío es defender que todas las mujeres tengan los mismos derechos, sin importar la religión, la etnia o la cultura a la que pertenezcan. De igual modo que protegen la idea de universalidad de los derechos de las mujeres, protegen la de un feminismo global.

La asociación empezó a reivindicar muy rápidamente el término de feminismo, y a insistir sobre el hecho de que no sólo luchaban por el fin de la violencia sufrida por las mujeres de los barrios populares, dado que ésta no existía únicamente allí, sino que luchaban contra todas las violencias sufridas por todas las mujeres, en el marco nacional, pero también internacional. Este argumento se introduce en el discurso de la asociación cuando se la critica ferozmente por estigmatizar a los barrios populares, haciendo creer que son los únicos lugares del país en los que existe violencia. Martínez Sampere (2005a: 5) cita a Amara cuando explica las acusaciones que se le hicieron al crear el movimiento:

“Algunos llegaron hasta a insultarme y a denostar a algunas madrinas que tuvieron la valentía de participar en los debates. Otros me acusaron de haber pactado con el neocolonialismo, de haber traicionado a mi comunidad de origen –lo que revela sus verdaderas ideas- y de dejar malparado al Islam, reforzando así de manera perversa y descarada la asimilación Islam/islamismo.”

Asociar a los inmigrantes con su comunidad de origen, esa es una de las principales dificultades del tan elogiado modelo de integración francés. A estas críticas que se le hacen a la asociación, se puede añadir la instrumentalización y estereotipo de las mujeres originarias de la inmigración (Ouassak, 2006), el incremento de la arabofobia por la categorización del árabe como « *voleur, violeur et voileur* » (Bouteldja, 2006), la utilización política de la asociación por parte de la derecha francesa, la adoración del feminismo blanco y occidental, y otras más que prefiero obviar por su inconsistencia. *Ni Putes Ni Soumises* es un movimiento que ha generado muchísima polémica en Francia, que ha sido tan criticado como alabado, pero es evidente que a nadie deja indiferente. Personalmente, no comparto ninguna de las críticas expuestas anteriormente sobre la legitimidad del mensaje de la asociación, porque creo que el que denuncie una realidad determinada como el sexismo existente en los barrios populares, no lo hace por racismo o para estereotipar, sino únicamente para romper el silencio que lo rodea.

En cualquier caso, la mejor respuesta desde mi punto de vista a la crítica sobre el estereotipo de los barrios periféricos y de sus habitantes es la defensa de la universalidad de los derechos de las mujeres. Sin embargo, a nivel internacional, el argumento del universalismo de la asociación y la lucha contra todas las violencias sufridas por las mujeres a nivel global es muy difícil de compatibilizar para denunciar argumentos y realidades concretas. La estructura internacional de la asociación no está lo suficientemente desarrollada hoy en día como para aportar datos concretos en los informes presentados a las diferentes autoridades, para poder describir una realidad que no sea la de los barrios populares en los que existen comités. De Angelis (2008: I.A1.) cuenta cómo en la redacción de los informes para los comités de Derechos Humanos de Naciones Unidas, la presidenta de la asociación, Sihem Habchi, insistía en la necesidad de no transmitir una imagen de “asociación defensora de los derechos de las inmigrantes”. Se entiende el argumento de la Presidenta como una voluntad de no ser clasificada como una asociación de menor peso, pero actualmente es la única realidad que la asociación puede denunciar, puesto que es la única en la que trabaja a diario. La Presidenta de NPNS consideraba entonces que el caso de la situación de la mujer inmigrante o de origen inmigrante se tenía que poner como el ejemplo de la situación más precaria, para simbolizar un combate que nos concierne a todos (De Angelis, 2008: I.A1.).

Aunque en la realidad no se pueda aplicar todavía por no tener una estructura suficientemente desarrollada a nivel internacional, la asociación sí que persigue teóricamente los valores propios del feminismo global. Ello lo hace a través del lobbying en las instancias supranacionales del que hablábamos en anteriores apartados, pero pasa sobre todo por asociarse con otras redes y otros movimientos feministas que compartan su mismo punto de vista. Como hemos podido detallar en la introducción, una de las misiones de la sección internacional es ocuparse de la red de contactos internacionales. Es muy difícil contabilizar los contactos que conforman esa red, porque se trata de gente muy dispar. Aunque NPNS no tiene una estructura muy importante a nivel internacional, su archivo cuenta con contactos en casi todos los países del mundo. Éstos pueden ser personas individuales afines a las ideas de la asociación, miembros de asociaciones, partidos o sindicatos, expertos en algún tema ligado a la asociación...

El Movimiento *Ni Putes Ni Soumises* tiene como propósito crear comités a nivel internacional entre aquellas personas afines a las ideas del Movimiento, siguiendo la lógica que explica Pierre Efratas, miembro fundador del Comité de Bruselas, que considera sobre la creación de comités NPNS en Europa que: « *Si le mouvement NPNS est né dans les banlieues françaises, il intéresse l'ensemble de la cité européenne. L'obscurantisme, le machisme, la*

régression, c'est un peu comme le nuage de Tchernobyl : ça ne s'arrête pas à une frontière » (en el Informe de Actividades 2007 de NPNS). Cuando leemos la sección internacional del informe de actividades 2007 de NPNS y llegamos al apartado sobre los testimonios vemos que todos los comités europeos denuncian el relativismo cultural, mostrando así la necesidad de internacionalizar el combate de la asociación. Parece que la presidenta del Comité de Costa de Marfil considera también que no hay diferencia en el combate que llevan a cabo los diferentes comités, dado que todos tienen las mismas ganas de conseguir resultados. Añade que las mujeres del Sur están tan determinadas y motivadas como sus hermanas del Norte (entrevista a A.Blé, julio de 2010).

Los comités firman la Carta y los Estatutos del Movimiento y se crean como asociaciones independientes, sobre todo en materia de reclutamiento, de búsqueda de financiación, de seguimiento administrativo y de elección de socios locales, tal y como lo explica el Informe de actividades de 2008 del comité belga. Tienen como obligaciones seguir los objetivos del Movimiento, presentar un informe de actividades anual en el curso de una Asamblea General, a la que puede asistir la Presidenta de NPNS, y participar en las Universidades anuales del Movimiento. La sección internacional se ocupa de seguir a los comités ya existentes, de acompañar a los nuevos comités en la creación y el desarrollo de las primeras acciones, así como de difundir en la página web central (www.niputesnisoumises.com) las actividades locales que los comités transmiten. De hecho, el objetivo de la creación de la nueva página web de NPNS en 2009 era que todos los comités dirigieran sus respectivas páginas web a la página central, en la que dispondrían de una página donde poder subir sus diferentes eventos y otras informaciones. Por ejemplo, el comité de Bruselas modificaría la página www.niputesnisoumises.com/bruxelles. Se conseguiría así crear una imagen de unidad y cohesión entre los diferentes comités. Por ahora, ese objetivo no se ha alcanzado. En septiembre de 2009, existían seis comités: en Estocolmo, Bruselas, Ginebra, Barcelona, Kinshasa y Abidján. Dos de ellos, Ginebra y Barcelona estaban casi inactivos. Otros dos comités estaban en proceso de creación: en Rabat y en Valencia. Es especialmente complicada la tarea de acompañamiento de los nuevos comités, porque muchas veces necesitan un dinero inicial para empezar a trabajar del que la sección internacional no dispone, y son raros los casos en los que el personal del propio comité está formado para buscar subvenciones de forma independiente.

Un ejemplo de colaboración con los comités puede ser el intercambio de jóvenes que se realizó durante el verano de 2009 entre jóvenes suecos y franceses sobre los diferentes temas que trata la asociación. Durante una semana, un grupo mixto de treinta jóvenes

estuvieron conviviendo y debatiendo sobre la laicidad, la igualdad entre mujeres y hombres, la integración de minorías, el respeto entre chicos y chicas, la ciudadanía europea... Se pudieron resaltar las diferentes concepciones de integración que hemos visto, la incompreensión que suscita la laicidad entre los suecos, y otros temas interesantes. Éste era el primer proyecto que se conseguía llevar a cabo desde la creación de los comités internacionales entre la sección internacional y un comité internacional.

Quería además abordar de forma específica la creación del comité de NPNS en Rabat. En diciembre de 2008 y después de unas declaraciones de la presidenta del comité de Niza a la prensa marroquí, en las que anunciaba la posibilidad de que la asociación creara alguna filial en los países magrebíes, el Ministerio del Interior marroquí manifestó públicamente su rechazo a esa posibilidad, incluso antes de que la asociación hubiera realizado cualquier demanda formal. Esta “prohibición por anticipación” como la denomina Belayachi (2009), se realizó porque, según el Ministerio, la manera de proceder de la asociación no corresponde con el tratamiento de los derechos de las mujeres en Marruecos. Esta decisión fue inmediatamente contestada por NPNS, pero también por otras asociaciones marroquíes, como la Asociación Democrática de las Mujeres de Marruecos o la Liga Democrática por los Derechos de las Mujeres, denunciando un abuso de poder que cuestiona derechos fundamentales establecidos en la Constitución marroquí. También se explicó que este rechazo formaba parte de una maniobra política para no dar todavía más argumentos a los islamistas marroquíes, que cada vez ganan más terreno en Marruecos.

No se puede comprender la magnitud de la creación de un comité NPNS en un país árabe, sin entender el impacto que posee Ni Putas Ni Soumisas en los países magrebíes. Como hemos visto, los miembros de la cúpula directiva de la asociación son de origen magrebí, y no suelen ser vistos con buenos ojos por los magrebíes o por la población de origen magrebí. Muchos los acusan de blasfemia, de traición, de estigmatización... De hecho, pesa sobre la asociación y sobre Fadela Amara una *fatwa* condenándola a muerte por blasfemia. Esa es una de las principales razones por las que el comité NPNS en Rabat está todavía en proceso de creación, mientras que el comité en Kinshasa, por ejemplo, fue un proceso más rápido. El principal deseo de NPNS es defender unos valores universales desde un feminismo global, pero siempre respetando las necesidades locales. NPNS entendió que hacía falta un tiempo de polémica antes de crear la asociación en Marruecos, de ahí el armar tanto revuelo entre enero y febrero de 2009. La asociación decidió patrocinar durante unas semanas a dos chicas de la escuela francesa de Polytechnique que participaban en el “Rally des 4L” por todo Marruecos, para llevar hasta Marrakech material escolar. La estrategia consistió en que ese coche, con los

logos de la asociación, atravesara todo el país, y a su llegada a Marrakech, la presidenta de NPNS aprovechara para presentar ante la prensa el interés de la asociación por la situación marroquí y todos las personas afines a la asociación que podrían encargarse de crear una antena local. La estrategia de creación de nuevos comités es, como vemos, estudiada con mucha precisión, pero entra completamente dentro de la idea de un feminismo global.

La red de contactos internacionales se compone también de asociaciones afines. NPNS tenía hasta el año 2007 dos convenios con dos asociaciones bastante distintas: la asociación italiana *Ossigeno* de la que ya hemos hablado y que reivindica “la igualdad, la laicidad y la pluralidad”, un lema muy parecido al de NPNS. La otra asociación con convenio se ubica en Rabat: el Comité de ayuda a la escolarización de chicas rurales (CSSF), tiene como principal acción construir internados para chicas que viven lejos de escuelas y becarlas para que puedan continuar estudiando (De Angelis, 2008: I.B1.). Durante 2008 y 2009, la sección internacional mantuvo contactos con diferentes estructuras en países del mundo tan distintos como Canadá (“GCC la Violence!”), Estados Unidos (“Woman’s Initiative”), Chile (“Feministas tramando”), Guinea (“Espoirs et Combats de Femmes”), Alemania (“Hatun und Can”), Italia (“Filo di Perle”), Siria (“Liga para los Derechos de la Mujer”), y muchos otros. En el viaje que realizaron tres miembros de la asociación a Kenya para asistir al Fórum Social Mundial de 2007, la asociación consiguió entrar en contacto con otras muchas asociaciones, empapándose así de los diferentes combates que persigue el feminismo global. Tal y como se afirma en el Informe de Actividades de la asociación de ese año « *les dialogues féministes internationaux sont un espace d’inspiration, de stratégie et d’interaction* ».

Ejemplos de acciones con esas asociaciones afines podrían ser los siguientes. En el caso de Pakistán, NPNS apoyó en 2007 a la asociación Francia-Cachemira y a una de sus madrinas Nilofar Bakhtiar, antigua Ministra de Turismo de ese país, y a la que condenaron con una *fatwa* cuando se lanzó en paracaídas abrazada a un hombre para recoger dinero para la asociación, destinado a los huérfanos después del terremoto de 2005. La presidenta de *Ni Putes Ni Soumises*, en señal de apoyo a Nilofar Bakhtiar y de protesta por su *fatwa*, se lanzó también en paracaídas y aprovechó la ocasión para conocer la realidad de ese país e inaugurar una escuela para niñas (Informe de actividades 2007 de NPNS).

Otra acción importante a nivel de las asociaciones afines al movimiento fue la campaña sobre la República Democrática del Congo (RDC) durante 2008 y 2009. Durante esa época, la RDC era un país en conflicto, situado sobre todo al este del territorio, el Kivu, donde las mujeres fueron cruelmente utilizadas como armas de guerra, mutiladas, violadas y

esclavizadas sexualmente sin ningún tipo de miramiento. Tal y como lo explica Michel Pombia, Secretario General del comité NPNS en RDC (entrevista a M. Pombia, 2010):

« Dès 1996, à l'Est du territoire congolais, le viol est utilisé comme une arme de guerre, les militaires violant systématiquement les femmes trouvées dans les territoires conquis, avec une réelle volonté d'humilier les vaincus. Entre-temps, les autorités ne sanctionnent même pas les auteurs de ces crimes. Ce phénomène va se banaliser et s'étendre sur toute l'étendue du territoire congolais sous d'autres formes. »

NPNS dedicó a este país, en el que creó después un comité, la Semana de la Solidaridad Internacional en 2008, organizando una exposición en colaboración con las asociaciones Lysistrata y Karibou, sobre la vida cotidiana en un país en conflicto, a la que se invitaron a jóvenes de las escuelas vecinas de la sede de la asociación. Se llevó a cabo también una conferencia en la que se intentó reunir a los diferentes actores asociativos que tenían cualquier tipo de acción por los derechos de las mujeres en RDC (Informe de actividades 2008 de NPNS). Después de esa conferencia, la sección internacional de NPNS intentó reunir en un mismo colectivo a estas diferentes asociaciones, tanto de la diáspora congoleña como asociaciones internacionales de la talla de Amnistía Internacional o de V-Day, con el objetivo de realizar una acción conjunta en la que se recogería dinero para las víctimas del conflicto en el Kivu. Se concebía desde la sección internacional que NPNS sería la intermediaria ideal entre asociaciones de barrio que colaboraban a modesta escala y asociaciones internacionales, consiguiendo poner de acuerdo a todos con un mismo proyecto. Éste murió por la dificultad de poner a todos de acuerdo, de gestionar las diferentes personalidades y ambiciones de un grupo tan numeroso en el que había casi diez asociaciones distintas, y sobre todo por la falta de financiación. Esta acción podría ser el ejemplo típico de iniciativa ilustradora del feminismo global.

Un último ejemplo de colaboración con asociaciones afines era el dispositivo “Vacaciones ciudadanas”, al cual se asoció la sección internacional de NPNS, después de haber sido gestionado desde 1998 por una asociación muy cercana a NPNS, la *Fédération Nationale des Maisons des Potes*. En 2007, un grupo mixto de jóvenes militantes de NPNS partió a Dakar, con la colaboración con la asociación senegalesa *SOS Banlieue*, para construir una escuela de niñas, incitándoles así a descubrir una realidad distinta y a contribuir a la educación femenina en un país en el que el analfabetismo femenino es muy elevado. Este viaje se aprovechó también para intercambiar experiencias y opiniones con las asociaciones de defensa de los derechos de las mujeres de Senegal, como AWA que trabaja con prostitutas, o APPY que promueve el protagonismo de las mujeres en África.

La red de contactos cuenta también con expertas internacionales afines a la asociación. Ellas fueron las primeras en incluir una perspectiva internacional gracias a su asistencia a las Universidades anuales del Movimiento. Éstas se celebran en otoño, entre octubre y diciembre de cada año, durante un fin de semana largo. Se componen de por lo menos dos debates principales, uno sobre una temática nacional y otro sobre una temática internacional. Hasta el año 2009, estaban reservadas a los militantes de la asociación, como un momento de formación continua y de debate interno entre los miembros. En 2009, la dirección decidió organizar las Universidades en una de las escuelas más prestigiosas de París, el Instituto de Estudios Políticos, abriendo así los debates al público. Entre las expertas internacionales que han acudido como ponentes a las Universidades entre 2003 y 2010 podemos contar a Nawal Saadawi, a Taslima Nasreen, a Nilofar Bakhtiar, a Carmen Romero, a Wafa Sultan, a Virginia Vargas, y otras muchas. Aunque muchas de estas mujeres no defienden completamente la perspectiva de la asociación y que la asociación no comparte totalmente todos sus puntos de vista, todas están de acuerdo en la necesidad de promover un feminismo global en el que se debatan sobre los diferentes temas que afectan a la universalidad de los derechos de las mujeres, para que cada una de ellas aporte su punto de vista particular. No obstante, es evidente que hay fronteras que no se deben cruzar. Por ejemplo, la asociación no invitaría nunca a una organización que apoyara el uso del velo (De Angelis, 2008: I.B1.). El tema del velo, y ahora del burka, son para NPNS cuestiones sobre las que no se tiene que transigir para transmitir el mensaje de laicidad.

Por poner un ejemplo práctico sobre la colaboración de NPNS con expertas internacionales de la talla de Nawal Saadawi, para la Universidad de 2008, ésta redactó un artículo que se publicó más adelante dentro del proyecto “Civilización de Mujeres del Mediterráneo”. Este artículo tenía como título ¿Cómo podemos las mujeres tener un rol efectivo en la creación de una civilización mejor, tanto a nivel global, como local en nuestra región, nuestros países, en nuestras pequeñas comunidades y familias?²⁰. Con este tema, la asociación contribuye a uno de los temas que habíamos visto anteriormente como únicamente analizado por feministas en países en desarrollo. NPNS busca reapropiarse estas temáticas dentro de su perspectiva de feminismo global, y aunque sea una asociación con sede en un país desarrollado, está dirigida, formada y apoyada por personas que pertenecen tanto al Norte como al Sur.

²⁰ El título exacto del artículo en la versión original inglesa es: How can we women play an effective role to create a better civilization globally, and locally in our region, in our countries, in our small communities and families?

La idea es conseguir que la unión haga la fuerza (De Angelis, 2008: I.B1.), que el feminismo se convierta en una lucha unida, tal y como se repite hasta la saciedad en los diferentes artículos de la asociación. Tal y como afirma Nawal Saadawi (2008):

“To fight for the liberation of women and oppressed classes we should unite forces globally and locally and regionally. [...] We need to unite as women and make ourselves more visible, more outspoken, more aware of our rights and the rights of other oppressed groups locally, globally and in our region”.

Si para conseguir llegar a todas partes defendiendo unos mismos valores es necesario cambiar de lenguaje, la asociación está dispuesta a hacer algunas concesiones para exportar su mensaje. Por ejemplo, en principio, todos los comités de *Ni Putes Ni Soumises* deben conservar ese nombre, con todas las dificultades y la provocación que eso puede conllevar. El Secretario general del Comité de RDC afirma que una de las razones por las que decidió fundar un comité fue precisamente la provocación que suponía el nombre, y la manera en que éste se utilizaría en un continente africano más tradicionalista para romper tabúes (entrevista a Michel Pombia, 2010). Sin embargo, cuando en enero y febrero de 2009 hubo tanto escándalo ante la inminente creación de un comité de NPNS en Marruecos, uno de los principales debates era saber si la asociación iba a mantener ese mismo nombre o no. La Presidenta de la asociación Solidaridad Femenina, Aicha Chenna, pero también la Presidenta de la Liga Democrática de los Derechos de las Mujeres en Marruecos, Fouzia Assouli, una de las defensoras de su instalación, estimaba que NPNS podría ser mejor aceptada dentro del país si cambiase su nombre por una denominación menos provocadora (en Belayachi, 2009). Hubo muchas discrepancias en torno a ese tema dentro de la asociación, pero se acabó por concluir que era más importante existir en el país bajo un nombre distinto, que no existir por la terquedad de querer conservar un nombre que causara demasiados problemas. Una de las soluciones que se encontró fue la de poner como nombre a los comités en esos países los de mujeres símbolos de la lucha que se quería defender en ese país. En el caso de Marruecos, por ejemplo, la asociación hubiera querido poner el nombre de Shahrazad Belayni, una joven franco-marroquí, antigua vicepresidenta de la asociación, quemada viva por su novio cuando se negó a casarse con él.

Al igual que se adapta el lenguaje al contexto, se seleccionan las prioridades de acción de cada comité según las necesidades de cada país (De Angelis, 2008: II.B2.). El comité de Barcelona decidió dedicarse a las víctimas de violencia de género, el comité de Estocolmo se centró en las víctimas de crímenes de honor, el belga y el congoleño en la prevención de la violencia entre los jóvenes.

« Puis, il y a l'intérêt particulier porté par NPNS à la jeunesse. C'était nouveau en RDC, où la plupart des combats féministes le sont en faveur des femmes d'un certain âge. NPNS au Congo véhicule un

message simple : le vivre ensemble. L'objectif est donc de faire comprendre aux garçons qu'ils sont fait pour vivre harmonieusement avec les filles. Cela nécessite bien entendu un respect mutuel » (entrevista a M.Pombia, 2010).

Todas estas temáticas entran dentro de los objetivos del Movimiento *Ni Putes Ni Soumises*, siendo así posibles llevarlas a cabo por los comités. Los miembros de los comités europeos residen todos en sus respectivos países y conocen perfectamente la realidad a la que se enfrentan. Por ejemplo, M. Pombia explica en una entrevista que en un país como la RDC donde hasta hace diez años las mujeres sufrían la poligamia, es difícil comenzar reivindicando la universalidad de los derechos de las mujeres, dado que está muy convencida de su inferioridad natural. “*Là encore, il fallait aller doucement* » (entrevista a M. Pombia, 2010). Una herramienta que los tres comités europeos más activos y veteranos: Barcelona, Bruselas y Estocolmo utilizaron masivamente, fue la Guía del Respeto. En efecto, esta Guía fue concebida en 2005 por París para los jóvenes, con el fin de que éstos tuvieran unas primeras nociones de sexualidad, comprendieran la violencia y la necesidad del respeto entre chicas y chicos. Tiene un formato pequeño muy práctico y se vendió en las tiendas Fnac en Francia por apenas un euro. Los tres comités europeos tradujeron y/o adaptaron la Guía del Respeto a sus propios países, convirtiéndola en una herramienta esencial en sus tareas de prevención de la violencia de género entre los jóvenes.

De igual modo, muchas asociaciones afines, como el CSSF en Marruecos, defienden una misma visión sobre la emancipación de las mujeres, aunque no utilicen los términos de laicidad o de mestizaje (De Angelis, 2008: I.B3.). Una religión demasiado tradicionalista se puede interpretar como opresiva aunque no se emplee la palabra “laicidad” para denunciarla, por ejemplo. A mi parecer, la estrategia internacional de la asociación, sobre todo en lo que respecta a los comités internacionales implantados en países en desarrollo, es defender por etapas la emancipación de la mujer, llegando progresivamente a reivindicar los tres pilares de la asociación, cuando los propios militantes locales lo estimen correcto y apropiado.

- ***Ni Putes Ni Soumises*, un feminismo global, pero sobre todo popular y de urgencia**

Otro aspecto en el que *Ni Putes Ni Soumises* parece reforzar su defensa de un feminismo global es su lucha por un feminismo popular y de urgencia. La asociación parte de una base muy concreta: la violencia y la discriminación sufridas por las mujeres de los barrios populares franceses. Basándose en el argumento de que el patriarcado es transcultural, extrapolan este mensaje de opresión de las mujeres al mundo entero, y subrayan la necesidad

de actuar con urgencia ante tal desigualdad. *Ni Putes Ni Soumises* es un movimiento de acción, cuyo principal objetivo es hacer desaparecer urgentemente la violencia de género. Otra cuestión es saber si sus comités conocen suficientemente el terreno de cada uno de los países en los que se instala, y si tal vez sería mejor ayudar directamente a asociaciones locales y no crear otras que se dirijan desde el extranjero (en Belayachi, 2009). Personalmente, considero que los comités internacionales no se deben considerar importaciones extranjeras. Se componen únicamente de personas que poseen la nacionalidad del país en el que se instalan, o como mucho la binacionalidad. Con esto quiero decir que son personas que conocen la realidad local y las necesidades más urgentes, respondiendo de la manera más adecuada a la lucha contra la violencia de género. Aunque, como hemos dicho al principio, la estrategia internacional se elabora desde París, la sección internacional no tiene ninguna influencia sobre las acciones de los comités internacionales. Estos deben respetar unas líneas generales, y la sección internacional apenas está allí para recopilar sus diferentes actividades y aconsejar o ayudar a los comités cuando éstos lo necesiten.

Además, defiende un feminismo popular, distinto de su imagen tradicional de movimiento elitista blanco y de clase media. « *Tout l'enjeu est maintenant de continuer à investir le terrain des luttes féministes et de ne pas retomber dans le travers initial des petits rassemblements réservés aux femmes issues de classes aisées* » (Amara, 2004 : 121). *Ni Putes Ni Soumises* es, como lo hemos visto, una asociación nacida de la voluntad de un grupo de mujeres de los barrios populares franceses, mayoritariamente de origen magrebí y de religión musulmana. La asociación adoptó rápidamente el término de “movimiento feminista” dentro de su vocabulario, aunque en sus primeros estatutos se reivindica sobre todo como una asociación que lucha contra la violencia ejercida contra las mujeres y contra todo tipo de discriminación, entre la que incluían el sexismo, sin que aparezca el apelativo “feminista”. Es importante señalar sobre este punto que la asociación considera que en Francia el movimiento feminista es un movimiento pasado de moda, que necesita una renovación urgente, dado que está reservado a mujeres entradas en años, pertenecientes a la clase media y mayoritariamente blancas. Hay también algunas perspectivas de ese sector más tradicional que molestan a NPNS, especialmente su concepción de la mujer como víctima y de la denominada guerra entre los sexos (Amara, 2004: 121). También es verdad que las asociaciones feministas “tradicionales” acogieron con bastante escepticismo el surgimiento de este movimiento mestizo, mixto y compuesto mayoritariamente por jóvenes. Todo ello unido al éxito mediático que provoca, terminó más bien por transformar las relaciones de NPNS con el “feminismo tradicional” en tensiones permanentes, sin llegar a distinguir muy bien si el problema son los

temas defendidos por NPNS, si es su manera de trabajar, o si es un conflicto entre personas. Personalmente, considero que esta situación tan tensionada no tiene sentido hoy en día ante la cantidad de asuntos que quedan por solucionar para alcanzar la igualdad a nivel nacional, y sobre todo a nivel internacional.

En cualquier caso, la asociación defiende un feminismo popular que no se limite a la clase media, sino que incluya a los habitantes de los barrios populares a los que se dirige. Amara (2004: 113) escribe que:

« Dans les cités, quand on parle de féminisme, de lutte des femmes, toutes les filles éclatent de rire. Ces références n'ont aucun sens pour elles parce que les acquis de ces luttes se sont arrêtés aux frontières de la cité. La possibilité de choisir sa sexualité, le droit à la contraception, à l'avortement ne sont « pas pour elles » : l'accès à ces droits leur est nié. »

Si seguimos con este argumento, nos damos cuenta de que la asociación, cuando defiende un feminismo popular, se ampara en el universalismo francés que defiende. Éste puede tener dos sentidos, como aplicable a « todo el mundo » o « en todas partes ». El primer sentido, como lo señala De Angelis (2008: I.C1.), es la base fundamental del modelo republicano, en la ley encarna la voluntad general y el bien común. Por eso mismo la asociación quiere que el feminismo llegue a todo el mundo. Pero también quiere aplicar el sentido de « en todas partes ». Francia se congratula de ser el « país de los derechos del Hombre » (que no de los derechos humanos, según la etimología francesa) y por ello defiende posiciones que pueden servir de modelo a otros países (De Angelis, 2008: I.C1.). De igual modo que Francia intenta así extender « a todas partes » su particular universalismo de los derechos « del Hombre », NPNS crea comités en diferentes países del mundo para desarrollar su universalismo de los derechos de las mujeres.

○ **Romper la división entre Oriente y Occidente**

Una de las principales fuerzas de *Ni Putes Ni Soumises* es mostrar que aunque el problema del relativismo cultural afecta a todas las regiones del mundo, parece que sobre todo concierne a los países desarrollados. Se puede creer que como supuestos países civilizados, “este tipo de cosas nunca suceden”, ya que las mujeres viven supuestamente en pie de igualdad con los hombres. Si bien es verdad que no todas las mujeres se encuentran sometidas a este régimen patriarcal y que no se deben hacer generalizaciones fáciles, muchas mujeres hoy en día no tienen la posibilidad de escoger un camino diferente. Esta situación ocurre, y cada día más, en los países desarrollados, donde gran parte de la población inmigrante y de

origen inmigrante relaciona sus problemas de integración con el racismo de los occidentales hacia el resto de la población. Se vive por lo tanto de forma pasional la división entre lo occidental y lo no-occidental a lo largo de la integración en el país de acogida, llegando a creer y a aplicar los argumentos y principios de los relativistas culturales. Las principales víctimas de este conflicto son, sin lugar a dudas, las mujeres, atormentadas con crímenes de honor, violaciones en grupo o presiones psicológicas si no obedecen las leyes de su comunidad o barrio. Asistimos así al resurgir del relativismo cultural en Occidente en el cual los derechos de las mujeres son una parte decisiva de un conflicto entre culturas, que atraviesa la totalidad de las relaciones de la división de la falacia que supone la división entre Occidente y Oriente.

En mi opinión, una primera pista de reflexión sería jugar con la división entre Oriente y Occidente, cuestionar la definición de etnocentrismo y de universalidad. Desde mi punto de vista, los derechos humanos son valores defendidos y perseguidos por toda la Humanidad, ya sea en Sudán, en China, en Estados Unidos o en Bolivia. El etnocentrismo se centraría precisamente en pensar que los valores universales son occidentales y no globales, puesto que seríamos los occidentales los únicos en poder llevarlos a buen puerto.

Sobre el cuestionamiento de la división entre Oriente y Occidente, Sen señala que la:

“fijación con Occidente, o con el supuesto Occidente, radica en la historia del colonialismo. A lo largo de los últimos siglos, el imperialismo occidental no sólo socavó la independencia política de los países gobernados o dominados por las potencias coloniales, sino que generó una obsesión con Occidente, que se manifestaba de diversas maneras: desde una imitación poco original, hasta una decidida hostilidad. La dialéctica de la mente colonizada incluye tanto admiración como encono.” (Sen, 2007: 121).

Al mismo tiempo, no únicamente se debe considerar el antioccidentalismo como una reacción al maltrato del colonialismo, sino también incluir «*la asimetría económica y política impuesta por las autoridades imperiales*» (Sen, 2007: 122).

El valor por excelencia que se considera una imposición occidental es sin lugar a dudas la democracia. Mernissi (1992: 26) considera que :

“Puesto que Occidente teje nuestro miedo como una araña su tela (...) Oriente experimenta entonces un intenso terror, no porque Occidente sea diferente, sino porque refleja y exhibe el corazón de esa parte de sí mismo que trata de esconderse y enterrar: la responsabilidad individual”.

Sen plantea que esta concepción ha sido acrecentada después de la invasión de Irak por Estados Unidos (Sen, 2007: 81):

“plantear la cuestión de la imposición de la democracia en Irak, implica la creencia de que la democracia pertenece a Occidente, es decir que se trata de una idea esencialmente “occidental” que se ha originado y ha florecido sólo en Occidente, lo cual es una forma completamente engañosa de interpretar la historia y las posibilidades contemporáneas de la democracia” (Sen, 2007: 81).

Sen explica en el caso de la democracia que, aunque es evidente que ha recibido muchas influencias europeas y occidentales, esta idea se originó en la antigua Grecia, que estaba ella misma influenciada por las distintas civilizaciones orientales contiguas (Sen, 2007: 82-83). De igual modo que ocurre con la democracia, muchos valores considerados occidentales son realmente producto de distintas mezclas civilizatorias. La historia está hecha de interrelaciones en las que se basa el concepto de cultura como un proceso viviente en constante evolución. Lo mismo sucede con el término del “feminismo”. Al tildar de occidentalismo el combate por los derechos de las mujeres, los defensores del patriarcado cubren “*de oprobio una serie de reivindicaciones completamente autóctonas*” (Bessis, 2002: 307-308). “*La igualdad que exigen, dicen los partidarios del Islam despótico y califal, es una idea extranjera, importada. Son unas traidoras, unas aliadas de Occidente y de sus filósofos*” (Mernissi, 1992: 215).

Existen autores que son algo más escépticos que Sen. Bessis, por ejemplo, denuncia que los occidentales “*han consentido la ampliación del territorio sin por ello abolir las fronteras*” (Bessis, 2002: 230). En pocas palabras, cuando conviene a Occidente, los valores son universales y cuando prefieren subrayar la occidentalidad, se subraya la occidentalidad. Para Bessis, la culpa de todo el embrollo recae en Occidente, porque “*a lo largo de los últimos siglos no ha dejado de instrumentalizar el universalismo en función de sus certezas y de sus intereses*” (Bessis, 2002: 309). Bessis denuncia así pensamientos como el de Sartori, que no duda en afirmar que la civilización occidental es superior (en Catalá i Bas, 2002: 173).

También es importante pensar que el antioccidentalismo no es únicamente una vía de un sentido. Occidente también tiene miedo de Oriente, y especialmente de una religión, el Islam. Combatir la opresión que significa que las mujeres tengan obligatoriamente que llevar el velo es una reacción a mi parecer justificada, pero no debe ser utilizada con argumentos islamófobos o arabófobos. Y sobre todo, Occidente debe dejar de obsesionarse por la mujer velada: “*las mujeres ya no están ni recluidas en harenes, ni veladas, ni silenciosas*” (Mernissi, 1992: 216). El verdadero problema que apunta Mernissi es la mujer que reclama sus derechos individuales:

“Su preocupación es la mujer que goza y ejerce todos los privilegios visibles de la modernidad: cabeza descubierta y cabellos al viento, automóvil y bolso con documentos de identidad, y sobre todo, pasaporte personal. La mujer que molesta es la que no se contenta con figurar en el registro familiar o permitir que su marido vote por ella; es la que ganó legítimamente el acceso a la universidad. Ella es el blanco de los integristas, desde los más principescos hasta los más populares” (Mernissi, 1992: 216).

Muchas pensadoras orientales han intentado conciliar la imagen del Islam con los valores universales de los que venimos hablando. Han intentado así ir en contra del choque de

civilizaciones que instauró Huntington, según el cual “*las perspectivas democráticas de las repúblicas musulmanas no son nada prometedoras*” (en Catalá i Bas, 2002: 173). Shirin Ebadi (2007, 218-219), por ejemplo, describe la práctica del *ijtihad*,

“como una tradición de interpretación intelectual e innovación conocida como ijtihad, practicada por juristas y clérigos a lo largo de los siglos para debatir el significado de las enseñanzas coránicas, así como su aplicación a ideas y a situaciones modernas”.

Esta interpretación del Islam aporta flexibilidad a la ley coránica, interpretándola, tanto desde un punto de vista regresivo, como progresivo. El problema no es por lo tanto el Islam, sino la interpretación opresiva que se hace de ella desde un poder autoritario. Tal y como lo afirma Martínez Sampere (2009a: 8-9):

“Nawal el Saadawi, Fátima Mernissi y Shirin Ebadi todas ellas defienden la educación en valores democráticos y niegan que el Islam sea incompatible con la democracia. Sí lo es la interpretación patriarcal de la misma que se ha impuesto en los países donde la mayoría de la población es de religión musulmana, que subordina las féminas a los varones. En concreto, Fátima Mernissi quiere que se enseñe en las escuelas el humanismo laico, como se hace en los países europeos, para formar a las niñas y a los niños en los valores democráticos de ciudadanía compartida¹⁰. Por eso en los países no democráticos donde la mayoría de la población es de religión musulmana hay tensiones muy fuertes entre quienes quieren la democracia y quienes defienden las dictaduras usando políticamente la religión.”

Para muchas pensadoras orientales, será desde el Islam desde donde se conseguirá transformar la realidad de las mujeres: “*la palabra escrita es la herramienta más poderosa de la que disponemos para protegernos*”, tal y como afirma Ebadi (2007: 237). Sin embargo, también podemos pensar, como defiende Saadawi, que la palabra escrita no es la religión, sino el hecho de adquirir una notabilidad convirtiéndose en escritoras. Saadawi considera que “*la palabra escrita se convirtió en mi acto de rebelión contra la injusticia ejercida en el nombre de la religión, la moral o el amor*” (2003: 340).

Ni Putes Ni Soumises parece querer aportar su granito de arena a esta desaparición de la frontera entre Oriente y Occidente, o por lo menos de los estereotipos y valores asociados a cada uno de ellos. Mediante el proyecto internacional de “Civilización de mujeres del Mediterráneo”, el objetivo era aumentar los lazos existentes entre las organizaciones defensoras de las mujeres de los dos lados del Mar y visibilizar su acción mediante diferentes conferencias, publicaciones y reivindicaciones diversas. Uno de los aspectos que se consiguió dentro de este proyecto fue la publicación conjunta entre *Ni Putes Ni Soumises* y la asociación Filo di Perle de una revista que recogiera en las diferentes lenguas del Mediterráneo, los puntos de vista de pensadoras occidentales y orientales sobre la cuestión de los derechos de las mujeres. Es muy interesante analizar la posición de NPNS mediante el editorial publicado por su Presidenta en dicha revista, y que reproduzco íntegramente en los apéndices al final de la memoria. Sihem Habchi explica el proyecto de “Civilización de mujeres” como una

reacción ante la creación de la Unión por el Mediterráneo en julio de 2008 y la necesidad de incluir la situación de las mujeres dentro de los debates de esta nueva arena política. Esta red sería una respuesta al creciente relativismo cultural de los países del Mediterráneo. De igual modo, Habchi critica las teorías del choque de civilizaciones de Huntington, diciendo que “*le fameux choc des civilisations ne reflète que les murs que certains ont voulu ériger*”. Termina retomando los diferentes valores que ya hemos podido analizar hasta ahora: la defensa de la universalidad de las mujeres, de un feminismo global contra un relativismo cultural oscurantista. Añade también el último principio clave en la base teórica de la asociación que nos queda por analizar: el rol de la laicidad en la emancipación de las mujeres.

B. La laicidad, ¿un valor republicano para alcanzar la universalidad de los derechos de las mujeres?

Vamos a abordar, en esta última parte de nuestro análisis, la importancia del valor de la laicidad en la construcción teórica de la asociación, como principio sobre el que basar la emancipación de las mujeres. Después de haber visto la creación de *Ni Putes Ni Soumises* como respuesta al relativismo cultural, y su defensa de un multiculturalismo ilustrado y de un feminismo global, popular y de urgencia, con el objetivo de defender la universalidad de los derechos de las mujeres, nos queda analizar su utilización de la laicidad con ese mismo objetivo. La laicidad en las acciones de NPNS suscitan mucha polémica a nivel nacional: la laicidad es vista como un imperativo para alcanzar la igualdad, y los símbolos visibles de la opresión religiosa como el velo y el burka deben ser prohibidos. Defender la desaparición del velo en los espacios públicos y ahora del burka en el territorio francés son posiciones que han hecho y hacen correr muchas líneas a defensores y a detractores de la asociación. Desde un punto de vista internacional, es importante analizar el lugar de la laicidad dentro del panorama europeo y si ésta se puede definir o no como un valor republicano, en el sentido en que lo entiende Francia y en el que lo aplica la asociación.

o Laicidad y secularismo en el panorama europeo

« *Certains hommes croient en un dieu. D'autres en plusieurs. D'autres se tiennent pour agnostiques et refusent de se prononcer. D'autres enfin sont athés. Tous ont à vivre ensemble* » (Peña Ruiz, 2003 : 9). La diversidad religiosa es una realidad inevitable, sobre todo en un momento de crisis como el actual en que la necesidad de encontrar un sentido a la vida se hace más patente (Peña Ruiz, 2003 : 12). “*La importancia de la dimensión espiritual del ser humano es innegable y se expresa tanto en las convicciones morales laicas como en las religiosas que configuran el estilo de vida de las personas*” (Martínez Sampere, 2009b: 1). La vida espiritual no debe reducirse únicamente a la religión, aunque esta juegue un rol esencial dentro de ella (Peña Ruiz, 2003: 29-30). Sin embargo, es importante que sea cual sea la vida espiritual que se conciba como “buena”, no debe imponerse a los demás.

«*Dans un contexte moderne et pour simplifier, on pourrait dire que la conviction propre des uns – qu'elle soit de nature religieuse ou d'autre – ne peut ni ne doit s'imposer à tous*» (Peña Ruiz, 2003 : 22)

La no imposición de su propia opinión a los demás es esencial para respetar la tolerancia en un régimen de pluralidad de convicciones. La cuestión de esa convivencia es la que enfrenta a teóricos como Habermas y Flores d'Arcais.

« ¿Cómo exigir a los ciudadanos creyentes que, cuando intervienen en la deliberación pública, pongan entre paréntesis sus creencias de origen religioso si esas creencias son las que dan sentido a su posición en muchas de las materias en discusión? Ésta sería la posición de Habermas. Pero ¿cómo exigir a los ciudadanos no creyentes que acepten como válidos argumentos que se sustentan en una revelación en la que no creen? Sería la posición de Flores D'Arcais.

Ocurre que las posiciones basadas en una revelación pueden (y suelen) ser decisivas para el creyente, pero tienen nulo valor en la discusión intersubjetiva... cuando ésta incluye a sujetos agnósticos o ateos. Efectivamente, como apunta Habermas, los ciudadanos deben respetarse pese a sus profundos desacuerdos en sus concepciones del mundo y sus convicciones, y deben “buscar un entendimiento racionalmente motivado. [...] Pero dado que en la comunidad democrática sólo pueden contar las razones seculares, los ciudadanos creyentes se ven obligados a traducir sus convicciones de origen religioso no compartidas por toda la comunidad a un lenguaje universalmente accesible” (Maldonado, 2009: 7).

La principal dificultad si se quiere mantener una convivencia pacífica dentro de una misma sociedad reside en que “*en la esencia misma de las religiones está la intransigencia*” (en Maldonado, 2009: 7), como lo denuncia Savater, de ahí la necesidad de separar la religión del Estado.

Según Peña Ruiz (2003: 241), existen cuatro figuras típicas de la relación entre religión y política en Europa: la religión de Estado, como en el caso británico ; el sistema concordatario de Italia ; la atribución de privilegios diversos a las religiones, como en el caso alemán y la separación laica entre la Iglesia y el Estado. Ningún país correspondería completamente al ideal laico según Peña Ruiz, y mucho menos Francia en la que prevalece el sistema concordatario en Alsacia y el financiamiento de escuelas privadas por el Estado (Peña Ruiz, 2003: 242). No obstante, en la gran mayoría de regímenes europeos, la libertad de conciencia se concibe como el rechazo a cualquier desigualdad entre religiones o cualquier opresión religiosa o ideológica (Peña Ruiz, 2003: 9 y 21).

La categorización entre estos países depende mucho del autor al que uno se refiera. Muchos de ellos se definen como Estados seculares, aconfesionales o hasta laicos. Haarscher (2004: 46) cita a Champion para proponer una distinción entre laicidad y secularización

« La première résulte du combat de forces sociales « libérales » contre une Eglise globalement perçue comme conservatrice et tentant de maintenir ses positions dans l'Etat. La seconde logique consiste, au contraire, en une libéralisation concomitante de la société et de l'Eglise. La laïcisation est en général propre aux pays de tradition catholique. [...] La sécularisation est plus caractéristique des pays protestants».

La secularización equivaldría por lo tanto a la transferencia a autoridades profanas de funciones asumidas anteriormente por autoridades religiosas (Peña Ruiz, 2003: 245), y supondría una mayor presencia de la religión en el tejido social, a diferencia de la laicización (Peña Ruiz, 2003: 32). En cambio, para Maldonado (2009: 3),

“La secularización social tendría uno de sus efectos en la laicidad del Estado. La secularización haría referencia así a un proceso más amplio que el de la laicización, que estaría comprendida en aquél como una de sus consecuencias.”

En el caso británico, por ejemplo, aunque el Estado se defina como secular, la Iglesia de Inglaterra y de Escocia siguen siendo las religiones oficiales. La libertad religiosa está basada en la no-discriminación y en el derecho a la diferencia (De Angelis, 2008: II.B1). *“Decía Voltaire que cuando en un país existe sólo una religión ésta domina; si son dos, se pelean; y, cuando hay treinta, como en Inglaterra, todas conviven pacíficamente. Es lógico, pues cada una ha de dedicarse a lo suyo, dada la pluralidad de opciones”* (Martínez Sampere, 2009b: 4). En Alemania, diferentes cultos son reconocidos por los Länder como instituciones con diversas “misiones públicas”. En Italia, una decisión de 1989 de la Corte Constitucional reconoció la laicidad como un principio jurídico fundamental, y la definió *“no [como] la indiferencia del Estado hacia las religiones, sino [como] el reconocimiento de todas las religiones”* (De Angelis, 2008: II.B1). En Bélgica, la laicidad se considera como uno de los pilares espirituales de la nación, y se la trata de igual modo que al resto de las religiones en materia de subvenciones y acreditaciones (Khan, 2005: 19). España se define como un Estado aconfesional, en el cual no existe una religión oficial, sino una religión mayoritaria, la religión católica. Eso sin hablar del resto de países del mundo en los cuales la estructuración religiosa es fundamental. *« Ils ne se laissent pas véritablement corroder par l’imaginaire occidental de l’égalité, de la liberté et de la justice. Comment opérer dans ces cultures, sans les détruire, cette laïcisation du domaine public? »* (Wachsmann, 2008).

Existen autores que opinan que España, Italia y Alemania no son Estados aconfesionales, sino Estados laicos de cooperación. En efecto, se puede considerar que lo que define *la idea laica*

« c’est la dissolution de la citoyenneté et de la religion. De ce point de vue, tout Etat qui traite ses ressortissants comme des citoyens égaux à part entière, quelle que soit leur religion ou leur non-religion, obéit à un principe de laïcité. [...] Il suffit à montrer que là où la liberté de conscience et le pluralisme religieux et philosophique sont respectés, l’Etat est nécessairement conduit à la neutralité et engage donc d’une façon ou d’une autre une forme de laïcité » (Kahn, 2005 : 21-23).

Martínez Sampere explica que, en el caso de España, según el artículo 16.1 de la Constitución, *“garantiza como derechos fundamentales la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley”* (2009b: 4-5). España *“no tiene ninguna ideología propia ni se organiza conforme a los preceptos de una confesión religiosa determinada”* (2009b: 7), y *“ha optado por mantener relaciones de*

cooperación con las confesiones religiosas” (2009b: 7). De ahí que se pueda definir como un Estado laico de cooperación, así como Alemania e Italia.

Esta falta de separación entre Estado y religiones, aunque se defina a estos Estados como Estados laicos de cooperación, supone algunos problemas. Causa distintos quebraderos de cabeza, por ejemplo, en temas de financiación y enseñanza religiosa. Martínez Sampere reclama que las confesiones religiosas se autofinancien y que el Estado intervenga únicamente para mantener el patrimonio histórico-artístico (2009b: 11). Igualmente cuestiona la autora la enseñanza religiosa en los centros públicos o concertados, el Estado debería dedicar más medios a los centros públicos y dejar de financiar los concertados (2009b: 11). Si bien es importante preservar la alianza entre cultura y educación (Sebreli, 1992: 52), es importante aplicar un humanismo laico y transmitir los valores de la convivencia democrática. Otra dificultad dentro de un Estado laico de cooperación es la facilidad con que se puede cuestionar ese carácter laico tan frágil. Martínez Sampere (2009b: 11) explica así las reacciones como la campaña de los “autobuses ateos” en Barcelona. Sin embargo, según Martínez Sampere (2009b: 8), la principal dificultad radica en el sexismo religioso:

“el problema fundamental que se plantea en la cooperación de los poderes públicos con las confesiones religiosas es el de la desigualdad entre féminas y varones característica del patriarcado, también presente en las religiones, excepto en los últimos años en algunas confesiones cristianas protestantes, que ya han aceptado mujeres sacerdotisas y obispos. [...] Mientras tanto, el Estado democrático no debería cooperar, excepto en tareas asistenciales, siempre que se respeten los derechos humanos de cada persona y el ordenamiento jurídico del Estado.”

Este sexismo religioso se manifiesta por la *“irrefrenable obsesión [de las religiones] por reglamentar lo que las mujeres deben hacer y dejar de hacer”* (Maldonado, 2009).

En cualquier caso, parece que todos los Estados europeos defienden la libertad religiosa, tanto de culto como de conciencia. Sin embargo, y aunque haya una separación entre el Estado y la Iglesia, la mayoría de los países reconocen una religión mayoritaria, oficial o con una misión pública. El Estado se sigue implicando para que todas las religiones se reconozcan, distinguiéndose así de cómo se concibe la laicidad en el plano francés. Es importante subrayar que la laicidad concebida desde Francia no es una religión más que englobaría, haría desaparecer o disminuiría las otras religiones, como muchas veces se quiere hacer creer (Peña Ruiz, 2003: 13-14), sino una separación entre el espacio público en el que no existe religión mayoritaria, y el espacio privado en el que se reconoce la libertad de culto y de conciencia, así como una diversidad de religiones. Tal y como defiende Willaime (en De Angelis, 2008: II.A2.),

« la laïcité est prise en compte comme conception philosophique particulière à côté des conceptions religieuses de l'homme et du monde, et non comme idéologie supérieure et englobante par rapport aux religions. »

Savater (2010) señala que *« la laicidad del Estado, que es uno de los pilares amenazados de la sociedad contemporánea, no pretende erradicar creencias personales sino a aquellos que intentan prescribirlas o proscribirlas. Es decir, el Estado se mantiene laico para que los ciudadanos puedan serlo o no serlo según su criterio »*. Queda claro que el espacio laico no es *« ni pluriconfesional ni monoconfesional : es no-confesional »* (Peña Ruiz, 2003 : 26). Su objetivo no es atacar las religiones, sino denunciar *« la conversión política y social del clericalismo religioso »* (Peña Ruiz, 2003: 32), y asegurar el bien común de todos los ciudadanos (Peña Ruiz, 2003: 43). Savater (2010) añade que *“el peligroso no es quien reivindica su fe como su derecho personal, sino quien pretende convertirla en un deber “para todas y todos”, como dicen ahora. Voltaire les caracterizaba con el lema “piensa como yo o muere”.*

De igual modo que no defiende ninguna religión, la laicidad tampoco tiene ninguna preferencia por el ateísmo, considerada como una ideología más (Peña Ruiz, 2003: 130-131). Existen aún con todo dos países más en el mundo con una Constitución laica además de Francia. México y Turquía son teóricamente países laicos, pero se considera que su aplicación no está completamente generalizada a la población, y que ésta pasa muchas veces por el autoritarismo de esos regímenes (Kahn: 2005: 20). Podemos pensar por lo tanto que Francia supone una excepción dentro del panorama europeo, en palabras de Régis Debray (Kahn, 2005: 19). Sin embargo, también podemos observar que ésta está siendo cada vez más cuestionada dentro de Francia, mientras que en el resto de países europeos se defiende cada vez más la necesidad de laicidad (Peña Ruiz, 2003: 249).

○ **La laicidad, valor clave de la República francesa**

La laicidad francesa tiene sus raíces en los ideales defendidos por la Revolución Francesa de 1789. Se establece jurídicamente con la ley de 1905 de separación entre Iglesia y Estado y está inscrita en las Constituciones de la Cuarta y la Quinta Repúblicas (De Angelis, 2008: II.B1.). No se puede decir que sea un valor verdaderamente republicano, puesto que se encuentran principios de laicidad en regímenes imperialistas, como el de Napoleón (Khan, 2005: 13).

La libertad de culto y de conciencia en Francia no implica únicamente la garantía de poder defender y creer en una visión del mundo, sino en poder defenderla de manera libre, lejos de cualquier influencia o imposición (De Angelis, 2008: II.B1.).

« Tandis que beaucoup de pays cherchent à garantir que l'Etat n'impose pas une vision du monde sur son peuple, l'Etat français doit s'exercer à assurer que personne n'impose à personne sa vision du monde » (De Angelis, 2008 : II.B1.).

Para conseguir esta libertad religiosa no influenciada, la separación del espacio público y privado que veíamos antes es esencial. El espacio público será aquel en que todos los individuos serán libres e iguales en derechos, sin que importe su religión o ideología.

« La sphère publique ne se construit pas par addition et juxtaposition de collectifs, mais par production d'un espace d'universalité, concrètement constitué par l'intérêt commun à tous, et source, en raison de son ordre propre, d'ouverture à un horizon délié des limites inhérentes aux différents particularismes » (Peña Ruiz, 2003 : 194).

En este espacio no podrán existir los particularismos o los comunitarismos. Tal y como lo resume Peña Ruiz (2003 : 132-133) :

« En termes de droit, est public ce qui concerne tous les hommes d'une nation ou d'une communauté politique. Est privé ce qui concerne un homme ou plusieurs, librement associés par exemple dans une communauté religieuse. La dimension collective d'une confession ne lui confère donc pas un statut public, qui ne peut correspondre qu'à ce qui est universellement partagé. Une telle distinction est essentielle à la laïcité. Faire de la religion une affaire juridiquement privée ne signifie pas en méconnaître la dimension collective, mais refuser d'aliéner l'espace public à un credo particulier, et préserver ainsi la neutralité confessionnelle qui lui permet d'être authentiquement consacré à tous. »

Algunos autores cuestionan la necesidad de separación entre el espacio público y el espacio privado. Touraine (2007 : 171), por ejemplo, realiza la siguiente pregunta : “¿Es más laico permitir que cada cual lleve el signo de su fe religiosa o, al contrario, marcar la neutralidad de un laicismo que todo el mundo debe respetar?” En efecto, si el objetivo es garantizar la libertad de culto y de conciencia, es legítimo preguntarse por qué es necesario crear un espacio público en el que ese derecho no se puede expresar de forma libre, dado que ésta sólo se puede expresar en el espacio privado. Se puede hasta considerar que la neutralidad que defiende la laicidad francesa es falsa, tal y como afirman los relativistas, puesto que ésta sería imposible y hasta indeseable (Maldonado, 2009: 5). Este mismo argumento es el que presentan los partidarios de la « laicidad abierta ». Para Peña Ruiz, este término es una aberración, puesto que implica que la laicidad a secas sería « cerrada » (Peña Ruiz, 2003 : 127). El autor critica del siguiente modo este concepto:

« Notion désobligeante pour la vraie laïcité, la notion de « laïcité ouverte » est en réalité utilisée pour contester la reconstitution de la religion à la sphère privée et à l'universalité ainsi conquise pour la sphère publique » (Peña Ruiz, 2003 : 131).

Determinar si la laicidad es un ideal republicano o no es una cuestión delicada. Según Khan (2005: 16):

« Il est donc possible d'affirmer que République et laïcité ont conceptuellement partie liée... mais à condition de ne pas réduire l'idée philosophique de République aux formes historiques du républicanisme français, ni de réduire le principe d'autonomie du politique, qui constitue le sens philosophique de la laïcité, à la laïcité telle qu'elle s'est progressivement en France inscrite dans le droit positif ».

Por lo tanto, para Khan la laicidad sería un ideal republicano en el sentido de democrático. Ese ideal democrático republicano implicaría la laicidad en dos sentidos distintos (Khan, 2005 : 15) :

« Premièrement, une république est une institution humaine reposant sur le libre consentement des individus qui la composent. Elle ne saurait donc avoir un fondement religieux. En d'autres termes, elle implique l'autonomie du politique. Deuxièmement, une république ne reconnaît comme telle que des citoyens, c'est-à-dire des individus définis uniquement par leur capacité libre et égale à concourir à la formation et à l'expression de la volonté générale, et dont les caractéristiques non politiques (religieuses, ethniques, sexuelles, etc.), ne concernent pas l'Etat. Elle fait donc nécessairement de ses caractéristiques des éléments de la sphère privée, dont elle garantit la libre jouissance. »

La laicidad se convierte en un elemento fundador de la democracia. La separación entre la Iglesia y el Estado entra dentro de esa lógica (Peña Ruiz, 2003: 9):

« Cette neutralité confessionnelle est à la fois garantie d'impartialité et condition pour que chacun, quelle que soit sa conviction spirituelle, puisse se reconnaître en cette république, ou Cité, dont tous les membres se retrouvent ainsi sur le même pied d'égalité. »

ξ

O como apunta Martínez Sampere (2009b: 2):

“A la hora de abordar el estudio de la igualdad religiosa, la perspectiva adecuada es la consideración de que los derechos a la libertad ideológica y a la libertad religiosa constituyen la condición de posibilidad para la existencia misma del Estado Constitucional democrático, ya que si no estuvieran garantizados no podría hablarse propiamente de un ámbito de lo público, de la afirmación de la res pública como invención humana para la articulación de la convivencia democrática”.

Peña Ruiz considera además que asociar democracia y laicidad significa defender la misma idea de soberanía popular, dado que el pueblo no se somete a ningún poder que no emana de sí mismo (Peña Ruiz, 2003 : 27-28). Para muchos autores relevantes dentro de los países en desarrollo, *« la separación entre la religión y el Estado es imprescindible para la existencia y supervivencia del sistema democrático »* (Martínez Sampere, 2009b: 12). Asociar laicidad con democracia implica lógicamente para muchos asociarlo con Occidente (Peña Ruiz, 2003 : 15), aunque se puede señalar que en países como Turquía, Argelia o Egipto, hasta hace poco, la laicidad no se consideraba en los sectores más progresistas como una importación extranjera (Peña Ruiz, 2003: 136). No faltan autores de países en desarrollo para defender la laicidad, tales como Taslima Nasreen, que considera la laicidad como una evolución buena y deseable para Bangladesh y Pakistán. Es evidente que esta opinión contribuye a considerarla una traidora por muchos ciudadanos de su país natal.

Peña Ruiz continúa afirmando que para él, la neutralidad confesional del Estado laico no significa que éste sea indiferente a algunos valores y principios.

« Le choix simultané de la liberté de conscience fortifiée par une instruction émancipatrice, de l'égalité des droits déclinés dans tous les registres de l'affirmation et de l'expression de soi, de l'universalité d'un espace de référence et des biens promus pour tous, n'a rien d'une dévitalisation relativiste de l'Etat compris comme Cité politique » (Peña Ruiz, 2003 : 24)

El Estado no sería relativista, sino que defendería, lo que Peña Ruiz denomina « valores laicos ».

« Il y a bien des valeurs laïques, si l'on veut des principes, qui procèdent d'une conception exigeante de la dignité de l'humanité. Liberté de conscience, égalité de droits, bien commun par-delà les différences, confiance de principe dans l'autonomie, affirmation simultanée de la souveraineté de la conscience individuelle, et du peuple sur lui-même, références identitaires librement choisies, et non qu'on leur soit d'emblée aliéné : c'est tout un idéal qui retentit dans le mot laïcité » (Peña Ruiz, 2003 : 27)

Estos valores laicos deben ser transmitidos a los ciudadanos. La escuela pública juega un rol esencial dentro de la laicidad francesa. El preámbulo de la Constitución de la Vª República francesa declara que « *La organización de la enseñanza pública, gratuita y laica a todos los niveles es un deber del Estado* ». Esta enseñanza pública, gratuita y laica tiene varias implicaciones :

« Une première implication en découle : la prise en compte de l'instruction comme processus conduisant à l'autonomie effective du jugement, mais ne pouvant la présupposer que comme une potentialité à cultiver. [...] D'où la deuxième implication, qui concerne les programmes d'enseignement : ceux-ci doivent être rigoureusement indépendants de toute allégeance et faire droit, sans transiger, aux exigences de la connaissance et de la réflexion critique qu'elle peut nourrir » (Peña Ruiz, 2003 : 102).

Se concibe a los alumnos como seres que no tienen todavía una autonomía de pensamiento y de acción, que se trata de desarrollar durante el periodo de escolarización. « *L'école laïque, pour instruire en vue de la liberté, doit faire valoir ses exigences propres* » (Peña Ruiz, 2003 : 105). Los particularismos son dejados de lado para que se ponga en marcha un diálogo (Peña Ruiz, 2003 : 107), que permita desarrollar el pensamiento crítico y crear opiniones propias. Este pensamiento crítico es según Condorcet en sus Memorias sobre la instrucción pública, la base misma del ejercicio ilustrado de la ciudadanía (en Peña Ruiz, 2003 : 219). Para Peña Ruiz (2003 : 221),

« L'horizon s'élargit ainsi de deux façons. La connaissance des autres cultures permet de viser l'universel en pratiquant un décentrement critique. »

Por un lado, es importante transmitir la universalidad y conciliarla con el máximo de conocimiento que se pueda. Peña Ruiz pone como ejemplo de deontología laica uno que nos interesa especialmente, la igualdad entre mujeres y hombres.

« Ainsi, par exemple l'inégalité des droits de la femme et de l'homme est inscrite dans la lettre des textes de référence des trois grands monothéismes. Faut-il pourtant condamner ces textes ? Ce n'est pas à l'enseignant laïque de le faire. Mais du moins peut-il poser la question de savoir ce que les textes donnés comme sacrés doivent au poids des contextes sociaux et culturels dans lesquels ils ont été écrits, et notamment à la structure souvent patriarcale des sociétés ainsi évoquées » (Peña Ruiz, 2003 : 227).

El objetivo es conseguir que después de estos años de enseñanza y de desarrollo de un espíritu crítico, el alumno convertido en adulto pueda elegir la espiritualidad que mejor le corresponda (Peña Ruiz, 2003 : 228). Querría añadir sobre este aspecto que si las religiones tienen tanto miedo a la laicidad es porque consideran que el desarrollo del espíritu crítico impedirá que se formen nuevos creyentes. Esto podría implicar que según los propios religiosos, los creyentes no tienen espíritu crítico...

○ Laicidad y feminismo

Para Nawal Saadawi (2008), *“we should fight to separate between religion and the state, to achieve complete secularism and real equality between people regardless of gender, or race, or class, or nationality, or religion, or other”*. Una de las razones primeras por las que una feminista como Nawal Saadawi defiende la laicidad, es la ligazón estrecha existente entre religión y cultura, tal y como denuncia Martínez Sampere (2009b: 24):

“la voluntad de identificarse en público con un símbolo religioso pone de manifiesto el uso político de la religión como expresión de la identidad cultural. En lugar de poner el énfasis en los valores democráticos de ciudadanía compartida, se hace hincapié en los factores identitarios”.

Se pone así de relieve una identidad cultural, que puede estar basada en una interpretación fundamentalista o integrista de la religión que se busca defender. Ya hemos visto en qué sentido la cultura puede ser interpretada so pretexto de la religión para introducir costumbres opresivas hacia las mujeres. Hasta el Consejo de Europa defiende en su Resolución 1464 (2005) que los Estados miembros *“aseguren que las mujeres no se vean sujetas a políticas y leyes influidas por la religión, por ejemplo en el ámbito de la familia, el divorcio y el aborto”* (Maldonado, 2009: 2).

« Sur ce point, la question des droits des femmes est représentative de tout ce qui se joue en matière de liberté, d'égalité et d'émancipation, comme de prévention des guerres d'un autre âge. La lapidation pour adultère, la privation d'études, l'ensevelissement du corps sous la burkha afghane, et l'imposition d'un grillage de toile sur les yeux, ne sont que la pointe extrême d'un cléricalisme radicalisé en intégrisme, et dont aucun monothéisme ne fut préservé, si du moins l'on veut bien réinscrire le présent dans l'histoire longue de la liaison dangereuse entre religion et politique » (Peña Ruiz, 2003 : 34).

« Le port obligatoire du voile ou l'attribution d'un conjoint imposé, par exemple, risquent alors de devenir des violences subies, contraires au libre arbitraire individuel. Elles sont perçues grâce au label des « droits culturels » comme de simples manifestations identitaires, vues avec d'autant plus de sympathie que la mauvaise conscience liée au souvenir de la colonisation leur donne la couleur d'une sorte de revanche accordée. Dangereuse méprise, au-delà des bons sentiments, car pendant ce temps des personnes sont comme clouées à leur différence et partiellement dessaisies de leurs droits individuels » (Peña Ruiz, 2003 : 195).

Considerar la identidad religiosa como una categoría especial dentro de la identidad cultural conlleva entrar en una dinámica de excepciones, tal y como lo denuncia Maldonado (2009: 4).

En la mayoría de regímenes multiculturales, “*la laïcité n’est plus conçue alors, quand on veut bien en admettre encore le terme, que comme une simple technique de gestion du « pluralisme culturel » ou du « pluralisme religieux »* (Peña Ruiz, 2003: 190). Sin embargo, es importante distinguir entre derecho a la diferencia y diferencia de derechos.

« La laïcité n’est nullement incompatible avec l’affirmation des particularismes, qu’elle rend au contraire possible sur la base de l’égalité, tout en préservant la sphère publique de leur emprise. [...] Il s’agit d’assurer le droit à la différence sans dériver vers la différence des droits, et le démantèlement de l’espace commun de référence » (Peña Ruiz, 2003 : 195).

Para Peña Ruiz, los particularismos son necesarios para formar una sociedad en la que no se viva de forma homogénea, pero éstos deben limitarse a la esfera privada, lo que no significa que no tengan una dimensión social (Peña Ruiz, 2003 : 196).

Ante esto, la laicización de una sociedad supone evidentemente un progreso para la condición de las mujeres. En los países confesionales, el patriarcado se impone como una realidad opresiva (López Pardina, 2007 : 262).

« Pour les femmes, la laïcisation du droit, son affranchissement par rapport à la littéralité d’un texte sacré dont bien des exégètes montrent qu’il intériorise et prétend éterniser les préjugés d’une société patriarcale révolue, est la clef de l’émancipation. En Occident chrétien elle le fut et le reste également. L’abolition de la notion machiste de chef de famille, la libération de la vie sexuelle par la contraception et l’IVG signifient plus que ce à quoi on les réduit trop souvent dans la critique moralisante qu’en effectuent encore certaines autorités religieuses : la constitution des femmes en véritables sujets de droit, socialement capables de conquérir l’égalité avec les hommes, même si la vive résistance des habitudes continue à produire ses effets » (Peña Ruiz, 2003 : 260).

Laicizando la sociedad, no se conseguirá únicamente hacer progresar la condición de la mujer, sino conseguir la igualdad entre los sexos. Feminismo y laicidad se encuentran así íntimamente ligados.

“Si convenimos en que el feminismo es un pensamiento emancipador, según el cual no hay diferencias ni desde el punto de vista ontológico, ni desde el punto de vista moral, ni desde el punto de vista psico-social entre los sexos, entonces el efectivo reconocimiento de esta afirmación, que por el momento, es tanto una convicción mental cuanto un ideal político, supone la laicidad. El feminismo es una planta que no puede crecer sino en el bancale de la laicidad. Sin laicidad no hay auténtica libertad ni igualdad entre mujeres y hombres. No puede haber laicidad sin feminismo; y no es posible una sociedad plenamente feminista sin laicismo” (López Pardina, 2007: 264).

Otras autoras como Monique Crinon, consideran que la relación entre feminismo y laicidad no es tan estrecha como parece. Crinon (2006) argumenta, en primer lugar, que hacer depender el feminismo de la laicidad supone descalificar las luchas feministas en el seno de sociedades no laicas. En segundo lugar, explica que aunque ambos tengan como objetivo la emancipación, persiguen objetos distintos. En tercer lugar, continúa recordando que el análisis de la historia reciente de ambos movimientos muestra relaciones tensionadas, sobre todo considerando que las mujeres eran vistas como súbditas del poderoso clero y por lo tanto votantes de derecha y en contra de toda emancipación.

Engels afirmaba que « *el grado de emancipación de la mujer es la medida del grado de emancipación general* » (en Peña Ruiz, 2003 : 261). Esta consideración puede aplicarse perfectamente todavía hoy en día. Para feministas como Saadawi y al-Nakash, « *la religión siempre es una traba porque todas las consideraciones sobre la inferioridad de las mujeres con respecto a los hombres surgen de las religiones* » (en López Pardina, 2007: 262), imposibilitando así su emancipación. Como explica Crinon (2006):

« il est vrai que les signes religieux ne marquent pas femmes et hommes de la même manière. Il est tout aussi vrai que l’Islam, à l’instar des religions juive et chrétienne, a apporté un soutien théologique à la domination masculine et patriarcale ».

Esto no significa que no existan feministas creyentes (Maldonado, 2009: 1), dado que se puede justificar que estos argumentos retrógrados sobre la condición de la mujer son interpretaciones regresivas de la religión.

Por poner un ejemplo de regresión ligada a la religión, en el caso del catolicismo, las autoridades religiosas se oponen a la anticoncepción y al aborto, reduciendo así la posibilidad de las mujeres de controlar su reproducción y obtener placer con la sexualidad. Sobra insistir sobre el hecho de que aquellos que consideran la vida como un tesoro tan preciado, son los primeros en poner en peligro con la doctrina sobre la anticoncepción a millones de personas mediante su prohibición del preservativo, aunque sea para protegerse de enfermedades venéreas y dentro del matrimonio (Maldonado, 2009: 11). Señala Maldonado (2009: 10), que “*las concepciones sobre moral sexual, sobre cómo o cuál sea la sexualidad correcta, son a todas luces cuestiones privadas relativas a la vida buena en las que no hay acuerdo*”. Sin embargo, este asunto no se considera en España ni mucho menos por la Conferencia Episcopal como un asunto privado, sino que lo consideran un asunto de interés público, tal y como han podido argumentar a lo largo de todo el debate sobre la ley del aborto. Maldonado (2009: 10) continúa argumentando que

“Los creyentes siempre tendrán la posibilidad de la abstinencia como forma de evitar embarazos no deseados y enfermedades de transmisión sexual, nadie les va a impedir vivir conforme a sus propias convicciones. Pero no es aceptable que recriminen al resto no vivir según esas sus convicciones.”

Podemos encontrar otros ejemplos en otras religiones. Todas ellas tienen que ver con el cuerpo y la sexualidad de la mujer, que provocan y agraden a los hombres, y por lo tanto, deben ser controladas (Mernissi, 1992: 18). El velo islámico es sin lugar a dudas uno de los más polémicos sobre la religión musulmana.

« Le foulard islamique contredirait doublement la laïcité : d’une part, il serait un signe religieux, inacceptable comme tel à l’école laïque ; d’autre part, il serait un signe d’infériorisation des femmes, incompatible avec les valeurs d’égalité portées par la laïcité républicaine » (Kahn, 2005 : 31).

Saadawi (2008) realiza una interesante comparación entre el uso del velo y la desnudez en las sociedades capitalistas:

“Veiling and nakedness are two faces of the same coin. Women are forced to wear the veil under religious, political pressures in some societies, or they are forced to be half-naked (sex objects) and wear the make-up or undergo plastic surgeries under the pressure of the free market advertisements and capitalist consumerism. [...] All this is done under the false idea of free choice, or multiculturalism, or diversity, or pluralism, or authentic identity, or challenging western culture, or other”.

Esta comparación la retoma también Gabriela Cañas (2010) cuando declara que:

“Los ejemplos son abundantes y todos ellos vienen a confirmar la evidencia de que la mujer occidental es esclava de su cuerpo y del estereotipo hipersexuado que se le exige y que tal esclavitud hunde sus raíces en los mismos prejuicios de los que defienden el velo integral. El denominador común de ambas culturas es el cuerpo de la mujer como objeto de deseo masculino que debe ser ocultado a los demás o, por el contrario, exhibido como tal para deleita del gusto varonil.”

El libre albedrío es una noción difícil de describir. ¿Cuándo se puede considerar que una mujer que se pone el velo, al igual que la que se pinta todos los días antes de salir, ha elegido libremente ese gesto? ¿En qué momento decide ella o decidió por ella la sociedad, o su familia, o su pareja? Ésta es la problemática principal en la defensa de NPNS de la prohibición de signos opresivos como el velo y el burka. La posición de la asociación es clara: las mujeres que llevan el velo están sometidas a una tradición opresiva.

○ **La defensa de la laicidad por NPNS a nivel nacional: la polémica sobre el burka y el velo**

Es importante recordar, antes de comenzar este apartado la crítica que se le hace constantemente a la asociación sobre su islamofobia. Criticar el velo no significa ser islamófobo, ni mucho menos racista, ni considerar al Islam “*responsable de todos los arcaísmos en las sociedades en las que se ha establecido*” (Bessis, 2002: 257). La concepción de la práctica religiosa para *Ni Putes Ni Soumises* la resume perfectamente Amara cuando dice:

« Je pense que la pratique religieuse est légitime quand elle est librement choisie, sans pression ni contrainte, mais surtout quand elle s'inscrit dans une démarche de respect de la règle commune qu'est la laïcité » (2004 : 47).

Cuando Francia redacta la ley en 2004 que prohíbe el uso de signos religiosos ostensibles en el espacio público, y especialmente en las escuelas, se pide la opinión al Consejo de Estado. Peña Ruiz critica sobre la decisión del Consejo de Estado que no haga ninguna distinción entre mayores y menores, como si el mismo régimen de libertad debiera aplicarse a la sociedad civil y a la escuela, y que tampoco cite la Convención internacional contra la discriminación hacia las mujeres (Peña Ruiz, 2003: 110-111).

Pocos autores defienden la tesis de que el velo no es un símbolo de opresión de la mujer, la mayoría de ellos subrayan la subalternidad que supone (Peña Ruiz, 2003: 108), su discriminación (Martínez Sampere, 2005b: 9), su opresión y encerramiento (Amara, 2004: 49). La cuestión que más polémica causa es la del libre albedrío. “Con el “*ellas quieren*”, la polémica no se cierra, sino que se abre. [...] Al desmarcarse de su significado de origen a la vez que mantiene su uso, estas mujeres musulmanas llevan a cabo una resignificación del velo” (Celia Amorós, 2009: 80). ¿Cuáles son las razones por las que se lleva el velo? Autores como Peña Ruiz (2003: 111) consideran que: « *Certes, certaines jeunes filles portent le voile de leur plein gré, mais dans la majeure partie des cas, elles le font contraintes et forcées.* » Existen también aquellas que como lo describe Martínez Sampere, lo llevan en oposición a sus familias :

“Otra cuestión es la de aquellas personas que usan uno de estos símbolos de dominación y discriminación, por ejemplo, adolescentes o profesoras que quieren llevar el velo islámico, desconociendo en muchos casos realmente su significado más profundo o haciendo abstracción de él para usarlo, por ejemplo, como medio de protesta frente a sus padres” (2005b, 9).

También está la « *utilización estetizante del velo* » (Amorós, 2009: 85), como un fenómeno de moda, la “*connotación militante anticonsumista versus Occidente*” (Amorós, 2009: 84), o hasta la “*estrategia estoica [que] consiste en estimar que lo importante verdaderamente es el interior y lo exterior no importa*” (Amorós, 2009: 84). Fadela Amara resume estas diferentes opiniones distinguiendo en su libro tres razones para llevar el velo: “*Certaines d’entre elles portent le voile volontairement, dans un esprit de pratique religieuse. Mais d’autres ont subi des pressions, émanant soit des parents, soit de religieux, soit de la cité. [...] Enfin, troisième cas de figure de femmes qui portent le voile : celles que j’appelle « les soldates du fascisme vert ». Il s’agit en général de filles qui ont fait des études et qui, derrière cette histoire de voile, se battent pour un projet de société dangereux pour notre démocratie* » (Amara, 2004 : 47-48).

De igual modo que la cuestión de la libre elección del velo causa debate, saber si se debe prohibir o no el velo en las escuelas también lo causó. Catalá i Bas (2002 : 207) o Bessis por ejemplo, rechazan la ley, dado que

“supone una doble penalización de las mujeres. Primero, por prohibirles el único lugar que puede liberarles del velo y por enviarlas, así, al enclaustramiento familiar y comunitario. Segundo, por penalizar sólo al sexo femenino por el desarrollo del fundamentalismo” (Bessis, 2002: 258).

Savater (2010) considera que “*Tampoco hay derecho a prohibir velos o tocados a nadie porque se les suponga significados religiosos indeseables según el creyente persecutorio de turno. [...] La indudable superioridad de las democracias laicas sobre las teocracias es que en las primeras las mujeres pueden ponerse el velo que quieran y en las otras en cambio no*

se lo pueden quitar.” Igualmente, los órganos de derechos humanos de Naciones Unidas a los que la asociación presenta informes, ve de manera bastante escéptica la ley. La laicidad es vista, por muchos de los miembros de estas instancias, como una limitación de los derechos de las minorías religiosas, fomentando una discriminación y mermando la diversidad cultural y religiosa (De Angelis, 2008 : II.C2.). Parece ser que también se debe matizar entre si la prohibición se dirige a adultos o a menores. Catalá i Bas (2002: 191) cita la Decisión de admisibilidad Dahlab c. Suiza de 15 de febrero de 2001 del Tribunal Europeo de Derechos Humanos, que legitima la prohibición de llevar el velo para una profesora durante las horas de clase porque ésta no vulnera su libertad religiosa. Es más importante que la profesora transmita un mensaje de igualdad y no discriminación, difícil de conseguir con una profesora velada. En cambio, para la mayoría de intelectuales franceses es esencial defender la laicidad en la escuela, tal y como lo explicaba anteriormente Peña Ruiz, especialmente si se quiere desarrollar el pensamiento crítico de los alumnos, libre de cualquier influencia. Se distinguen sin embargo dos posiciones dentro de los partidarios de la laicidad en las escuelas.

« L'une, proche de la laïcité traditionnelle, refuse radicalement le foulard à l'école, et cela à partir d'une conception stricte de la séparation : la religion doit être confinée dans la sphère privée. A l'argument de la « bénignité » invoqué par ceux qui plaident l'ouverture, on répond, du côté laïque « dur », que le foulard ne constitue qu'un commencement : derrière cette première revendication s'en profileraient d'autres, concernant la séparation des garçons et des filles dans les cours de gymnastique, ou, plus grave, l'exigence de cours spécifiques » (Haarscher, 2004 : 38).

Sin lugar a dudas, *Ni Putes Ni Soumises* defiende un laicismo duro. Tal y como describe De Angelis (2008 : II.B1.), para NPNS, “*la laïcité est plus qu'une neutralité de l'état vis à vis de la religion, ou une simple sécularisation de la société* », es un valor clave para permitir la convivencia. Según NPNS, la laicidad debe pasar por un rol activo del Estado: « *L'État, garant de la laïcité, doit assurer la pérennité de ses valeurs fondamentales et assumer ses responsabilités, à l'école comme ailleurs* » (Amara, 2004: 78). NPNS demuestra que los diferentes principios de la República francesa están estrechamente ligados si se quiere garantizar una convivencia pacífica. Ya vimos anteriormente la frase: « *pas d'égalité sans mixité et pas de mixité sans laïcité* ». La laicidad juega un rol esencial como espacio de interacción que refuerza la igualdad de derechos, el desarrollo del respeto y de valores comunes (De Angelis, 2008: II.B2.). Para la fundadora de la asociación, la laicidad se sitúa hasta por encima de la libertad de conciencia, porque permite luchar contra el oscurantismo (en De Angelis, 2008 : II.B2. NPNS se concibe en Francia como el movimiento que ha mostrado la realidad de las mujeres musulmanas oprimidas (Haarscher, 2004: 40). Es sobre todo un movimiento que hace presión sobre las autoridades políticas para que modifiquen sus

puntos de vista. Especialmente sobre el tema de la laicidad, Amara denuncia la hipocresía de la clase política francesa:

“Bravo, defensores de las libertades: cuando se les habla de igualdad, están de acuerdo; cuando se les habla de exclusión, contestan que es preciso luchar; pero cuando se les habla de laicidad, balbucean, porque no tienen la valentía de llevar su razonamiento hasta sus últimas consecuencias, que no son otra cosa que la redefinición de la laicidad desde sus pilares. Jamás creyeron en ella como vector de emancipación. No se atreven a afirmarlo en voz alta, porque saben que nuestros conciudadanos los castigarán a través de las urnas” (en Martínez Sampere, 2005a: 6).

En cuanto a la ley de signos religiosos ostensibles, Fadela Amara consideraba, durante los años 1980 y hasta la creación de la asociación, como Bessis lo afirmaba antes, que redactar una ley estigmatizaría todavía más a una población que ya estaba bastante marginalizada (Amara, 2004: 77). Sin embargo, al concluir su libro, explica que:

« à l'époque, je doutais de l'efficacité d'une loi, pensant même qu'elle pouvait engendrer la stigmatisation et la confusion. Mais toutes mes rencontres en France m'ont ramené à l'évidence ; cette loi était plus que nécessaire, elle était même très attendue » (Amara, 2004 : 142).

Al igual que con la ley de 2004, cuando se aprobó a finales de abril de 2010 el proyecto de ley de prohibición del burka por el Consejo de Ministros, la presidenta de la asociación NPNS dijo que se trataba de una batalla ganada contra el “fascismo verde” y, sobre todo, añadió una perspectiva internacional afirmando que el velo integral *"n'est pas un sujet franco-français, les femmes du monde entier nous regardent et attendaient cette décision courageuse"* (en AFP, el 21/04/10). Unos meses más tarde, la asociación publicó una tribuna en el periódico Libération, que firmaron Sihem Habchi y Naïma Charaï, diputada socialista de la Región de Aquitaine. En esta tribuna, explican que

« Interdire le port du voile intégral dans l'espace public, c'est affirmer à toutes les femmes qui vivent en France que la République est le rempart contre toutes les idéologies qui cherchent à remettre en cause leur émancipation, si fragile encore ».

Insisten así sobre el hecho de que el velo integral impide la emancipación de las mujeres, y en ese sentido, va en contra de los valores republicanos de libertad, igualdad y fraternidad. Además, añaden un argumento muy interesante sobre el modelo de feminidad que implica la aceptación del burka. En muchos lugares, hoy en día : *« Etre féminine, c'est être une pute. Etre féminine, c'est s'exposer au mépris, au dénigrement, ne plus mériter le respect et parfois même risquer l'agression »*. Por consiguiente,

« Si nous laissons la femme intégralement voilée devenir le symbole de la «bonne féminité», que vont devenir celles pour qui porter une jupe au lycée est un acte de bravoure ? Que vont devenir celles qui se battent pour poursuivre leurs études ? Que vont devenir celles qui luttent au quotidien pour être respectées en tant que femmes libres ? »

La posición de *Ni Putes Ni Soumises* podría resumirse en la siguiente frase de López Pardina (2007: 269):

“La laicidad, como fórmula socio-política que garantiza la igualdad de derechos a cada uno de los ciudadanos y como medio de hacer convivir las diferentes creencias religiosas, relegadas a la esfera de la privacidad, y el feminismo, como reconocimiento pleno de la igualdad de las personas sin reparar en la diferencia de sexos, son ambos conceptos que expresan un horizonte que los humanos pretendemos alcanzar.”

La cuestión que nos interesa especialmente desde el punto de vista de la sección internacional, es que para NPNS, la laicidad no es únicamente una cuestión francesa. ¿Cómo utiliza la asociación este principio desde una perspectiva internacional? ¿Se trata de impulsar un modelo francés o más bien de afirmar una universalidad que sólo se logrará a través de un régimen laico?

○ **Luchar por la universalidad de los derechos de las mujeres sin perder la coherencia laica a nivel internacional**

Hoy en día, como ya hemos visto, uno de los principales combates de las campañas de la asociación es la universalidad de los derechos de las mujeres, puesto que sin ella, es imposible soñar con conseguir un día la igualdad. La creación de nuevos comités al exterior de las fronteras europeas supone un desafío para ese mensaje de universalidad laica. ¿Cómo adaptar ese mensaje sin perder la particularidad laica de la asociación? ¿Cómo vehicular la universalidad a nivel internacional si no es pasando por la laicidad?

Para la asociación, parece que la solución sería pasar por un Estado laico que ponga en pie de igualdad a todas las religiones y que separe la política de la religión. El principal deber de ese Estado debe ser garantizar la educación laica para todos, así como la libertad de religión y de culto. La libertad de religión en ese sentido se revela fundamental, siempre y cuando no contradiga, una vez más, los derechos fundamentales de los seres humanos. Sólo en un Estado laico los derechos y la emancipación de las mujeres están garantizados y las mujeres pueden tener la posibilidad de escoger o no una religión y las prácticas culturales que le van ligadas.

Hemos podido ver antes cómo la idea de laicidad, se ligaba al republicanismo en el sentido de democracia. La asociación promulga la laicidad a nivel internacional ligándola estrechamente a los valores democráticos. Peña Ruiz (2003: 39) explica cómo existe también una relación muy estrecha entre laicidad e universalidad, cuando dice que:

«L’horizon laïque est celui que chacun découvre en soi quand il cultive les exigences d’une pensée affranchie de toute tutelle, susceptible de s’ouvrir à l’universel. Cette découverte n’implique pas la négation des confessions et des préférences particulières, mais la capacité de les relativiser, salutaire pour éviter l’enfermement et l’intolérance.»

De igual modo, la asociación intercambia términos equivalentes como « universalidad » y « republicanismo » (De Angelis, 2008 : I.C2.). Sin embargo, un valor como la laicidad puede interpretarse como un valor republicano y como un valor universal al mismo tiempo.

Cuando la asociación trabaja en el extranjero, no deja de lado el ideal de laicidad, pero comprende que no puede tener el mismo impacto que cuando se reivindica en Francia. Tal y como lo explica De Angelis (2008 : II.B2.),

« Évoquer l'exigence laïque comme principe fondamental de leur combat a une différente connotation en France, où la laïcité fait partie d'une culture politique avec des origines datant de 1789, qu'en Suède, où malgré une forte sécularisation de la société, l'Eglise et l'Etat sont séparés que depuis 2001. »

Si, como hemos visto, la Presidenta de NPNS y sus diferentes representantes, y sobre todo la responsable de la sección internacional, utilizan con frecuencia el término de laicidad en sus intervenciones en el extranjero, esto no ocurre en los comités internacionales, sobre todo en países en los que la laicidad es una realidad demasiado lejana. Michel Pombia, secretario general del comité de República Democrática del Congo (RDC), así nos lo explica.

« La définition de la laïcité est relative et doit s'adapter au pays, voire même à la ville. Dans un pays aussi chrétien que la RDC, il était difficile de faire appel à la notion de laïcité, qui est seulement perçue comme un élément séparant l'Etat de l'Eglise. C'était trop provocateur pour notre nouveau comité. A la place, nous nous sommes plutôt servis de la notion de la République, en insistant sur la fraternité et l'égalité, dont la mixité. [...] En RDC, [la laïcité] n'est donc qu'à l'étape primaire : séparation de l'état de l'église. Asseoir donc le combat de NPNS sur le terrain de la laïcité, c'était brouiller le message pour rien. D'où encore l'utilité qu'il y avait de partir de la notion de la République qui fédère plus, laquelle expression est rencontrée dans le nom même de l'Etat congolais : la République Démocratique du Congo. Dès lors, nous nous sommes servis de la notion de l'égalité, plus instructive et compréhensible là-bas, au lieu de faire appel à l'universalité des droits de la femme, dans un pays où justement les hommes et les femmes veulent se singulariser en s'opposant à tout ce qui est emprunt extérieur, les européens étant accusés de tous les maux » (entrevista a M.Pombia, 2010).

Él mismo añade que la realidad congoleña es tan religiosa, que hace que estemos lejos del sentido de la laicidad europea. Pombia introduce así en su descripción los diferentes elementos que hemos ido describiendo: la necesidad de adaptar el lenguaje, de pasar por otros términos para estar más acordes con la realidad y sobre todo para no ser vistos como una imposición etnocéntrica. Observamos por ende con cierto desánimo que Appoline Blé, Presidenta del comité de Costa de Marfil, ni siquiera sabe lo que significa la laicidad (entrevista a A.Blé, 2010), mostrando así su innecesidad en el contexto marfileño y la falta de formación de los comités internacionales por la sección internacional de París. Este caso muestra la contradicción existente entre los comités internacionales y la sección internacional de París : para la sección internacional, la laicidad no es una especificidad política francesa, sino una herramienta universalizable, que se puede perfectamente « exportar » (De Angelis, 2008 : II.B2.), al contrario de lo que afirman los comités como Costa de Marfil o RDC.

Una prueba de esta estrategia de defensa de la laicidad por la sección internacional se encuentra en la redacción de los informes para los Comités de derechos humanos de Naciones Unidas. Para Sihem Habchi, los responsables de la asociación NPNS son los primeros embajadores del principio de la laicidad, muy mal comprendida en el extranjero (De Angelis, 2008 : II.B3.). En los informes de Naciones Unidas aparece claramente esta idea clave de la asociación, sobre todo con el objetivo de intentar convencer a aquellos miembros de los Comités de derechos humanos que defiendan una visión más relativista del interés en defender un punto de vista más universalista. En todos los informes se encuentran dos o tres párrafos redactada una defensa de la laicidad acorde con la universalidad de los derechos de las mujeres. De Angelis narra como en su experiencia como estudiante de prácticas le tocó redactar uno de esos informes y no incluyó ninguna referencia a la laicidad, porque en el Pacto de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, sobre el que redactaba el informe, no había ninguna referencia a la laicidad. Cuando se le entregó corregido, la única modificación que la responsable de la sección internacional había añadido era un párrafo sobre la defensa de la laicidad en el apartado sobre discriminaciones indirectas (De Angelis, 2008 : II.B3.).

Sobre la cuestión de saber si NPNS exporta el modelo francés de laicidad, o si únicamente hace referencia a un valor universal reconocido por todos, las respuestas varían según los diferentes debates que ya hemos estudiado. Aunque, como señala M. Pombia, cada Estado africano disponga de su propio código de la familia (entrevista a M. Pombia, 2010), esto no significa que los valores que defiende su comité no sean universales, simplemente que no son aceptados por los dirigentes de su país. Reconocer que existen derechos universales y que la democracia no es una imposición occidental, sino un derecho al progreso compartido por todos los pueblos, en el que todos los ciudadanos viven en pie de igualdad, significará reconocer que la laicidad será un medio para que estos ciudadanos vivan realmente en pie de igualdad. Por lo tanto, defender la necesidad de la laicidad a nivel internacional no significará defender un modelo republicano en el sentido de francés, sino en el sentido de democrático. Personalmente, creo que ése es el objetivo de la asociación, lo que concuerdaría con las diferentes bases teóricas de universalidad, de interculturalidad y de feminismo global y popular que ya hemos analizado. Una vez más, universal no significa ni mucho menos universalmente aceptado, sino universalmente combatido.

Conclusiones

Nawal Saadawi (2008) resume sabiamente que: *“Our rights as women are basic human rights, they are universal rights in all countries and societies regardless of differences related to religion or culture or politics or history or other. Women rights should not be ignored or sacrificed under false slogans such as cultural relativism, religious freedoms, national identity or other”*. Efectivamente, si todos los seres humanos tienen la misma dignidad, ¿por qué negarles a unos lo que les corresponde como tal?

“Parece difícil concebir una teoría tan cruel que priva a los seres humanos de la posibilidad de pensar por sí mismos y cambiar. Y, sin embargo, eso es lo que se pretende por investigadores de uno y otro sexo, cuando despojan de esa capacidad a cada una de las personas de la especie, únicas, concretas e irrepetibles, y se la atribuyen a un grupo más o menos amplio -en realidad, no lo olvidemos, sólo a ciertas personas de ese grupo- que decidiría lo que es adecuado o no para su “cultura”” (Martínez Sampere, 2002: 7-8).

En este contexto, los derechos humanos deben considerarse como mínimos éticos fundamentales (Martínez Sampere, 2005b: 2), sobre todo si se quiere conseguir una verdadera igualdad entre mujeres y hombres en una democracia caracterizada por una convivencia pacífica (Catalá i Bas, 2002: 174). La universalidad de los derechos de las mujeres aparece como un medio esencial para asegurar que no se desarrollen teorías relativistas que conlleven menos derechos para ciertas personas, y mucho menos para la mitad de la población. Ante ello, el mejor modelo de integración de minorías parece ser el interculturalismo, en el que se promueva un espíritu de pluralismo democrático. En efecto, el multiculturalismo puede ser malo para las mujeres, sobre todo si se aceptan derechos culturales a las distintas comunidades. Además, defender la universalidad de los derechos de las mujeres no implica necesariamente un mensaje etnocentrista, sino la defensa de derechos mínimos fundamentales para una coexistencia pacífica. El feminismo se reivindica, no como una lucha occidental, sino como un combate global en el que se cuestionan la división entre Oriente y Occidente y la definición de etnocentrismo y de universalidad.

Para Cobo Bedía, *“estamos asistiendo a la crisis más profunda del principio de igualdad desde el siglo XVIII”* (2007: 83), y para afrontarla, propone *“revisar nuestras estrategias políticas y nuestras estructuras organizativas”* (2007: 84). *Ni Putes Ni Soumises* responde a esa necesidad de encontrar nuevas vías, con sus contradicciones y sus paradojas, pero también con sus convicciones y su fuerza.

Sobre su mensaje internacional, considero que la asociación reivindica una serie de ideas muy claras, que pocos actores internacionales hoy en día tienen el valor de defender. No es incompatible por lo tanto que NPNS redacte informes a los comités de derechos humanos de Naciones Unidas, porque se necesita luchar contra el relativismo cultural a todos los niveles, ya sea sobre el terreno o en las instancias supranacionales que dictan y legitiman las políticas que puedan favorecerlo (De Angelis, 2008 : II.C3.). En cuanto a la incoherencia entre la defensa global y específica de la universalidad, De Angelis (2008 : II.C3.) explica lo siguiente :

« Nous avons vu que l'association dit d'un côté qu'il est logique de travailler à l'étranger parce qu'on travaille tous pour la même chose—le féminisme universel et uni—et d'un autre côté qu'il est impératif d'internationaliser le Mouvement parce que le modèle de Ni Putes Ni Soumises est particulièrement efficace—un féminisme laïc, républicain. Articulées en même temps, ces deux motivations peuvent paraître paradoxales, mais la possibilité d'employer soit l'une, soit l'autre, permet à l'association de travailler « ensemble » sur les valeurs universelles et les droits de l'Homme tout en les concevant d'une manière parfois opposée à leurs partenaires ou public internationaux ».

Para De Angelis, no existe una contradicción entre afirmar la universalidad de los derechos de las mujeres y defender valores considerados republicanos como la laicidad o el mestizaje. Desde mi punto de vista, esta falta de contradicción se explica porque esos valores « republicanos » son universales, ya que « republicano » no significa « francés » sino « democrático ». También se puede añadir que esta tensión entre lo « universal » y lo « propio » se justifica por la propia naturaleza del trabajo asociativo, dividido entre la defensa de una causa conjunta y la promoción de una perspectiva propia que singularice su trabajo (De Angelis, 2008 : conclusión). Podemos así concluir que esa paradoja no procede.

Por ende, es necesario insistir en el hecho de que el mensaje de *Ni Putes Ni Soumises* se inscribe en el contexto francés. Hay puntos de vista que son difíciles de comprender desde el exterior cuando se conoce de forma superficial la realidad francesa, y que la misma asociación no pretende reivindicar de igual modo fuera de las fronteras francesas. La asociación prefiere expandirse que quedarse encerrada en un país defendiendo valores que no pueden por ahora aplicarse a otras realidades. Si ésta sólo quisiera existir en países laicos, por ejemplo, no querría crear un comité en Marruecos. Se defienden principios, pero se entienden realidades. Personalmente, opino que el instrumento más poderoso de la asociación es esta flexibilidad, tal y como lo explica De Angelis (2008 : conclusión).

« La flexibilité est possible avec un vacillement entre la logique d'unité internationale et la logique d'exportation d'un modèle supérieur. Cette dualité permet à l'association de mettre en avant la lutte commune pour les droits de l'Homme et l'égalité, tout en interprétant ces principes avec sa propre vision qui n'est pas consensuelle. Ainsi, le Mouvement peut être d'accord et pas d'accord, solidaire et critique ».

Sin lugar a dudas, si su herramienta más eficaz es su flexibilidad, su arma más poderosa es su mensaje. Al nacer la asociación, creó una inmensa esperanza en la población francesa. A lo largo de los años, ésta ha ido decayendo, mermada por los diferentes escándalos y críticas que se le han ido reprochando. No obstante, la mayoría de personas a las que cuento mi experiencia como antigua trabajadora y militante de la asociación están de acuerdo conmigo en afirmar que el mensaje de la asociación es perfecto, que motivaría a todo aquel que quisiera hacer progresar la causa de las mujeres. *Ni Putes Ni Soumises* es un laboratorio de experiencias, una asociación que combina influencia con terreno, para defender los valores necesarios de la convivencia pacífica en un mundo globalizado. En éste, serían necesarios una multiculturalidad ilustrada o un interculturalismo en el que la universalidad de los derechos de las mujeres sea una realidad. Sin ésta, la mitad de la población se vería sometida a un relativismo cultural y a un oscurantismo defensor de derechos culturales desiguales. Es importante recalcar que el relativismo cultural debe combatirse, no en su función primera de comprensión de culturas y de convivencia pacífica y tolerante con el otro, sino cuando supone una merma en el disfrute de los derechos básicos de las mujeres. Para conseguir la universalidad, se utilizan como medios, la unión de las feministas a nivel global, para promover un mensaje popular y de urgencia, pero también la defensa de valores democráticos esenciales como la laicidad, para romper la estrecha ligazón entre religión y cultura.

Por muy difícil y utópico que este combate pueda parecer, pero no por ello menos desafiante, querría concluir citando a uno de los autores que más me ha inspirado para redactar esta memoria, Peña Ruiz (2003 : 256), que legitima el combate de NPNS diciendo que « *trop nombreuses sont en effet les conclusions hâtives, qui tirent de la difficulté de réalisation d'un idéal son invalidation de principe.* »

Apéndice

CUESTIONARIOS

SIHEM HABCHI

NPNS et l'INTERNATIONAL:

- ❖ Pouvez-vous m'expliquer l'origine du pôle International de Ni Putes Ni Soumises? Comment passer des banlieues à une perspective internationale ?
- ❖ Pourquoi est-il nécessaire d'avoir un pôle international ?
- ❖ Quelles sont les valeurs défendues par NPNS à l'international ?

LAICITÉ ET UNIVERSALITE :

- ❖ Quelle définition donneriez-vous à la laïcité et à l'universalité des droits des femmes ?
- ❖ Est-ce que ces deux valeurs ont un impact sur votre action quotidienne?
- ❖ Comment articuler la défense des valeurs républicaines, telles que la laïcité, avec l'universalité des droits des femmes ? Est-ce une association de valeurs facile ou difficile ?
- ❖ La laïcité est-elle une condition indispensable pour atteindre une égalité parfaite entre les femmes et les hommes ?
- ❖ Peut-on défendre l'universalité sans passer par la laïcité ?
- ❖ Pensez-vous que cette articulation entre universalité des droits des femmes et laïcité est la même dans les différents pays où il existe des comités ou des partenaires de Ni Putes Ni Soumises ? Quelles différences et ressemblances voyez-vous notamment entre la France, la Suède, la Belgique, la RDC, la Côte d'Ivoire et le Maroc ?

COMITES FRANCOPHONES (RDC, Belgique, Maroc, Cote d'Ivoire)

NPNS et l'INTERNATIONAL:

- ❖ Quelles sont les raisons qui vous ont poussé à fonder un comité NPNS dans votre pays d'origine ? Qu'est-ce qui vous a séduit dans le message de NPNS ?
- ❖ Quelles sont les valeurs défendues par votre association en tant que comité international de NPNS?

LAICITÉ ET UNIVERSALITE :

- ❖ Quelle définition donneriez-vous à la laïcité et à l'universalité des droits des femmes ?

- ❖ Est-ce que ces deux valeurs ont un impact sur votre action quotidienne en tant que comité international de NPNS ?
- ❖ Comment articuler la défense des valeurs républicaines françaises, telles que la laïcité, avec l'universalité des droits des femmes ? Est-ce une association de valeurs facile ou difficile ?
- ❖ La laïcité est-elle une condition indispensable pour atteindre une égalité parfaite entre les femmes et les hommes ?
- ❖ Peut-on défendre l'universalité sans passer par la laïcité ?
- ❖ Pensez vous que cette articulation entre universalité des droits des femmes et laïcité est la même dans les différents pays où il existe des comités ou des partenaires de Ni Putes Ni Soumises ? Quelles différences et ressemblances voyez vous notamment entre la France, la Suède, la Belgique, la RDC, la Côte d'Ivoire et le Maroc ?

COMITE ANGLOPHONE (Suède)

NWNS AND THE INTERNATIONAL SECTION:

- ❖ Whose are the reasons who inspired you to create a NWNS committee in your country? What message seduced you in the aim of this association?
- ❖ Which are the main values defended by your association as an international committee of NWNS?

SECULARISM AND UNIVERSALITY :

- ❖ What definition will you give to secularism/laïcité and to the universality of women's rights?
- ❖ Do you think these values have an impact on your daily action as an international committee?
- ❖ How do you link such different values like the French « laïcité » with the defense of the universality of women's rights? Is it rather easy or difficult to do it?
- ❖ Is secularism an essential condition to get to the perfect equality between men and women?
- ❖ Can we defend universality for women's rights without defending a secular regime?
- ❖ Do you think that the link between universality of women's rights and « laïcité » is the same in the different countries where there is a committee or a partner of NWNS? What differences and similarities will you point out between France, Sweden, Belgium, Morocco, DRC and the Ivory Coast?

EDITORIAL de la revista CIVILISATION DE FEMMES por Sihem Habchi, Presidenta de *Ni Putes Ni Soumises*

Le réseau de « civilisation des femmes en Méditerranée » ouvre la voie à des millions de femmes pour enfin porter un projet ambitieux : la liberté pour toutes, l'émancipation comme unique réponse aux conflits que nous connaissons en Europe et en Méditerranée. Les femmes sont en train de civiliser les conflits. En effet le fameux choc des civilisations ne reflète que les murs que certains ont voulu ériger. Mais l'universalité du combat des femmes aujourd'hui à travers l'ensemble des pays euroméditerranéens nous ouvre un champ nouveau, un espace où nous, femmes, devons être visibles.

En Mars 2003, la marche des femmes des quartiers contre les ghettos et pour l'égalité sillonne la France et mobilise à Paris le 8 mars plus de 30 000 personnes ... Le mouvement Ni Putes Ni soumises est né.

Ni Putes Ni Soumises, c'est une promesse, un cri non plus de désespoir mais de révolte, lancé à toutes les femmes : nous ne subissons plus les violences, les mariages forcés, l'excision, les traditions archaïques, nous ne plions plus devant la loi du plus fort, nous n'acceptons plus le déterminisme social qui nous condamnerait à rester en bas de nos tours ! Armées des seules valeurs de la République : Liberté, Egalité, Laïcité, nous poussons jour après jour les acteurs politiques à se positionner sur la condition des femmes.

Face au relativisme culturel, qui a enfermé trop de femmes dans le carcan des traditions archaïques, face à la montée de l'obscurantisme qui grignote chaque jour les espaces mixtes durement acquis par les luttes féministes, nous avons activé le principe de laïcité qui avait arraché jadis les femmes des mains de l'Eglise. Défendre la laïcité, revient à défendre l'égalité en droit de toutes. Le droit à disposer de son corps, le droit à l'émancipation ; Définissant ainsi le contour d'un féminisme d'urgence, d'un féminisme populaire !

En dehors de nos frontières, les premiers appels sont venus du Maroc, d'Algérie, de Tunisie, d'Arabie Saoudite, ou du Liban. Nous découvrons alors à notre grande surprise la traduction de notre slogan en arabe « la bariya wa la khnigha » dans le plus grand quotidien libanais El Balad en 2003. Ce combat était aussi celui de millions de femmes qui se battent au péril de leur vie pour leur liberté. Leur soutien nous a renforcé notamment dans la bataille en France et en Europe contre les partisans du relativisme culturel.

En effet, alors même que ces femmes de l'autre côté de la Méditerranée dénonçaient depuis des années les traditions archaïques et la montée de l'obscurantisme, en France et en Europe, le mot d'ordre est alors Respect des cultures, droit à la différence et promotion du voile comme un outil d'émancipation.

Le monde à l'envers.

Sur le terrain, les pouvoirs publics achètent la paix sociale en intégrant les grands frères, les chefs religieux comme les régulateurs de l'ordre social. Les conséquences pour les femmes ont été dramatiques à travers l'Europe. Sohanne en France est brûlée vive pour avoir dit NON

à un garçon, Fadime jeune suédoise assassinée pour laver l'honneur de sa famille. Je pense aussi Hina Salem « battue pour son bien » parce qu'elle aimait un italien. Pire quand la justice française consacre la virginité au mariage. Nous ne sommes plus dans le droit à la différence mais bien dans la différence des droits. C'est en réponse à ces drames que l'on a entendu « Ni Putes Ni Soumises » en France, mais aussi Amineh scander « Varken hora eller kuvad » en Suède ou Anna, « Ni Putas Ni Sumisas » en Espagne. Ces cris venant de la société civile ont supplanté une Europe qui ne répondait plus aux attentes.

Et pourtant on nous avait promis une Europe qui nous protégerait de ces compromissions douteuses. Une Europe qui après l'économie, privilégierait l'aspect social et qui garantirait un espace de liberté et de progrès. C'est également ce que nous promettait la gauche. Cette gauche, véhicule de tant d'idéaux, de tant de racines démocrates et humanistes, est aujourd'hui pour partie empêtrée dans un borbier formé d'islamo-gauchistes et de révolutionnaires, plus enclins à défendre la politique des grands frères, que de garantir les valeurs telles que la laïcité et l'égalité. Oubliées les femmes. Oubliées Olympe de Gouge et Simone de Beauvoir.

Ce renoncement est à l'origine de nombreux conflits sur le Vieux Continent, parce qu'au-delà de la gauche française, ce sont un grand nombre de politiques européens de tout bord qui ont fermé les yeux. Le résultat est une poudrière. Deux jeunes anglais d'origine pakistanaise se font explosés à Londres. Les Eglises et les Mosquées brûlent après la mort de Theo Von Gogh à Amsterdam. Ayan Hirsi Ali est chassée des Pays Bas. On lui préfère Tarek Ramadan des Frères Musulmans. La face respectable des obscurantistes est-elle plus acceptable ?

Pour sortir de cette impasse, nous avons besoins de réaffirmer les valeurs démocratiques mais surtout d'en faire une réalité pour toutes et tous et notamment pour les classes populaires. A l'instar des nominations au plus haute fonction de l'Etat, de femmes, issues de l'immigration, issues des classes populaires, les gouvernements européens doivent faire place au renouvellement. Loin de résoudre tous les problèmes, ces signes forts permettent à de nombreuses jeunes filles et à une génération de pouvoir s'accrocher à cette idée : moi aussi je peux. La république métissée est en marche.

Et pour lui donner vie, il faut définir un espace d'interaction sociale où les différents groupes femmes, hommes, vieux, riches, pauvres, homo...pourront redéfinir ensemble un pacte laïque au plan social. C'est notre définition de la laïcité qui n'est pas simplement la séparation du politique et du religieux mais bien un laboratoire, qui dynamise nos démocraties en posant au coeur l'individu comme libre et la solidarité indispensable à l'espace commun. Et c'est ainsi sur des bases plus saines que pourra se construire réellement des projets comme l'Union pour la Méditerranée. Cette initiative est à saluer. Réunir autant de chefs d'Etat autour d'un projet politique ambitieux, réunir toute l'Europe, Israël, la Turquie, l'Algérie ou la Syrie et la Palestine autour d'une même table, rapprocher le Nord et le Sud le temps d'un week-end, est en soi une réussite. Reste aujourd'hui à transformer l'essai, en faisant en sorte que la société civile et notamment les femmes en soient le fer de lance.

En effet nous avons en commun notre attachement aux valeurs universelles, aux combats sociaux durement acquis. C'est ainsi que nous pourrions trouver des solutions relevant du bon sens. Mais nous, femmes, avons bien compris que nous ne pourrions prétendre que nos valeurs, civiques et éclairées, soient universelles que si nous sommes capables de démontrer au préalable qu'elles sont universalisables. Les femmes des quartiers en France, les femmes qui se battent pour scolarisation des filles au Maroc ou celle qui à Naples font vivre la

Citoyenneté dans le coeur des femmes de la Camorra portent aujourd'hui le combat d'une civilisation de femmes en Méditerranée.

Fruit d'une rencontre entre Filo di perle et Ni putes Ni Soumises à Naples en juin qui a donné lieu à une conférence à Paris en juillet dernier, ce sont des femmes politiques, artistes, militantes qui sont parties prenantes : Luisa Cavalieri, Fadela Amara, Nawal Al Saadawi, Carmen Romero et bien d'autres. A l'image d'un fil de perle, nous formons un Parlement de Femmes en Méditerrané prêtes à peser et à travailler pour une Euro-Méditerranée sociale.

Bibliografía

Ensayos y novelas:

- Amara Fadela y Zappi Sylvie
2004 *Putes Ni Soumises*, Paris, Ed. La découverte (traducido al castellano en 2005: *Ni Putas Ni Sumisas*, Madrid, Ed. Cátedra.)
2006 *Breaking the Silence: French Women's Voices from the Ghetto*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press,
- Amorós Celia
1997 *Tiempos de feminismo*, Madrid, Ed. Cátedra.
2005 *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*, Madrid, Ed. Cátedra.
2009 *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islam*, Madrid, Ed. Cátedra.
- Bellil Samira
2003 *Dans l'enfer des tournantes*, Paris, Gallimard.
- Benhabib Seyla
1992 *Situating the self. Gender, community and postmodernism in contemporary ethics*, Cambridge, Polity Press.
2002 *The claims of culture. Equality and diversity in the global Era*, Princeton, Princeton University Press.
- Benhabib Seyla y Cornella Drucilla
1990 *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Ed. Alfons el Magnánim.
- Bessis Sophie
2002 *Occidente y los otros. Historia de una supremacía*, Madrid, Alianza Ensayo.
- Carrithers Michael
1992 *¿Por qué los humanos tenemos culturas?*, Madrid, Alianza Editorial.
- Eco Umberto
1977 *Cómo se hace una tesis, técnicas y procedimientos de investigación estudio y escritura*, Barcelona, Gedisa.
- Ebadi Shirin
2005 *El despertar de Irán. Memorias de revolución y esperanza*, Madrid, Ed. Aguilar.
- Haarscher Guy
2004 *La laïcité*, Paris, col. Que sais-je ?, PUF, 3^e édition.

- Kahn Pierre
2005 *La laïcité*, Paris, Le cavalier bleu éditions.
- Maquieira Virginia (ed.)
2006 *Mujeres, globalización y derechos humanos*, Madrid, Ed. Cátedra.
- Marcovich Malka
2008 *Les nations désunies*, Paris, Jacob Duvernet eds.
- Martinetti Françoise
2007 *Les droits des femmes*, Nice, Ed. Scérén.
- Mernissi Fátima
1992 *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- Nash Mary
2004 *Mujeres en el mundo: historia, retos y movimientos*, Madrid, Alianza Ensayo.
- El Saadawi Nawal
1996 *Dios muere a orillas del Nilo*, Barcelona, Editorial Herder.
2003 *La hija de Isis*, Barcelona, Ediciones del Bronce.
- Pena-Ruiz Henri
2003 *Qu'est ce que la laïcité ?*, Paris, Ed. Gallimard, Folio Actuel.
2006 *Histoire de la laïcité, genèse d'un idéal*, París, coll. « Découvertes / Histoire », Gallimard.
- Sebrelí Juan José
1992 *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*, Barcelona, Ed. Ariel.
- Sen Amartya
2007 *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, Buenos Aires, Katz Editores.
- Touraine Alain
2007 *El mundo de las mujeres*, Barcelona, Paidós Ibérica.
- Valcárcel Amelia
2009 *Feminismo en el mundo global*, Madrid, Ed. Cátedra, Col. Feminismos.
- VV.AA.
2010 *Les droits de l'homme, une universalité menacée*, Paris, Etudes de la Documentation Française, n. 5306-5307-5308.
- Wachsmann Patrick
2008 *Les droits de l'homme*, Paris, Dalloz.

- Yacoub Joseph
2007 *Les droits de l'homme sont-ils exportables ? Géopolitique d'un universalisme*, Paris, Ellipses.

Artículos de prensa y colaboraciones en obras colectivas:

- AFP
2010 « Ni Putes ni Soumises salue le projet de loi contre le voile intégral », en lepoint.fr, réaction, le 21/04/2010.
- Agra Romero María Xosé
2000 “Multiculturalismo, justicia y género”, en Amorós Celia, *Feminismo y filosofía*, Madrid, Editorial Síntesis, pp.135-164.
2008 “Cultura, diversidad cultural y política: apuntes para una reflexión feminista”, en Amorós Celia y Posada Luisa (eds.), *Feminismo y multiculturalismo*, Madrid, Ed. Instituto de la Mujer, pp.14-29.
- Amara Fadela
2006 « Mariages forcés. Mythes et réalités de terrain », en Ockrent Christine (dir.), *Le livre noir de la condition des femmes*, Paris, Editions XO, p.484-486.
2008 Discours à l'occasion de la Commission Veil sur l'inclusion de l'égalité dans le préambule de la Constitution.
- Béjar Helena
1996 “Los pliegues de la apertura: pluralismo, relativismo y modernidad”, en Giner Salvador y Scartezzini Riccardo (eds.), *Universalidad y diferencia*, Madrid, Alianza Universidad, 1996, pp.155-185.
- Belayachi Djamel
2009 « Ni Putes Ni Soumises interdite au Maroc », jeudi 26 février 2009
<http://www.afrik.com/article16333.html>
- Bouteldja Houria
2006 "De la cérémonie du dévoilement à Alger (1958) à Ni Putes Ni Soumises : l'instrumentalisation coloniale et néo-coloniale de la cause des femmes. », dimanche 18 juin 2006, Mouvement des indigènes de la république, <http://www.indigenes-republique.org/spip.php?article152>
- Campillo Neus
2007 “Cultura y derechos en el feminismo crítico de Seyla Benhabib”, en Amorós Celia y Posada Luisa (eds.), *Feminismo y multiculturalismo*, Madrid, Ed. Instituto de la Mujer, pp.50-62.
- Cañas Gabriela
2010 “De trapos y siliconas”, en *El País*, La cuarta página, martes 24 de agosto de 2010, edición impresa, p.23.

- Catalá i Bas Alexandre
2002 « Los derechos fundamentales como límite a costumbres y prácticas religiosas o culturales », *Corts. Anuario de Derecho Parlamentario*, número 13, pág. 173-208
- Chafiq Chahla
2008 « Parcours », en Ni Putes Ni Soumises y Filo di Perle (ed.), *Civilisation de Femmes*, Nápoles.
- Crinon Monique
1979 « Féminisme et laïcité: non aux amalgames », jeudi 16 mars 2006, http://www.indigenes-republique.org/spip.php?article77&var_recherche=crinon
- Cobo Bedía Rosa
2007 “Multiculturalismo y nuevas formas de violencia patriarcal”, en Amorós Celia y Posada Luisa (eds.), *Feminismo y multiculturalismo*, Madrid, Ed. Instituto de la Mujer, pp.72-84.
- Dumouchel Paul
2002 “Comunidades, derechos y justicia social”, en Elbaz Mikhaël y Helly Denise, *Globalización, ciudadanía y multiculturalismo*, Granada, Ed. Maristán, pp.95-107.
- Espinosa Angeles
2010 "El Corán no recoge la lapidación. Entrevista a Mohamad Mostafaeí, Abogado de Sakineh M. Ashtiani", publicado en *El País*, 20/07/2010, http://www.elpais.com/articulo/internacional/Coran/recoge/lapidacion/elpepuint/20100720elpepuint_18/Tes
- Femenías María Luisa
2007 “Multiculturalismo y paradojas de la identidad”, en Amorós Celia y Posada Luisa (eds.), *Feminismo y multiculturalismo*, Madrid, Ed. Instituto de la Mujer, pp.32-47.
- Fernández Alfred
2003 “L’universalité face au pluralisme. Le dialogue entre les civilisations, fondement de l’universalité des droits de l’homme », *Revue de l’AIDH*, Genève.
- Guerra Palmero María José
2000 “¿Servirá el multiculturalismo para revigorar al patriarcado? Una apuesta por el feminismo global.”, en *Leviatán*, nº80, Verano de 2000.
- Hallaouy Rachid
2009 « Ni Putes Ni Soumises, association non grata au Maroc ? Sihem Habchi lève le voile », 08.03.2009, <http://www.yabiladi.com/article-societe-3077.html>
- Habchi Sihem

- 2008 « Editorial », en Ni Putes Ni Soumises y Filo di Perle (ed.), *Civilisation de Femmes*, Nápoles
- Habchi Sihem y Charaï Naïma
2010 « Pour rester fidèle à ses valeurs, la gauche doit voter la loi sur la burqa », dans *Libération*, 13/07/2010, <http://www.liberation.fr/societe/0101646655-pour-rester-fidele-a-ses-valeurs-la-gauche-doit-voter-la-loi-sur-la-burqa>
 - Helly Denise
2002 “¿Por qué relacionar ciudadanía, multiculturalismo y mundialización?”, en Elbaz Mikhaël y Helly Denise, *Globalización, ciudadanía y multiculturalismo*, Granada, Ed. Maristán, pp.247-283.
 - Laurent Françoise
2008 « Les droits des femmes : une éternelle remise en question ? », en Mouvement Français pour le Planning Familial, <http://www.planning-familial.org/>.
 - López Pardina Teresa
2008 “Reflexiones en torno al feminismo y a la laicidad”, en Amorós Celia y Posada Luisa (eds.), *Feminismo y multiculturalismo*, Madrid, Ed. Instituto de la Mujer, pp.262-269.
 - Maldonado Teresa
2009 “Laicidad y feminismo: Repercusiones en los debates sobre aborto y multiculturalidad”, *Viento Sur: por una izquierda alternativa*, n.104, Sección “Plural: debates feministas”, pp.55-65
 - Martínez Sampere Eva
2002 “Derechos Humanos y diversidad individual”, en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 4, segundo semestre, número 8, Universidad de Sevilla, Sevilla
2005a “Debate: feminismo, democracia y cultura”, en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 6, primer semestre, número 13, Universidad de Sevilla, Sevilla, p.2.
2005b “El pluralismo democrático como garante de la dignidad humana: no al triunfo póstumo de Hitler”, en Gerardo Ruiz-Rico Ruiz y Nicolás Pérez Sola (coords.), *Constitución y Cultura. Retos del Derecho Constitucional en el Siglo XXI*, Valencia, Tirant lo Blanc.
2006 “Nuestra común y diferente humanidad: Su articulación jurídica”, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 8, Segundo semestre, nº 16.
2007 “La universalidad de los derechos humanos”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 39, Universidad de Sevilla, Sevilla, p.66
2009a “La educación democrática y los valores de ciudadanía compartida: la mejor defensa frente al terrorismo”, en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 11, segundo semestre, número 22, Universidad de Sevilla, Sevilla, pp. 3-16.

- 2009b “Reflexiones constitucionales sobre la igualdad religiosa”, en Abraham Barrero Ortega y Manuel José Terol Becerra (coord.), *La libertad religiosa en el estado social*, Valencia, Tirant lo Blanch, pp. 163-192.
- Monteiro Clotilde
2006 « Un féminisme pour toutes les femmes ? » 16 mars 2006, Mouvement des Indigènes de la République, <http://www.indigenes-republique.org/spip.php?article72>
 - Okin Susan Moller
1999 “¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?”, en Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
2002 “Feminismo y multiculturalismo: algunas tensiones”, en *Feminaria*, Año XV, N° 28/29
 - Ouassak Fatima
2006 "La stigmatisation du garçon arabe : Ni putes, Ni soumises", novembre 2006, Mouvement des Indigènes de la République, <http://www.indigenes-republique.org/spip.php?article524>
 - Ramonet Ignacio
2002 “Globalización, cultura y democracia”, en Elbaz Mikhaël y Helly Denise, *Globalización, ciudadanía y multiculturalismo*, Granada, Ed. Maristán, pp.45-70.
 - Rancière Jacques
2002 “Ciudadanía, cultura y política”, en Elbaz Mikhaël y Helly Denise, *Globalización, ciudadanía y multiculturalismo*, Granada, Ed. Maristán, p.71-84.
 - Reyes María Elena
2010 “Multiculturalismo y feminismo: tensiones entre derechos individuales y derechos colectivos”, en <http://www.gloobal.net/iepala/gloobal/fichas/ficha.php?entidad=Textos&id=11142&opcion=documento>
 - El Saadawi- El Sayed Zaynab Nawal
2008 “How can we women play an effective role to create a better civilization globally, and locally in our region, in our countries, in our small communities and families?”, en Ni Putes Ni Soumises y Filo di Perle (ed.), *Civilisation de Femmes*, Nápoles.
 - Sánchez Muñoz Cristina
2007 “Renegociando la ciudadanía: las prácticas de iteraciones democráticas”, en Amorós Celia y Posada Luisa (eds.), *Feminismo y multiculturalismo*, Madrid, Ed. Instituto de la Mujer, pp.64-70.
 - Savater Fernando
2010 “Contra los creyentes”, en *El País*, 11 de agosto de 2010

- Treiner Sandrine
2007 « Les crimes d'honneur en Europe », en Ockrent Christine (dir.), *Le livre noir de la condition des femmes*, Paris, Editions XO, pp.126-130
- Villán Durán Carlos
2008 “El significado y alcance de la universalidad de los Derechos Humanos en la Declaración de Viena”, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, serie Estudios de Derechos Humanos, Tomo II.

Informes y otros documentos de la asociación

- Assemblée Nationale
2005 « Audition de Mme Sihem Habchi, vice-présidente de l'association 'Ni putes ni soumises' » in *Rapport d'activité au nom de la Délégation aux Droits des Femmes et à l'Égalité des Chances entre les Hommes et les Femmes*, pp. 102-108.
- De Angelis Adeline
2008 *Entre féminisme universel et républicanisme français : l'internationalisation du Mouvement Ni Putes Ni Soumises*, Mémoire du stage, Internships in Francophone Europe, 30 de mayo de 2008, Paris.
- Naciones Unidas
1966 *Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels*
1993 *Declaración y Programa de acción de Viena*
2004 *Rapport d'activité par la rapporteuse spéciale sur la question de la liberté de religion ou de conviction*
2009 *Observations finales du Comité pour l'élimination de la discrimination raciale, 66^e session : France.*
2007 *Rapport de l'experte indépendante sur les questions relatives aux minorités : mission sur la France*
- Ni Putas Ni Sumisas
2007 *Rapport d'activités : pôle international*
2008a *Dossier du Tour Européen*
2008b *Rapport d'activités : pôle international*
2008c *Rapport alternatif sur la France : Réaction à la description des droits des femmes présentée dans le troisième rapport périodique de la France à la 40e session du Comité des Droits Economiques, Sociaux et Culturels*
2008d *Rapport alternatif au sixième rapport présenté par la France au Comité sur l'Elimination de la Discrimination à l'égard des Femmes*
2008e *Rapport alternatif au quatrième rapport présenté par la France à la 92^e session du Comité des Droits de l'Homme,*
2009 *Civilisation de Femmes*
- Ni Putes Ni Soumises Belgique
2008 *Rapport d'activités*

Material audiovisual

- Caron Margherita
2005 *Ni putes ni soumises, itinéraire d'un combat*, DVD
- Thorn Jean-Pierre
2006 *Allez, yallah !*, DVD

Páginas web

- Sede francesa de NPNS: www.niputesnisoumises.com
- Comité belga de NPNS: www.niputesnisoumises.be
- Comité sueco de NPNS: <http://www.varkenhoraellerkuvad.se/>
- Alto Comisionado de Naciones Unidas para los derechos humanos, Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales:
www2.ohchr.org/english/bodies/cescr/cescrs40.html
- Ossigeno : www.O2-ossigeno.org
- Año Europeo 2008 de la Interculturalidad : www.interculturaldialogue2008.eu
- Page web Wikipedia de NPNS : http://fr.wikipedia.org/wiki/Ni_putes_ni_soumises

Material propio

- Entrevista al Secretario General del comité de República Democrática del Congo, Michel Pombia, en julio de 2010
- Entrevista a la Presidenta del Comité de Costa de Marfil, Appoline Blé, en julio de 2010