

PANEL 14 – ÉTICA [ver panel]

NUEVOS RETOS ÉTICO- SOCIALES Y SU ENGARCE EN LAS POLÍTICAS PÚBLICAS

Noelia Igareda – Universidad Autónoma de Barcelona.

Marta Cruells – Universidad Autónoma de Barcelona.



REPS

RED ESPAÑOLA DE POLÍTICA SOCIAL

BCN2015

C O N G R E S O

ACTAS OFICIALES DEL V CONGRESO DE LA
RED ESPAÑOLA DE POLÍTICA SOCIAL (REPS)

**“Desigualdad y democracia: políticas
públicas e innovación social”**

**Palau Macaya, Obra Social La Caixa, Barcelona
(5 y 6 de Febrero de 2015)**

ACTAS OFICIALES DEL V CONGRESO DE LA RED ESPAÑOLA DE POLÍTICA SOCIAL (REPS)

“Desigualdad y democracia: políticas públicas e innovación social”

Palau Macaya, Obra Social La Caixa, Barcelona
(5 y 6 de Febrero de 2015)

COMITÉ CIENTÍFICO

- Gregorio Rodríguez Cabrero (Presidente de la REPS)
- Ana Marta Guillén (copresidenta de la REPS)
- Antonio Ariño
- Germán Jaraíz
- Miguel Laparra
- Margarita León
- Luis Moreno
- Amparo Serrano

COMITÉ ORGANIZADOR (IGOP-UAB)

- Margarita León (directora del V Congreso REPS 2015)
- Joan Subirats
- Ramón Canal
- Raquel Gallego
- Ismael Blanco
- Nicolás Barbieri

Secretaría:

- Alessandro Gentile

Webmaster:

- Jaume Badosa

Soporte Secretaría:

- Gemma Rodríguez

Gestión administrativa:

- Nacho Ruiz
- Anna María Palau
- Dolores Martínez

Web oficial del V Congreso REPS 2015: <http://repsbarcelona2015.es/inicio/>

ÍNDICE DE LAS ACTAS

Presentación del V congreso REPS 2015

Programa del V congreso REPS 2015

Introducción

- Sistemas de protección social para adultos mayores en América Latina: agenda pendiente en el sistema de pensiones desde la experiencia ecuatoriana / Jeanette Sánchez / **P 002**
- Recortes, Retrocesos, Re-equilibrios: ¿qué futuros para el estado de bienestar? / Joan Subirats y Margarita León / **P 023**
- Entrevista a Colin Crouch / **P 037**

Ponencias y comunicaciones de los paneles

- Panel 1 – Políticas sociales y trabajo social en el siglo XXI: Los retos y las respuestas profesionales / **P 047**
- Panel 2 – Austeridad, políticas sanitaria y desigualdades en salud en un contexto de crisis / **P 197**
- Panel 3 – Los impactos de los nuevos movimientos sociales en las políticas públicas y en las instituciones democráticas / **P 368**
- Panel 4 – Restructuring the multilevel governance of social policies in Southern Europe. An austerity-driven process of razionalization? / **P 589**
- Panel 5 – Las políticas para jóvenes en la transición a la vida adulta / **P 678**
- Panel 6 – Políticas urbanas e innovación social / **P 780**
- Panel 7 – Inmigración, desigualdad y políticas de integración / **P 960**
- Panel 8 – Políticas sociales y discapacidad / **P 1.292**
- Panel 9 – Las políticas de cuidado de larga duración: mercado de trabajo, cambios en la gestión, desigualdades y austeridad / **P 1.496**
- Panel 10 – Dilemas, contradicciones y desafíos del tercer sector de acción social en la nueva coyuntura económica, política y social / **P 1.744**
- Panel 11 – Aproximación teórica y práctica a la evaluación de las políticas sociales. Estado de la cuestión / **P 1.869**
- Panel 12 – Políticas sociales, discriminación y desigualdades de género / **P 1.949**
- Panel 13 – Crisis y envejecimiento. Respuestas políticas y sociales / **P 2.292**
- Panel 14 – Nuevos retos ético-sociales y su engarce en las políticas públicas / **P 2.543**
- Panel 15 – Políticas para las familias / **P 2.627**

PRESENTACIÓN DEL V CONGRESO REPS 2015

Los días 5 y 6 de febrero de 2015 se celebró en Barcelona el V Congreso de la Red Española de Política Social (REPS), que forma parte de ESPANET, bajo el título: “Desigualdad y democracias: políticas públicas e innovación social”.

El congreso ha contado con la presencia de investigadores de la política social, procedentes de toda España, de muchos países de América Latina y de universidades y centros de investigación de Italia, Reino Unido y Países Bajos. Todos los participantes son miembros de ESPANET. La afluencia al congreso ha sido muy numerosa, un total de 260 estudiosos, investigadores y profesionales de la política social.

Este congreso ha sido organizado por el Instituto de Gobierno y Políticas Públicas (IGOP) de la Universidad Autónoma de Barcelona y la Obra Social de “La Caixa”. Su realización ha sido posible gracias al patrocinio de la Universidad Autónoma de Barcelona, de la Fundación FOESSA, de la Agencia de Evaluación y Calidad de los Servicios (AEVAL) y del Instituto Nacional de Administración Pública (INAP), a quienes reitero el agradecimiento de los comité científico y organizador por su apoyo.

En el congreso de 2015 se ha hecho hincapié en las desigualdades emergentes y en su impacto en el territorio y en el papel de las políticas públicas para garantizar la cohesión y la integración social; hemos ahondado también en la sostenibilidad financiera, en la innovación estratégica y en la gobernanza territorial como cuestiones actuales del sistema de protección social. En todos los casos se ha adoptado una perspectiva comparativa de análisis y discusión, acercando nuestra realidad a la de otros países europeos, especialmente a los países del área mediterránea, y a las experiencias de distintos países de América Latina, sobre todo por lo que se refiere a la reforma del Estado de Bienestar, al crecimiento inclusivo y a la participación ciudadana en la demanda y en el diseño de políticas.

En este congreso ha habido una amplia oferta de actividades para abordar estos temas: hemos contado con alrededor de 150 entre ponencias, comunicaciones y posters distribuidos en 15 paneles de trabajo, además de tres mesas redondas sobre tercer sector, desigualdades, mercado laboral y participación social y tres conferencias plenarias en las que intervendrán referentes académicos muy importantes de las políticas sociales tanto en España como a nivel internacional: Gosta Esping-Andersen, Trudie Knijn, Guy Standing, Chiara Saraceno, Jeannette Sánchez y Colin Crouch.

El próximo congreso de la REPS se celebrará en Sevilla. Con la experiencia acumulada a lo largo de cinco congresos, la REPS puede ofrecer sus análisis sobre las políticas sociales en España y trazar tendencias de desarrollo de la reforma social futura en el marco de la reforma social europea, en un escenario de post-crisis, con nuevos retos para nuestra sociedad y nuestro sistema de bienestar y de cohesión ciudadana.

Margarita León
Directora del V Congreso REPS 2015

Jueves, 5 de Febrero de 2015

Horario	Actividad
9:00-9:30	Recepción de los asistentes y recogida de documentación
9:30-10:00 (Sala d'actes + Sala Macaya)	SESIÓN DE APERTURA Sr. Josep Ollé, Director Palau Macaya Dr. Óscar Rebollo, Director del IGOP Dra. Margarita León, Coordinadora V Congreso Prof. Gregorio Rodríguez, Presidente Red Española de Políticas Sociales Sr. Marc Simón, Dir. Corporativo del Área Social de la Fundación "La Caixa"
10:00-12:00 (Sala d'actes + Sala Macaya)	CONFERENCIA INAUGURAL Prof. Gosta Esping-Andersen (U. Pompeu Fabra) "Investing in children" Prof. Trudie Knijn (Utrecht University) 'Standardizing parental investments; regulating families'. <i>Modera Prof. Ana Marta Guillén (Univ. de Oviedo)</i>
12:00-12.15	Pausa café
12:15-14.00 (Sala d'actes + Sala Macaya)	1ª MESA REDONDA: Crisis, salud y pobreza. Intervienen: Miguel Laparra (Universidad Pública de Navarra); Carme Borrell (Universitat Pompeu Fabra / Agencia de Salut Pública de Barcelona); Mercè Darnell (Càritas Barcelona); Elena Carrillo (Fundació La Caixa) <i>Modera: Eloïsa del Pino (IPP-CSIC)</i>
14:00-16:00	Comida (Reunión Comité Científico REPS)
16:00-18:00	1ª SESIÓN DE LOS GRUPOS DE TRABAJO: paneles en paralelo P1 Trabajo social (Aula 3) P7 Inmigración (Sala d'actes) P3 Movimientos Sociales (Aula 4) P8 Discapacidad (Sala distribuidor) P4 Gobernanza (Aula 5) P9 Dependencia (Sala Macaya) P6 Políticas Urbanas (Aula 2)
18:00-20:00 (Sala d'actes + Sala Macaya)	2a CONFERENCIA Prof. Guy Standing (University of London): "The Precariat: From Dangerous Class to Class-for-Itself". Prof. Chiara Saraceno (University of Torino): "Il paradosso dei working poor: la famiglia come protezione e causa di povertà" <i>Moderador: Prof. Luis Moreno (IPP-CSIC)</i>
21:00	CENA Casa Convalescència / (Carrer Sant Antoni Maria Claret, 171).

Viernes, 6 de Febrero de 2015

Horario	Actividad
09:00-10:45	2ª SESIÓN DE GRUPOS DE TRABAJO: paneles en paralelo P1 Trabajo social (Aula 3) P11+P14 Evaluación y ética (Aula 5) P2 Sanidad (Sala distribuidor) P12 Género (Sala Macaya) P6 Políticas urbanas (Aula 2) P15 Familia (Aula 4) P7 Inmigración (Sala d'actes)
10:45-12:15 (Sala d'actes + Sala Macaya)	2ª MESA REDONDA: Desigualdad y mercado laboral: ¿qué márgenes para la redistribución? Con Xavier Bonal (UAB); Pau Mari-Klose (Universidad de Zaragoza); Joseba Zalakain (Fundación Egea-Careaga). <i>Modera: Irene Lapuerta (Universidad Pública de Navarra)</i>
12:15-14:00	3ª SESIÓN DE LOS GRUPOS DE TRABAJO: paneles en paralelo P5 Juventud (Aula 5) P12 Género (Sala Macaya) P7 Inmigración (Sala d'actes) P13 Envejecimiento (Aula 3) P8 Discapacidad (Sala distribuidor) P15 Familia (Aula 4) P9 Dependencia (Aula 2)
14:00-15:45	Comida
15:45-17:15 (Sala d'actes + Sala Macaya)	3ª MESA REDONDA: Políticas públicas, segregación urbana y participación Ponentes: Oriol Nel-lo (UAB), Ismael Blanco (IGOP/UAB), Sara González (Leeds University) <i>Modera: Eva Anduiza (UAB).</i>
17:15-19:00	4ª SESIÓN GRUPOS DE TRABAJO: paneles en paralelo P2 Sanidad (Sala Macaya) P10 Tercer sector (Aula 2) P3 Movimientos sociales (Aula 4) P13 Envejecimiento (Aula 3) P5 Juventud (Aula 5)
19:00-20:30 (Sala d'actes + Sala Macaya)	CONFERENCIA DE CLAUSURA Jeannette Sánchez "Deficiencias estructurales y políticas sociales: Aprendizajes de las transferencias monetarias en ALC y Ecuador" Prof. Colin Crouch: "Governing Social Risks in Post-Crisis Europe" <i>Modera: Prof. Joan Subirats (IGOP-UAB)</i>

Las mesas redondas se realizarán en la Sala de Actos. Si se supera el aforo se habilitará la Sala Macaya

Habrà servicio de traducción en las conferencias

PANEL 14 – ÉTICA

NUEVOS RETOS ÉTICO-SOCIALES Y SU ENGARCE EN LAS POLÍTICAS PÚBLICAS

Noelia Igareda – Universidad Autónoma de Barcelona.
Noelia.Igareda@uab.cat

Marta Cruells – Universidad Autónoma de Barcelona.
martama6@yahoo.es

Teniendo en cuenta que un importante foco del congreso es el papel de las políticas sociales frente al reto de la igualdad en democracias y formas de gobierno y organización social cada vez más complejas, consideramos que es muy relevante discutir sobre algunos de los retos ético-sociales que están surgiendo con fuerza en España en los últimos años y que con frecuencia no encuentran un espacio de reflexión en los ámbitos de debate de las políticas sociales.

El avance tecnológico y científico en materia de reproducción humana, por un lado, está planteando nuevos dilemas éticos en el campo de la salud y de las políticas familiares que tienen un impacto directo en cómo se actúa política y legislativamente en el campo de los derechos de las personas.

Por otro lado, la creciente complejidad y diversidad social –en términos de raza, religión y origen nacional y étnico- pone sobre la mesa nuevos conflictos sociales de difícil abordaje desde las políticas públicas que requieren de un debate urgente y contrastado.

Por ello, se propone un panel específico dedicado a discutir análisis teóricos y empíricos sobre estas cuestiones, en los que se invita a la presentación de trabajos interdisciplinarios, comparados, estudios de caso, etcétera, que aborden el análisis de las iniciativas políticas y normativas al respecto, los impactos de éstas en los derechos de las personas afectadas, los actores y grupos de interés involucrados, entre otras posibles cuestiones.

Algunos de los temas posibles de interés serían por ejemplo:

- La maternidad subrogada.
 - El anonimato de donantes de gametos.
 - Las intervenciones relativas al velo islámico.
 - Los matrimonios forzados.
 - La mutilación genital femenina.
 - La trata de personas.
 - El derecho a conocer los orígenes biológicos en la adopción y en las técnicas de reproducción humana asistida.
-

PANEL 14 ÉTICA

P: Ponencia / C: Comunicación / Post: Póster.

Sesión 1. Fecha: Viernes 6/02/2015 (17:15 a 19h)

P/C	TÍTULO	AUTORIA
P	Hacia otra organización social de los cuidados: retos éticos y jurídico-políticos	Samara de las Heras Aguilera
P	SAS. vs Francia un análisis sobre los límites al uso del velo islámico	Argelia Queralt Jiménez; Natalia Caicedo Camacho
P	Necesidad de políticas públicas sobre matrimonios forzados con perspectiva interseccional en España: retos ético-sociales	Maria Barcons Campmajó
C	De la ética a la política democrática y feminista de los cuidados	Tomeu Sales Gelabert

HACIA OTRA ORGANIZACIÓN SOCIAL DE LOS CUIDADOS: RETOS ÉTICOS Y JURÍDICO-POLÍTICOS

Samara de las Heras Aguilera¹

Panel 14 – Ética. Nuevos retos ético-sociales y su engarce en las políticas públicas

Resumen

Los cuidados y su organización social han ocupado un lugar central en los debates feministas de las últimas décadas, debido a los desafíos éticos, sociales y jurídicos que plantean. En la presente comunicación, se comparten algunas reflexiones sobre el sistema de cuidados en España y se argumenta que es necesario reconceptualizar los cuidados y redistribuir la responsabilidad de cuidar desde una perspectiva de género y de derechos. Partiendo de la premisa de que la organización social de los cuidados depende en buena medida de su regulación jurídica, se cuestiona, por un lado, la ideología que subyace en las normas del ordenamiento jurídico español que determinan a quién corresponde la responsabilidad de cuidar y quién precisa de cuidados. Por otro, se analizan algunas de las consecuencias sociales de ese modelo, poniendo de relieve las vulneraciones de derechos que implica el actual sistema (en particular del derecho a la igualdad y a no sufrir discriminación por razón de sexo o género), así como algunos de los retos más relevantes a los que nos enfrentamos en el proceso de repensar la organización social y jurídica de los cuidados.

Palabras clave: trabajos de cuidados, derechos humanos, ética del cuidado, Feminismo Jurídico, Estado Social.

¹ Investigadora del Grupo Antígona, Profesora del Área de Filosofía del Derecho y Doctoranda en Derecho Público y Filosofía Jurídico – Política de la Universidad Autónoma de Barcelona.
Email: samara.delasheras@uab.cat

HACIA OTRA ORGANIZACIÓN SOCIAL DE LOS CUIDADOS: RETOS ÉTICOS Y JURÍDICO-POLÍTICOS

Samara de las Heras Aguilera

SUMARIO: 1. Introducción. 2. Los trabajos de cuidados y su regulación en el ordenamiento jurídico español. 3. Repensando la organización social de los cuidados. 4. Hacia otra regulación jurídica de los cuidados: algunas conclusiones y propuestas. 5. Bibliografía.

1. Introducción

Todas las personas necesitamos ser cuidadas en algún momento de nuestras vidas. Inevitablemente durante la niñez y en determinadas situaciones una vez que somos adultas, precisamos de unos cuidados que tradicionalmente han sido considerados una responsabilidad de las mujeres.

Como han evidenciado numerosos estudios feministas, las sociedades se han organizado desde hace siglos en torno a la idea de la división sexual del trabajo, que otorga a las mujeres el rol de cuidadoras y a los hombres el de trabajadores, en un sistema de organización social que responde a las imposiciones del patriarcado y del capitalismo (Hartmann, 1988). Se reproduce así el pensamiento dicotómico que opone y jerarquiza dualismos como lo público y el trabajo productivo, asociado a lo masculino y considerado de mayor valor que el espacio reservado a las mujeres, el privado, ámbito de la reproducción y los cuidados (Olsen, 1990).

A pesar de las transformaciones sociales que se han venido produciendo a lo largo de las últimas décadas, los cuidados continúan siendo hoy en día una actividad mayoritariamente femenina y desvalorizada, ya hablemos de aquellos cotidianos o informales que se prestan en el seno de las familias o de los profesionalizados (Durán, 2006). En ese sentido es importante recordar, siguiendo a la Relatora especial sobre la extrema pobreza y los derechos humanos², que son los Estados, a través del Derecho, los que en buena medida determinan la organización social de los cuidados o, en otras palabras, a quién corresponde la responsabilidad de cuidar (Sepúlveda, 2013).

² La Relatora es una experta independiente designada por el Consejo de Derechos Humanos de la Organización de Naciones Unidas. Se pueden consultar todos sus informes en la siguiente página web: <http://www.ohchr.org/SP/Issues/Poverty/Pages/SRExtremePovertyIndex.aspx>

En las páginas que siguen se plantean algunas reflexiones surgidas en el contexto de mi investigación doctoral, que tiene por objetivo analizar críticamente, desde la perspectiva de la Filosofía del Derecho y en particular del Feminismo Jurídico, la normativa y políticas públicas vigentes en España relativas a los trabajos de cuidados, así como su impacto de género y de derechos.

En primer lugar, se comparten algunas ideas sobre la regulación de los cuidados en el Derecho español, destacando cómo el ordenamiento jurídico perpetúa la tradicional división sexual del trabajo y la desvalorización de los cuidados. Cabe advertir que no se pretende desarrollar un análisis exhaustivo del marco jurídico - político en este ámbito, sino destacar ciertas asunciones y preceptos que reflejan la ideología y los valores que lo sustentan.

En segundo lugar, teniendo presentes algunas de las consecuencias sociales de dicho marco desde un enfoque feminista y de derechos, se señalan varios de los retos éticos, sociales y jurídicos más relevantes -a nuestro entender- en esta materia. En particular, se incide en el desigual reparto de las tareas de cuidado en función del género y las consecuentes discriminaciones y vulneraciones de derechos que conlleva.

Por último, se cuestiona quién debería tener la responsabilidad de cuidar y cómo deberían organizarse jurídica y socialmente los cuidados, con el fin de garantizar los derechos y el bienestar integral de todas las personas, tanto de quienes requieren de cuidados o atenciones especiales por razón de su edad o de sus situaciones y capacidades diversas, como de quienes habitualmente asumen la responsabilidad de cuidar.

2. Los trabajos de cuidados y su regulación en el ordenamiento jurídico español

Antes de abordar la regulación de los cuidados en el Derecho vigente, cabe hacer una precisión respecto a lo que se entiende por cuidados, puesto que es un concepto por lo general indeterminado y cuya definición y alcance para la doctrina no son pacíficos. En ese sentido cabe recordar que la dificultad a la hora de definir los cuidados y concretar qué tareas conllevan se explica por el propio sistema de dominación patriarcal, que perpetúa la división sexual del trabajo a través de distintos mecanismos, como la invisibilización de lo “femenino” (Facio, 1999:44).

Diversas teóricas feministas han puesto de relieve el papel que juega el lenguaje como expresión de una ideología que “explícitamente devalúa a las mujeres dándoles a ellas, a sus roles, sus labores, sus productos y su entorno social, menos prestigio y/o poder” (Facio, 1999:21).

A modo de ejemplo podemos citar la definición contenida en el Diccionario de la lengua española³, que limita el “cuidado” a la “acción de cuidar”, que es a su vez definida como “2. tr. Asistir, guardar, conservar. *Cuidar a un enfermo, la casa, la ropa*. U. t. c. intr. *Cuidar de la hacienda, de los niños*”. Esa falta de concreción de lo que implican los cuidados refleja no sólo la invisibilización de unas tareas que han sido relegadas al espacio privado y atribuidas a las mujeres por pretendidas razones biológicas, sino también la desvalorización de lo que ha sido (y es) considerado como un trabajo no productivo (Pérez y López, 2011:21-22).

Los debates que se han producido en el seno del movimiento feminista en las últimas décadas⁴ han evidenciado, por un lado, que en esa invisibilización y devaluación de las tareas y roles juzgados femeninos, como son los cuidados, subyace una ideología patriarcal que aún hoy supone un obstáculo a la igualdad real y efectiva y al pleno disfrute de los derechos humanos de las mujeres como cuidadoras, y también de quienes precisan esa atención o asistencia (Sepúlveda, 2013:4). Por otro, han aportado conceptos y análisis críticos fundamentales para especificar en qué consisten los cuidados y cuestionar su actual organización por el impacto de género y derechos que conlleva.

Como señalan Amaia Pérez Orozco y Silvia López Gil, “en la actualidad, cuando hablamos de cuidados no resulta fácil saber a qué nos estamos refiriendo con exactitud. En aras de la visibilidad, en ocasiones, se señala un campo excesivamente amplio que parece cubrir cualquier tipo de relación humana, convirtiendo los cuidados en un cajón de sastre en el que todo cabe. Pero, por otra parte, cuando se reduce a tareas concretas, en busca de mayor operatividad política, se deja de lado el componente afectivo/emocional que lo caracteriza (...) ¿Cómo podemos definir entonces el hecho de cuidar? Puede decirse que cuidar es gestionar y mantener cotidianamente la vida y la salud, hacerse cargo del bienestar físico y emocional de los cuerpos, del propio y de los otros” (2011:20).

³ Obra de referencia de la Real Academia Española, disponible en: <http://www.rae.es>

⁴ Para tener un panorama general de los debates y corrientes feministas más relevantes en las últimas décadas, ver *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos* (Beltrán y Maquieira, 2011).

La complejidad del concepto cuidados se refleja en esas palabras, aún más teniendo presente que las tareas de cuidado que hacen posible el bienestar integral dependerán de las necesidades y condiciones personales y sociales de cada persona en los distintos momentos de su ciclo vital (Pérez y López, 2011:21).

En ese sentido, es importante destacar que los cuidados se revelan imprescindibles en distintas ocasiones para garantizar el disfrute de derechos tan relevantes como pueden ser el derecho a la vida o a la salud y, por lo tanto, es fundamental analizarlos desde una perspectiva de derechos. Partiendo de ese punto de vista, la Relatora especial sobre la extrema pobreza y los derechos humanos recuerda que “la prestación de cuidados se basa en una relación entre dos partes, en muchos aspectos los derechos de los cuidadores están simbióticamente entrelazados con los derechos de las personas que reciben los cuidados: sobrecargar a los cuidadores con el trabajo doméstico no remunerado afecta la calidad de los cuidados que pueden prestar. Por tanto, cuando el trabajo doméstico no remunerado no está debidamente reconocido, valorado o apoyado por el Estado, los derechos de quienes dependen de la prestación de cuidados para su salud, vida y bienestar pueden también estar violados, en particular en hogares de bajos ingresos” (Sepúlveda, 2013:5).

Precisamente en esas palabras encontramos uno de los asuntos centrales de los debates feministas relativos a los cuidados: el cuestionamiento de la división y la jerarquización del trabajo productivo y del reproductivo, entre el que se incluyen los cuidados. Así, desde distintas disciplinas y posturas, las teóricas feministas han defendido la revalorización de los “trabajos de cuidado”, objetando al mismo tiempo su actual consideración como trabajo no productivo y su organización social (Pérez, 2011:40-42).

Como apunta Encarna Bodelón, podemos distinguir dos grandes acercamientos a esas cuestiones: por un lado, los análisis realizados desde la sociología y la economía, que critican que el enfoque producción/reproducción no permite escapar de la dimensión mercantil patriarcal (Carrasco, 2006:45) y, por otro, los debates de la llamada “ética del cuidado”, desarrollados principalmente desde la filosofía y la psicología (2010a:183). Como veremos a continuación, esas dos aproximaciones han sido desarrolladas por el Feminismo Jurídico, disciplina desde la que se ha puesto de relieve cómo el Derecho reproduce la organización patriarcal de la sociedad en función de la división sexual del trabajo.

Cabe recordar que la Teoría del Derecho Feminista se propone desenmascarar el carácter patriarcal del Derecho y formular alternativas, tanto en la teoría como en la práctica jurídica, que coadyuven en el objetivo final de promover sociedades más justas e igualitarias (Facio, 1999:60). Con ese fin, el Feminismo Jurídico ha desarrollado distintos métodos⁵ desde los que se ha cuestionado, entre otros temas, la regulación de los trabajos de cuidado. El punto de partida, como viene siendo habitual en los análisis feministas, es el proceso de toma de conciencia sobre las necesidades y las experiencias de las mujeres, evidenciando de qué manera y en qué medida la regulación jurídica y política incide en el mantenimiento de la ideología patriarcal (Bartlett, 1990:837).

Centrándonos en el ordenamiento jurídico español, podemos observar cómo la regulación jurídica y política de los cuidados consolida todavía hoy la división sexual del trabajo. En primer lugar, cabe hacer mención al mantenimiento de la separación de las esferas pública y privada, así como la invisibilización de esta última. A modo de ejemplo podemos citar la Constitución española y, en particular, el artículo 9.2, que establece que “corresponde a los poderes públicos promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean reales y efectivas; remover los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud y facilitar la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social”. Se omite así la consideración del ámbito privado como un espacio de participación de la ciudadanía y de responsabilidad de las distintas instituciones del Estado.

Tampoco se hace mención alguna al concepto “cuidados” en ninguno de los preceptos de la norma suprema, aunque sí se habla de la “asistencia de todo orden” que los padres deben prestar a los hijos durante su minoría de edad y en los demás casos en que legalmente proceda (artículo 39 de la Constitución, enmarcado en el Capítulo III, dedicado a los principios rectores de la política social y económica). Es digno de mención que se vincule esa asistencia integral, que podríamos entender como sinónimo de cuidados, al ámbito familiar y a una situación concreta: la niñez.

⁵ Para profundizar en los métodos propios del Feminismo Jurídico, se recomienda la lectura de dos de las máximas exponentes de esta disciplina: Katherine Bartlett (1990) y Alda Facio (2004). Los argumentos centrales expuestos por Bartlett y Facio se resumen en un artículo divulgativo que la autora publicó recientemente junto a Elena Laporta (2014) en la plataforma [Feminicidio.net](http://www.feminicidio.net), que puede ser consultado en el siguiente enlace: <http://www.feminicidio.net/articulo/una-mirada-desde-el-feminismo-jur%C3%ADdico> (Fecha de consulta: 15/01/2015).

La vinculación de los cuidados al ámbito de la familia no sólo la encontramos en el artículo 39, también en el artículo 50 se hace referencia a las obligaciones familiares respecto a otro colectivo específico, las personas mayores, en los siguientes términos: “Los poderes públicos garantizarán, mediante pensiones adecuadas y periódicamente actualizadas, la suficiencia económica a los ciudadanos durante la tercera edad. Asimismo, y con independencia de las obligaciones familiares, promoverán su bienestar mediante un sistema de servicios sociales que atenderán sus problemas específicos de salud, vivienda, cultura y ocio”.

Como decíamos, el ordenamiento jurídico español perpetúa la división sexual del trabajo en primer lugar al invisibilizar el ámbito privado y las actividades que tradicionalmente han sido relegadas a este espacio y, en segundo lugar, al considerar los cuidados como una responsabilidad de las familias, como una actividad no productiva (Igareda, 2012:185).

Ambas cuestiones están íntimamente relacionadas. No debemos olvidar que una de las funciones básicas del Derecho es “instaurar o contribuir a asentar –junto a otras instituciones y mecanismos estabilizadores- un determinado orden en una determinada sociedad” (Díaz, 1998:128). En tanto sistema de organización social, regula aquellas actividades que se consideran importantes y cuando “mantiene una postura o posición de no intervención”, transmite una idea de insignificancia, de ausencia de valor para la sociedad (Olsen, 1990:463).

La invisibilización de los cuidados responde a su consideración como una actividad propia de las mujeres, que integra el trabajo doméstico no remunerado. En ese sentido, la Relatora especial sobre la extrema pobreza y los derechos humanos denuncia que “el trabajo doméstico y el cuidado de otras personas se han mantenido en gran parte invisibles en las políticas, las estadísticas, los cálculos económicos, y el discurso político, y están generalmente subvalorados por la sociedad y los formuladores de política, pese a que su valor monetario se calcula que representa entre 10 y más de 50% del PIB” (Sepúlveda, 2013:3).

Frente a dicha desconsideración de los trabajos de cuidados, que refleja la asunción de la ideología patriarcal por el Estado y el Derecho (Facio, 1999:48-49), desde distintas posturas feministas se ha evidenciado su importancia.

Por un lado, se ha argumentado que los trabajos de cuidado son imprescindibles para posibilitar la supervivencia y el bienestar integral de todas las personas y del conjunto de la sociedad (Carrasco, 2006:61). Es decir, los trabajos de cuidado inciden directamente en los derechos humanos de aquellas personas que los necesitan por su situación o sus condicionantes personales y sociales. Y, como ya se ha señalado, repercuten también en los derechos de las mujeres, en tanto que son quiénes han asumido mayoritariamente la responsabilidad de cuidar (Sepúlveda, 2013).

Por otro, en términos económicos, se ha denunciado la falsedad de la separación de lo público/productivo y lo privado/reproductivo, evidenciando que el primero “descansa y se apoya en otros sectores o actividades que caen fuera de la órbita mercantil” (Carrasco, 2006:40), así como la centralidad de los cuidados en el desarrollo social y en el crecimiento económico (Sepúlveda, 2013:4). De ahí la reivindicación del término “trabajo de cuidados” (Carrasco, 2006:41-46) o de su “incorporación a los sistemas de contabilidad nacional. Ello tiene el doble propósito de, por un lado, representar más rigurosamente la actividad económica generadora de riqueza y, por otro lado, reivindicar la aportación, hasta ahora infravalorada, de las mujeres” (Tobío et al., 2010:29).

En definitiva, desde distintas corrientes feministas se ha visibilizado la importancia de los trabajos de cuidados tanto a nivel individual, como en términos de desarrollo social y económico. “Se desborda, así, el mundo de la familia y de lo interpersonal, reconociéndose los contextos, las iniciativas y las políticas que configuran formas variadas de atender a los que necesitan ser cuidados” (Tobío et al., 2010:26-27), desafiando la tradicional división sexual del trabajo y afectando a su regulación jurídica, como veremos a continuación.

Así, podemos citar el reconocimiento de la relevancia social de los cuidados en la Convención para la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (en adelante, CEDAW), adoptada por la Organización de Naciones Unidas en 1979 y ratificada por el Estado español en 1984. La CEDAW, norma vinculante considerada la carta de los derechos de las mujeres, reconoce en su preámbulo no sólo “el gran aporte de la mujer al bienestar de la familia y al desarrollo de la sociedad, hasta ahora no plenamente reconocido”, sino también el impacto de género que conlleva, al afirmar que “para lograr la plena igualdad entre el hombre y la mujer es necesario modificar el papel tradicional tanto del hombre como de la mujer en la sociedad y en la familia”.

Con ese fin, insta a los Estados a adoptar “todas las medidas apropiadas para: a) Modificar los patrones socioculturales de conducta de hombres y mujeres, con miras a alcanzar la eliminación de los prejuicios y las prácticas consuetudinarias y de cualquier otra índole que estén basados en la idea de la inferioridad o superioridad de cualquiera de los sexos o en funciones estereotipadas de hombres y mujeres” (artículo 5), así como a “alentar el suministro de los servicios sociales de apoyo necesarios para permitir que los padres combinen las obligaciones para con la familia con las responsabilidades del trabajo y la participación en la vida pública, especialmente mediante el fomento de la creación y desarrollo de una red de servicios destinados al cuidado de los niños” (artículo 11.2.c).

A pesar de las críticas que podemos hacer por la vinculación de los cuidados únicamente con la infancia, cuestión a la que se hará referencia a continuación, lo cierto es que en esa norma podemos encontrar un reconocimiento no sólo de la función social de los cuidados, sino también de la necesidad de redistribuir la responsabilidad de cuidar tanto en el seno de las familias, como en el ámbito de acción del Estado a través de los servicios sociales.

A nivel estatal, podemos mencionar la Ley 39/2006, de 14 de diciembre, de Promoción de la Autonomía Personal y Atención a las personas en situación de dependencia, que explícitamente reconoce en su preámbulo que “hasta ahora, han sido las familias, y en especial las mujeres, las que tradicionalmente han asumido el cuidado de las personas dependientes, constituyendo lo que ha dado en llamarse el «apoyo informal»” y añade que el contexto social actual convierte la atención a este colectivo en “un reto ineludible para los poderes públicos, que requiere una respuesta firme, sostenida y adaptada al actual modelo de nuestra sociedad”.

Si bien en esas normas se intuye un cambio de paradigma respecto a la consideración jurídica de los cuidados, podemos cuestionar la ideología liberal que subyace en esos preceptos (Pateman, 1996), por la asunción de que sólo se requiere de cuidados en situaciones concretas, como son la niñez, la vejez o las situaciones de discapacidad. En otras palabras, se parte de la presunción de que las personas somos autónomas y la necesidad de ser cuidado/a es un hecho excepcional. Es más, “normalmente, el término «cuidado» va unido al de «dependencia»” (Carrasco, 2006:53), tal como podemos observar en el artículo 2 de la Ley 39/2006, de 14 de diciembre, de Promoción de la Autonomía Personal y Atención a las personas en situación de dependencia, que concreta esos conceptos.

Así, a pesar de definir la autonomía como “la capacidad de controlar, afrontar y tomar, por propia iniciativa, decisiones personales acerca de cómo vivir de acuerdo con las normas y preferencias propias así como de desarrollar las actividades básicas de la vida diaria”, limita la dependencia al “estado de carácter permanente en que se encuentran las personas que, por razones derivadas de la edad, la enfermedad o la discapacidad, y ligadas a la falta o a la pérdida de autonomía física, mental, intelectual o sensorial, precisan de la atención de otra u otras personas o ayudas importantes para realizar actividades básicas de la vida diaria o, en el caso de las personas con discapacidad intelectual o enfermedad mental, de otros apoyos para su autonomía personal”. Cabe llamar la atención sobre el hecho de que la dependencia se vincule a situaciones concretas y con un carácter permanente, lo que excluye todas aquellas realidades en las que una persona puede requerir cuidados de una manera puntual para desarrollar las actividades básicas de la vida diaria.

En palabras de Amaia Pérez Orozco y Silvia López Gil, “el debate se juega en términos filosóficos entre comprender el cuidado como parte de la vida humana o, por el contrario, como excepción en la misma; dicho de otro modo, entre asumir la vulnerabilidad y la dependencia de los cuerpos como elementos constitutivos de la existencia, o mantenerlos como entes aislados entre sí, dentro de un marco estricto de autonomía e independencia corporal y subjetiva” (Pérez y López, 2011:21).

Se pone el acento, de ese modo, en la idea de que todas las personas precisamos -o podemos precisar- ser cuidadas en distintos momentos de nuestra vida, por diversas situaciones y condicionantes, que harán imprescindibles unos cuidados que den respuesta a las necesidades específicas en cada contexto.

Subyace en dicha propuesta el cuestionamiento del modelo de lo humano que asume el marco jurídico – político, que responde, de nuevo, a la ideología liberal y patriarcal. En palabras de Simone de Beauvoir, “la mujer se determina y se diferencia con respecto al hombre y no a la inversa; ella es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, es el Absoluto: ella es la Alteridad” (2002:50). Como decía, el Derecho reproduce ese esquema al considerar que “el hombre es la referencia implícita para lo humano, la masculinidad la medida del derecho a la igualdad” (MacKinnon, 1995:300).

Esa idea se puede ver reflejada, por ejemplo, en el hecho de que la garantía de la igualdad real y de los derechos de las mujeres y de otros colectivos que no encajan en ese paradigma de lo humano⁶ (Facio, 1999:23), ha precisado la adopción de normas específicas como pueden ser la CEDAW⁷ o la Ley Orgánica 3/2007, de 22 de marzo, para la igualdad efectiva de mujeres y hombres, en el plano estatal. Se comienza a admitir, por tanto, que “los sujetos, en cuanto categorías sociales y políticas, son contingentes, contruidos, parciales, heterogéneos y contestables” (Igareda y Cruells, 2014:5).

Sin embargo, la aprobación de normas específicas, tanto respecto de la igualdad de mujeres y hombres en todos los ámbitos como a los cuidados, apenas ha incidido en su organización social, que sigue respondiendo a la división sexual del trabajo. Así se constata, por un lado, en los datos estadísticos que año tras año muestran la feminización de los cuidados⁸; por otro, en los diversos estudios que evidencian que las normas y políticas públicas adoptadas no han logrado un reparto equitativo de la responsabilidad de cuidar ni, tampoco, erradicar los roles de género que aún conllevan una discriminación para las mujeres, en tanto cuidadoras (Igareda, 2012; Durán, 2006; Tobío et al., 2010).

En definitiva, podemos concluir que el Derecho y, en este caso el ordenamiento jurídico español vigente, coadyuva en el mantenimiento de la división sexual del trabajo, entre otras, por las razones expuestas: en primer lugar, consolida la separación y jerarquización de lo público y lo productivo, frente a lo privado y lo reproductivo. Se perpetúa de ese modo una ideología que presupone que la necesidad de ser cuidado/a es excepcional y que los trabajos de cuidados son una responsabilidad de las familias y, en concreto, de las mujeres. Si bien es cierto que se puede constatar un cambio de paradigma en los ordenamientos jurídicos en los últimos años y, en particular, la ampliación de los sujetos de Derecho y la consideración de sus necesidades concretas, el Derecho todavía invisibiliza su valor social y su centralidad para el sostenimiento de una vida digna y plena.

⁶ Podemos citar, a modo de ejemplo, a las personas en situación de discapacidad, a las migrantes o a las menores de edad, colectivos que también han precisado de normas y políticas públicas específicas para una efectiva garantía de sus derechos, teniendo en cuenta sus diversas necesidades y situaciones.

⁷ En ese sentido, cabe recordar que el reconocimiento de la titularidad de los derechos humanos a las mujeres se hace a través del conocido como proceso de especificación, “fenómeno que produce serias mutaciones en el modelo occidental inicial” y que supone “una diferencia con los modelos genéricos de destinatarios de derechos fundamentales” (Peces-Barba, 1999:180-182).

⁸ Todos los datos relativos a los cuidados pueden consultarse en la página web del Instituto de la Mujer: <http://www.inmujer.gob.es/estadisticas/mujeresHombres/home.htm>

3. Repensando la organización social de los cuidados

Los cuidados y su organización social y jurídica han ocupado un lugar central en los debates feministas de las últimas décadas, especialmente en el seno del Feminismo Jurídico. Desde esta disciplina, en la que son fundamentales los acercamientos planteados desde otras ramas de conocimiento según se ha mencionado con anterioridad (Bodelón, 2010a), se ha cuestionado el papel del Derecho como instrumento regulador de la convivencia respecto al sistema de cuidados, así como su impacto de género y derechos. Esos análisis y críticas desarrollados por las juristas feministas han visibilizado, por un lado, la influencia de lo que Carol Pateman denomina el “patriarcalismo liberal” (1996:50) en el Derecho y, por otro, sus consecuencias en la vida de las mujeres. En ese sentido, plantean retos jurídico – políticos, sociales y éticos al desvelar la incoherencia de un Estado que se proclama Social, pero delega la responsabilidad de cuidar esencialmente en las mujeres (Igareda, 2012:186), consolidando así las discriminaciones que conlleva la división sexual del trabajo, especialmente en un contexto de crisis como el actual.

Por ello, se subraya la necesidad de “situar la problemática del cuidado en el centro de la discusión acerca del Estado del bienestar y los procesos de reestructuración que está experimentando en la actualidad” (Tobío et al., 2010:27). Esa pretensión supone varios desafíos filosóficos, entre los que cabe mencionar la reconceptualización radical de los cuidados, que cuestione tanto esa noción -y, con ello, los conceptos de autonomía y dependencia- como su organización social, poniendo el acento en el reparto equitativo de la responsabilidad de cuidar.

En cuanto a la primera cuestión, cabe recordar que “la filosofía moral moderna, y en concreto las teorías universalistas de la justicia, han acentuado nuestro valor como personas morales a costa del olvido y la represión de nuestra vulnerabilidad y dependencia como seres corporales” (Benhabib, 1992:49). Frente a la ficción del sujeto autónomo liberal, desde diversas posturas feministas se ha reivindicado la interdependencia de todas las personas (Pérez, 2011:44). Como recuerda María Ángeles Durán, incluso “dentro de las familias se producen divisiones del trabajo, generalmente siguiendo un eje de género, que hace a las mujeres «dependientes» respecto a los ingresos que son aportados por los varones, y a los varones les hace igualmente «dependientes» respecto a los servicios no remunerados que producen las mujeres para el hogar” (Durán, 2006:62).

En definitiva, se defiende que de distinto modo y por diversas circunstancias, todas las personas necesitaremos ser cuidadas. Y esto nos lleva al segundo reto: la reorganización social de los cuidados. Ya se ha indicado que desde distintas disciplinas y ámbitos, se ha mostrado cómo el hecho de que se atribuya a las mujeres la responsabilidad de cuidar (y el trabajo doméstico, en general) supone un obstáculo a la igualdad por razón de sexo y al pleno disfrute de los derechos humanos de las cuidadoras y de quienes precisan de cuidados. En particular podemos resaltar que al ser un trabajo considerado no productivo y, por lo general, no remunerado, ahonda la feminización de la pobreza y de la precariedad (Sepúlveda, 2013:6). O bien cómo las mujeres continúan siendo de hecho las responsables de los cuidados, con la carga de trabajo desproporcionada que conlleva (Pérez, 2011:36-37), a pesar del cambio de modelo social que ha supuesto la participación de las mujeres en los espacios públicos (y, en concreto, de su incorporación masiva al ámbito laboral), así como su consideración como ciudadanas y titulares de derechos.

Es necesario, por tanto, repensar la organización social de los cuidados, teniendo presente de una manera transversal una perspectiva feminista y de derechos. Este último enfoque es fundamental a la hora de considerar su reorganización no sólo porque permite “analizar las desigualdades que se encuentran en el centro de los problemas de desarrollo y corregir las prácticas discriminatorias y el injusto reparto del poder que obstaculizan el progreso” (OACNUDH, 2006:15), sino argumentar que la responsabilidad de garantizar los derechos y el bienestar integral de todas las personas corresponde a los Estados y al conjunto de la sociedad. En ese sentido, se sostiene que “para que sea posible el disfrute de los derechos, tanto de quienes prestan cuidados, como de quienes los reciben, el costo de dichos cuidados debe ser asumido por la sociedad de manera más amplia” (Sepúlveda, 2013:5).

De ese modo, se reclama la necesidad de desarrollar un nuevo marco de relaciones de ciudadanía, que desde una perspectiva feminista implicaría, siguiendo a Encarna Bodelón, superar el pensamiento patriarcal que propugna la división de lo público y lo privado, tener presente la pluralidad y diversidad de capacidades, situaciones y necesidades a la hora de construir ese nuevo modelo y, por último, “unas relaciones de ciudadanía que se articulen desde una estructura de derechos que permita reconocer la vinculación de los seres humanos y sus necesidades de relación y cuidado” (2010b: 21). Se reivindica así, la asunción de una ética del cuidado, que “nos guía para actuar con cuidado en el mundo humano y recalca el precio que supone la falta de cuidado” (Gilligan, 2014: 34).

En ese sentido, Carol Gilligan defiende que “el feminismo guiado por una ética del cuidado podría considerarse el movimiento de liberación más radical -en el sentido de que llega a la raíz- de la historia de la humanidad. Al desprenderse del modelo binario y jerárquico del género, el feminismo no es un asunto de mujeres, ni una batalla entre mujeres y hombres, sino el movimiento que liberará a la democracia del patriarcado” (Gilligan, 2014: 31).

Dichas pretensiones cobran especial relevancia en el actual contexto de crisis, que viene a agravar las consecuencias sociales del sistema de organización de los cuidados vigente en España. Respecto a esa última cuestión, Amaia Pérez Orozco argumenta que aunque “la mirada hegemónica que se nos impone para pensar la crisis posiciona en el centro de atención a los mercados financieros (...), estamos afrontando una crisis sistémica y civilizatoria, en la que lo que necesitamos cuestionar es el conjunto del «proyecto modernizador», la idea misma de desarrollo, progreso y crecimiento” (2011:30-31). Es, en definitiva, una crisis multidimensional que plantea retos éticos y sociales primordiales y precisa de una respuesta integral y coherente de los Estados a través de las políticas públicas y el Derecho.

Sin embargo, a pesar de las profundas transformaciones sociales y jurídicas que se han producido a lo largo de las últimas décadas, el Estado de Bienestar español continúa reproduciendo la división sexual del trabajo (Igareda, 2012:195), con las consecuencias que ese sistema conlleva. Al margen de las vulneraciones de derechos a las que ya se ha hecho mención (entre ellas el derecho a no ser discriminada por razón de género) cabe destacar otra por el desafío político que representa: su impacto demográfico y social.

El desigual reparto de la responsabilidad de cuidar y la dejación de responsabilidades por parte del Estado para erradicar los patrones sociales que obstaculizan el pleno disfrute de los derechos y fortalecer el sistema de protección social, devienen retos ineludibles en el actual contexto. La difícil tarea de conciliar la vida personal y familiar con las actividades desarrolladas en el ámbito laboral y otros espacios públicos, ha tenido como resultado un retraso en la edad de la maternidad y la paternidad⁹ y una importante disminución de la tasa de fecundidad (Delgado et al., 2006:199), con el consiguiente envejecimiento de la población y un imparable aumento de las personas en situación de dependencia (Durán, 2006:57).

⁹ En ese sentido, cabe recordar que año tras año ha ido aumentando la edad media del primer embarazo. Según los datos estadísticos del INE, la edad media de maternidad era 28,86 en 1990, cifra que ha aumentado paulatinamente hasta alcanzar los 31,56 años en 2012. Esos datos pueden consultarse aquí: <http://www.inmujer.gob.es/estadisticas/consulta.do?area=1>

La distorsión entre la edad “adecuada” para la maternidad y la paternidad desde una perspectiva biológica y desde una perspectiva social, responde a los “problemas derivados de la frecuente superposición de las viejas responsabilidades de cuidado atribuidas a las mujeres y las nuevas exigencias de su actividad laboral” (Tobío et al., 2010:91) y tiene consecuencias tanto individuales como sociales. Respecto a las primeras, se han denunciado las implicaciones que tienen en la vida de las mujeres las dobles jornadas de trabajo, las cadenas de cuidado (Pérez y López, 2011) o, como se ha mencionado, la dificultad para decidir libre y responsablemente cuando y cuántos hijos/as tener. Esa decisión, así como “disponer de la información, la educación y los medios necesarios¹⁰ para poder hacerlo” es un derecho fundamental reconocido en el Programa de Acción de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo, celebrada en El Cairo en 1994. Asimismo, la Ley Orgánica 2/2010, de 3 de marzo, de salud sexual y reproductiva y de la interrupción voluntaria del embarazo, reconoce en su artículo 2.3. “el derecho a la maternidad libremente decidida”.

Junto a las diversas discriminaciones y vulneraciones de derechos que ese contexto provoca, la organización social de los cuidados tiene, como decía, un impacto social. Por un lado, se ha alertado de que “España registra una tasa de fecundidad de 1,3 hijos por mujer, lo que hace que se encuentre entre los países de más baja fecundidad del mundo desarrollado” y que no se asegure el reemplazo de las generaciones (Delgado et al., 2006:217). Por otro, como apuntó la Experta Independiente de la ONU sobre el disfrute de todos los derechos humanos por parte de las personas de edad, es necesario tener presente la “revolución demográfica” que está en marcha, en particular, el envejecimiento de la población, para atender adecuadamente las necesidades de la población de mayor edad¹¹.

En definitiva, esas razones -que no son todas las que cabría argumentar- justifican repensar la actual organización social de los cuidados y adoptar una nueva regulación jurídica que garantice una adecuada atención a todas las personas, dando respuesta a las necesidades específicas que requiere su situación y contexto y un reparto equitativo de la responsabilidad de cuidar.

¹⁰ Teniendo presente que el retraso en la edad de la maternidad puede conllevar una pérdida de capacidad reproductora (Delgado et al., 2006:220), otra de las cuestiones que cabría analizar por los retos éticos, sociales y jurídicos que plantean son las técnicas de reproducción asistida. Para profundizar en esas cuestiones, ver *El hipotético derecho a la reproducción* (Igareda, 2011).

¹¹ Ver nota de prensa publicada el 1 de octubre de 2014, disponible en el siguiente enlace:
<http://www.ohchr.org/SP/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=15127&LangID=S>

4. Hacia otra regulación jurídica de los cuidados: algunas conclusiones y propuestas

Si bien se ha explicado cómo el Derecho asume una ideología patriarcal en determinadas cuestiones, como a la hora de regular los cuidados, puede ser asimismo considerado una herramienta para transformar prácticas sociales a través de la adopción de normas y políticas públicas (Facio, 1999). Partiendo de esa premisa, cabe cuestionarse cómo deberían organizarse jurídica y socialmente los cuidados o, en otras palabras, quiénes y en qué medida deberían tener la responsabilidad de cuidar.

Debemos tener presente que “España se constituye en un Estado social y democrático de Derecho, que propugna como valores superiores de su ordenamiento jurídico la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político” (artículo 1 de la Constitución), lo que implica que “el derecho a la igualdad de mujeres y hombres es un principio y un derecho fundamental exigible, y donde al Estado se le exige una actuación tendente a garantizar un nivel mínimo de bienestar en el que las necesidades básicas de la ciudadanía están satisfechas” (Igareda, 2012:202-203).

Esa obligación del Estado se concreta, como explica la Relatora Especial sobre la extrema pobreza y los derechos humanos en la adopción de “un enfoque general y holístico, que tenga en cuenta las necesidades y el bienestar, tanto de las personas encargadas de prestar cuidados, como de las que los reciben, al formular políticas y abordar el disfrute de derechos por ambos grupos. Antes de aplicar nuevas políticas públicas se deberá evaluar su efecto en la calidad, cantidad, intensidad y distribución del trabajo doméstico no remunerado” (Sepúlveda, 2013:23-24).

Destaca, en primer lugar, la importancia de tomar en consideración las necesidades básicas de cada persona y superar, así, el modelo de lo humano que universaliza el Derecho y que no responde a la diversidad de situaciones, contextos y necesidades. En palabras de Noelia Igareda y Marta Cruells, habría que “intentar descentrar cuando sea posible a los sujetos identitarios excesivamente fijados (mujeres, personas de color, grupos étnicos etc..) para legislar en función de categorías como el género, la raza, la edad, la clase o el estatus social” (Igareda y Cruells, 2014: 9).

Dicho ejercicio de reconceptualización debería extenderse a otras nociones, como se ha defendido en la presente comunicación. Así, es fundamental repensar el alcance de las “necesidades básicas”, puesto que como recuerda Noelia Igareda actualmente los cuidados no se identifican como necesidades básicas en nuestro ordenamiento jurídico (2012:202). O, como se ha sostenido, de las nociones de autonomía, dependencia y de los trabajos de cuidado, enfrentando así la ideología que subyace en las normas y, al mismo tiempo, evidenciando el valor individual y social de los cuidados.

En ese sentido, cabe proponer una ética o una concepción de la justicia que, como expresa Carol Gilligan, cuestione la propia raíz de los modelos de organización social: “La voz «diferente» —aquella que oí por primera vez al escuchar a mujeres— unía la razón con la emoción, y al Yo con las relaciones. En su narrativa, las vidas de la gente estaban conectadas y eran interdependientes. Desde este punto de vista, lo contrario de la dependencia era el aislamiento” (Gilligan, 2014: 42). En definitiva, se proponen nuevas definiciones que reflejen situaciones y necesidades invisibilizadas por el Derecho, “nuevos conceptos jurídicos para traducir la situación de opresión que sufren las mujeres en función de diversas desigualdades” (Igareda y Cruells, 2014: 10).

En segundo lugar, debemos resaltar los compromisos del Estado español respecto a la garantía de los derechos de todas las personas (Sepúlveda, 2013) y, en particular, de las mujeres. En ese sentido, España, como Estado parte de la CEDAW, se ha comprometido a tomar “en todas las esferas, y en particular en las esferas política, social, económica y cultural, todas las medidas apropiadas, incluso de carácter legislativo, para asegurar el pleno desarrollo y adelanto de la mujer, con el objeto de garantizarle el ejercicio y el goce de los derechos humanos y las libertades fundamentales en igualdad de condiciones con el hombre” (artículo 3). Como se ha argumentado, la regulación de los trabajos de cuidados tiene un impacto de género y derechos que debe ser tenido en cuenta transversalmente a la hora de aprobar normas y políticas públicas.

Precisamente por ello, en tercer lugar, se hace referencia a un nuevo marco regulatorio que, bajo esas premisas, redistribuya la responsabilidad de cuidar, garantizando una sociedad más justa y equitativa, así como el bienestar y los derechos de todas las personas. Las propuestas concretas para articular un nuevo sistema de cuidados son tan variadas como las necesidades, problemas y desafíos a los que debe responder dicha regulación.

A modo de ejemplo cabe mencionar el reconocimiento de un derecho al cuidado, como una exigencia de justicia social en el marco del Estado Social de Derecho (Igareda, 2012) o la adopción de normas específicas dirigidas a la redistribución de la responsabilidad de cuidar de una manera equitativa. Como apunta Frances Olsen, “las normas antidiscriminatorias podrían requerir, por ejemplo, que el trabajo sea estructurado de manera tal que los trabajadores puedan dedicar períodos significativos de tiempo al cuidado de sus hijos sin perjudicar sus ingresos o carreras, o podría requerir la noción de “valor comparable”, es decir, que los trabajos –incluido el cuidado de los hijos– sean remunerados de acuerdo con la habilidad y responsabilidad que suponen (Olsen, 1990:2).

En definitiva, como apunta Encarna Bodelón, se trata de “hacer complejo el concepto de justicia e incluir la idea de cuidado”, situando dicha noción histórica y socialmente y teniendo presente la diversidad de personas, necesidades y cuidados (2010a:192).

5. Bibliografía

Bartlett, Katharine (1990): “Feminist Legal Methods”. *Harvard Law Review*, Vol. 103, Nº 4, pág. 829-888.

Beltrán, Elena y Maquieira, Virginia (eds.)(2005): *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial.

Benhabib, Seyla (1992): “Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral”. *Isegoría*, Nº 6, noviembre, pág. 37-63.

Bodelón, Encarna (2010a): “Derecho y Justicia no androcéntricos”. *Quaderns de Psicologia*, Vol. 12, Nº. 2, pág. 183-193.

- (2010b): “Leyes de igualdad en Europa y transformaciones de la ciudadanía”, en Heim Daniela y Bodelón, Encarna: *Género, Derecho e Igualdad. Cambios en las estructuras jurídicas androcéntricas*, Volumen I. Barcelona: Grupo Antígona, pág. 9-27.

Carrasco, Cristina (2005): “La paradoja del cuidado: necesario pero invisible”. *Revista de economía crítica*, Nº 5, 2006, pág. 39-64.

De Beauvoir (2002): *El segundo sexo. Volumen 1. Los hechos y los mitos*. Madrid: Ediciones Cátedra, colección Feminismos.

Delgado, Margarita; Zamora, Francisco y Barrios, Laura (2006): “Déficit de fecundidad en España: factores demográficos que operan sobre una tasa muy inferior al nivel de reemplazo”. *REIS* 115/06, pág. 197-222.

Díaz, Elías (1998): *Curso de Filosofía del Derecho*. Barcelona: Marcial Pons.

Durán, M^a Ángeles (2006): Dependientes y Cuidadores: el desafío de los próximos años. *Revista del Ministerio de Trabajo e Inmigración*, N^o 60, pág. 57-74.

Facio, Alda (2004): “Metodología para el análisis de género de un proyecto de ley”. *Otras miradas*, Vol. 4, n^o 1, Junio, pág. 1-11.

- (1999): “Feminismo, género y patriarcado”. Lorena, Fries y Facio, Alda (eds.): *Género y Derecho*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, La Morada, pág. 21 a 60.

Gilligan, Carol (2013): *La ética del cuidado*. Cuadernos de la Fundació Víctor Grifols i Lucas, N^o 30. Barcelona: Fundació Víctor Grifols i Lucas.

Hartmann, Heidi (1979): “Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo”. *Papers de la Fundació/88*.

Igareda, Noelia y Cruells, Marta (2014): “Críticas al derecho y el sujeto «mujeres» y propuestas desde la jurisprudencia feminista”. *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, N^o 30, pág. 1-16.

Igareda, Noelia (2012): “El derecho al cuidado en el Estado social de Derecho”. *Anuario de Filosofía del Derecho*, N^o 28, pág. 186-206.

- (2011): “El hipotético derecho a la reproducción”. *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, N^o 23, pág. 252-271.

Laporta, Elena y de las Heras, Samara (2014): “Una mirada desde el Feminismo Jurídico”. *Feminicidio.net*.

MacKinnon, Catharine (1995): *Hacia una teoría feminista del Estado*. Madrid: Ediciones Cátedra, colección Feminismos.

OACNUDH (Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los derechos humanos) (2006): “El enfoque basado en los derechos humanos: definición y aspectos generales”, en *Preguntas frecuentes sobre el enfoque de derechos humanos en la cooperación para el desarrollo*. Nueva York y Ginebra: Naciones Unidas.

Olsen, Frances (1990): “El sexo del Derecho”. Davis Kairys (ed.): *The Politics of Law*. Nueva York: Panteón, pág. 452-467. Traducción de Mariela Santoro y Christian Courtis.

Pateman, Carole (1996): “Críticas feministas a la dicotomía público / privado” en Castells, Carme (comp.): *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós, pág. 31-52.

Peces-Barba, Gregorio et al. (1999): *Curso de derechos fundamentales. Teoría general*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid / Boletín Oficial del Estado.

Pérez, Amaia y López, Silvia (2011): *Desigualdades a flor de piel: cadenas globales de cuidados. Concreciones en el empleo de hogar y articulaciones políticas*. Santo Domingo: ONU Mujeres.

Pérez, Amaia (2011): “Crisis multidimensional y sostenibilidad de la vida”. *Investigaciones Feministas*, Vol. 2, pág. 29-53.

Sepúlveda, Magdalena (2013): Informe de la Relatora Especial sobre la extrema pobreza y los derechos humanos. ONU, A/68/293, 9 de agosto.

Tobío, Constanza; Agulló, M^a Silveria; Gómez, M^a Victoria y Martín, M^a Teresa (2010): *El cuidado de las personas. Un reto para el siglo XXI*, Barcelona: Fundació La Caixa.

Normativa

Constitución española, 1978.

Convención para la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, Organización de Naciones Unidas, 1979.

Programa de Acción de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo, 1994.

Ley 39/2006, de 14 de diciembre, de Promoción de la Autonomía Personal y Atención a las personas en situación de dependencia.

Ley Orgánica 3/2007, de 22 de marzo, para la igualdad efectiva de mujeres y hombres.

Ley Orgánica 2/2010, de 3 de marzo, de salud sexual y reproductiva y de la interrupción voluntaria del embarazo.

Panel 14 – ÉTICA

NUEVOS RETOS ÉTICO-SOCIALES Y SU ENGARCE EN LAS POLÍTICAS PÚBLICAS

Título: SAS. v. Francia un análisis sobre los límites al uso del velo islámico.

Natalia Caicedo Camacho

Profesora Lectora de Derecho Constitucional.
Universitat de Barcelona

Argelia Queralt Jiménez

Profesora Lectora de Derecho Constitucional.
Universitat de Barcelona

Abstract. Recientemente el Tribunal Europeo de Derecho Humanos se pronunció por primera vez sobre la compatibilidad de las prohibiciones del uso del bruka y el alcance del Convenio Europeo de Derechos Humanos. Concretamente, en *SAS contra Francia* se analiza hasta qué punto la prohibición del Gobierno francés de vestir esta prenda en cualquier lugar público puede conllevar una restricción injustificada de la libertad religiosa. En esta ocasión el Tribunal optó en un pronunciamiento muy controvertido al justificar la limitación del derecho fundamental bajo el objetivo de promover la convivencia o “living together”. En asuntos como *Dahlab contra Suiza* o *Şahin contra Turquía* el Tribunal había acudido al principio de igualdad entre sexos y tras extraer connotaciones poco igualitarias a determinadas prendas como el velo islámico señaló conforme al Convenio la prohibición del niqab en las universidades turcas. Si bien, *SAS contra Francia* puede analizarse como un pronunciamiento positivo en cuanto deja de lado justificaciones como la seguridad pública que fueron alegadas por el gobierno francés, también fue una oportunidad perdida para abordar de una forma adecuada la relación entre los límites a la libertad religiosa y la igualdad entre hombres y mujeres.

I. EL TRATAMIENTO DEL VELO ISLÁMICO POR EL TEDH

1. Consideraciones previas

El Tribunal Europeo, como tribunal paneuropeo de derechos fundamentales, ha tenido que lidiar en varias ocasiones con casos en los que una determinada vestimenta, el velo islámico, suponía un problema relativo al ejercicio de un determinado derecho, la libertad religiosa, con el ejercicio de otros derechos o con bienes jurídicos merecedores de protección pública, incluso jurídico-constitucional.

El Consejo de Europa, contexto en el que ejerce su jurisdicción el Tribunal de Estrasburgo, es una organización de la que forman parte 47 Estados de tradiciones jurídicas muy diferentes pero también con tradiciones morales, religiosas y culturales muy diversas. En este contexto heterogéneo la libertad religiosa y sus diferentes formas

de exteriorización son, todavía hoy, un problema no resuelto y sobre el que es difícil dar una respuesta satisfactoria para todos los sistemas implicados. Así en la gran Europa conviven Estados aconfesionales, como España, estados laicos, como Francia, Estados confesionales, como Grecia, y Estados en los que pese a ser muy mayoritaria el ejercicio de una determinada religión el Estado se esfuerza por mantener la laicidad institucional, como Turquía. Además, la creciente movilidad, querida o forzada, de personas entre diferentes países es cada vez mayor lo que, como es sabido, ha incorporado en las últimas décadas un mayor cromatismo religioso en nuestras sociedades. Asimismo, también en las últimas décadas este cromatismo ha roto con la base cristiana de las religiones imperantes en la vieja Europa para dar entrada, dicho ahora de forma seguramente poco técnica, al Islam.

El reconocimiento del pluralismo cultural dentro de las sociedades occidentales como consecuencia de los flujos migratorios plantea importantes retos para el sistema democrático y de valores en los países de acogida. La necesidad de incorporar de la diversidad ha supuesto, en mayor o menor medida, el reconocimiento de las formas culturales minoritarias, así como la adopción de las medidas apropiadas y razonables para evitar que discriminaciones indirectas pueden suponer la vulneración del principio de igualdad en diversos ámbitos (Taylor, p.71). Las denominadas políticas multiculturales reclaman un replanteamiento del liberalismo con el objetivo de reconocer el carácter multicultural de las sociedades occidentales y promover la incorporación de prácticas culturales distintas. En este sentido, la polémica sobre la prohibición del velo islámico y concretamente sobre el velo integral pone sobre la mesa el debate sobre los límites al reconocimiento de las culturas minoritarias y su efecto sobre la intensificación en las posiciones de poder dentro de las minorías, o si se quiere ver de otra forma, la discusión sobre las fronteras que las sociedades de acogida construyen en aras a la protección de unos valores predeterminados y las consecuencias que el mismo tiene sobre las posiciones minoritarias dentro de las minorías.

El ámbito de los derechos fundamentales no es ajeno al debate sobre la pluralidad. Por el contrario, la diversidad resultante de las migraciones ha dado lugar, como veremos a continuación, a numerosos pronunciamientos del TEDH, en los que se examina el ejercicio de las manifestaciones culturales en el marco de los derechos previstos en el Convenio y los límites a dicho ejercicio. Un caso interesante de esta actividad del

TEDH son las sentencias sobre la prohibición del uso del velo islámico y su adecuación al derecho a la libertad religiosa y el derecho a la propia imagen.

2. La perspectiva de género en la jurisprudencia del TEDH

El Tribunal Europeo ha ventilado diferentes asuntos en relación con símbolos religiosos, entre los que no ha tenido demasiado problema en incorporar determinadas prendas de vestir como es el “velo”. Como referencia se suelen tomar dos casos; el asunto *Dahlab contra Suiza*¹, decisión de citado más arriba y el caso *Sahin contra Francia*². La última resolución de Estrasburgo en este ámbito es el asunto *SAS* contra Francia que, como se verá, representa un giro (inesperado) en su doctrina al respecto. Puede afirmarse que, hasta ahora al menos, en los casos en los que el Tribunal había tratado las restricciones y prohibiciones estatales de portar el velo (en sus diferentes versiones) en determinados lugares públicos había asumido a) el carácter/origen religioso de esta prenda, b) su reconocimiento como una prenda identificativa de sumisión de la mujer al hombre. El TEDH llevaba a cabo, por tanto, un análisis con perspectiva de género, como se verá a continuación, de las consecuencias para los derechos de la portadora del velo y de los derechos de los demás.

En efecto, en el caso *Dahlab contra Suiza*³ la demandante era una profesora de primaria que fue contratada por una escuela pública que prohibía a las docentes dar clase con el velo puesto. En este asunto, el Tribunal aplicó los tests y argumentarios ya desarrollados en asuntos previos que, en síntesis son: a) reconocer el carácter fundamental de la libertad de pensamiento y religión en las sociedades democráticas; b) señalar que en las sociedades plurales, como las nuestras, la libertad religiosa incorpora también la posibilidad de manifestar públicamente la propia religión; c) ahora bien, en las sociedades plurales también cabe establecer restricciones a esta libertad para hacerla compatible con las creencias y credos de los demás; d) dichas restricciones deberán estar previstas en una ley (en sentido amplio) que sea accesible y clara (respecto de la conducta y sus consecuencias); e) dichas restricciones deberán ser necesarias para la consecución en una sociedad democrática de una de las finalidades legítimas establecidas en el propio CEDH: la seguridad pública, la protección del orden, de la

¹ Decisión de inadmisibilidad de 15 de febrero de 2001.

² STEDH de Gran Sala de 10 de noviembre de 2005.

³ Se trata en este caso de una decisión de inadmisibilidad en la que, sin embargo, el TEDH llevó a cabo un análisis de los argumentos de las partes bastante detallado.

salud o de la moral públicas, o la protección de los derechos o las libertades de los demás (art. 9. 2 CEDH).

Partiendo de estos criterios generales, el TEDH entra a valorar los argumentos presentados por la Sra. Dahlab. En primer lugar, el Tribunal niega que no haya base normativa suficiente para la restricción que supone no poder llevar el velo en el aula; en segundo lugar, reconoce que sí hay una finalidad legítima que justifique la restricción (la protección de los derechos de terceros, el orden y la seguridad públicas). Lo más interesante ahora es examinar la tercera parte de este test: ¿es la medida adecuada y proporcionada a la finalidad perseguida? Al igual que en otras ocasiones, el Tribunal recordaba que este es un ámbito en el que se reconoce un ámbito de margen de apreciación a los Estados y que es función del Tribunal verificar que las medidas adoptadas respetan el principio de proporcionalidad. En este caso concreto, el Tribunal estimó que la finalidad legítima perseguida era la de preservar la neutralidad estatal respecto de la religión y la igualdad entre hombre y mujer en aulas con niños de 4 y 8 años. La tierna edad (sic) de estos estudiantes fue un elemento determinante puesto que el Tribunal concluyó que vestir el pañuelo en la cabeza podía suponer un acto de proselitismo que presionara a los menores que tenía a su cargo. Este carácter proselitizador podía venir, precisamente, por el hecho de que el velo es impuesto a las mujeres por un precepto recogido en el Corán que resulta difícil de compatibilizar con el principio de la igualdad de género. En definitiva, según el Tribunal, parecía difícil conciliar el uso de un velo islámico con el mensaje de la tolerancia, el respeto a los demás y, sobre todo, la igualdad y la no discriminación de que todos los maestros en una sociedad democrática deben transmitir a sus alumnos.

En el caso *Leyla Sahin contra Turquía*⁴ el contexto era diferente: la demandante era en este caso una estudiante universitaria y el centro educativo, por tanto, una universidad pública. La demandante alegó ante el TEDH que la prohibición de llevar velo en las aulas de la Universidad de Estambul constituía una injerencia en su derecho a expresar libremente su religión. Una vez reconocido que efectivamente la prohibición suponía una restricción del derecho de la Sra. Sahin, el TEDH entraba a aplicar el examen de proporcionalidad de la medida restrictiva siguiendo el esquema explicado más arriba.

⁴ Nos referimos aquí a la sentencia de la Gran Sala del Tribunal, compuesta por 17 jueces y a la que llegan solo algunos casos por ser necesario el cumplimiento de unos requisitos específicos.

Respecto de la necesidad de las medidas, el Tribunal partía de la siguiente afirmación: “El pluralismo, la tolerancia y la apertura de mente son características de una "sociedad democrática". Aunque los intereses individuales deben en ocasiones estar subordinados a los de un grupo, la democracia no significa simplemente que las opiniones de la mayoría siempre deben prevalecer: el equilibrio se debe conseguir que se garantice el trato justo y adecuado de las personas pertenecientes a minorías y evitar cualquier abuso de una posición dominante”.

Ahora bien, cuando se trata de asuntos relativos a la relación entre el Estado y las diferentes religiones que profesan las personas que están bajo su jurisdicción, sobre lo que, además, la opinión en una sociedad democrática puede diferir ampliamente, debe reconocerse especial relevancia al órgano de decisión estatal. Es importante reconocer, además, que en Europa no hay un consenso respecto del papel y preponderancia de las religiones en la vida pública, así pues “Las reglas en este ámbito podrán, en consecuencia, variar de un país a otro en función de las tradiciones nacionales y los requisitos impuestos por la necesidad de proteger los derechos y libertades de los demás y mantener el orden público (...). En consecuencia, la elección de la medida y forma de tales regulaciones deben permitir inevitablemente al Estado un amplio margen de apreciación para adoptar las medidas pertinentes, ya que dependerá del contexto nacional específico”.

Con este marco de partida, la concreción de la finalidad legítima en este caso fue preservar dos principios fundamentales del ordenamiento jurídico turco: la laicidad y la igualdad de sexos. En cuanto a si la interferencia en el derecho de la Sra. Sahin era necesaria, el Tribunal insistió en que Turquía es un estado laico que no sólo debe abstenerse de acciones que puedan suponer primar una religión o creencia sobre las demás, sino que además puede implicar la adopción de restricciones a la libertad de religión. Esa noción de laicidad resulta coherente con los valores que sustentan el CEDH y con la defensa de ese principio que podría considerarse necesaria para proteger el sistema democrático en Turquía. Asimismo, recogiendo lo dicho por la Sala en su sentencia, el Tribunal destacó la importancia concedida en el sistema constitucional turco a la protección de los derechos de las mujeres. En esta línea, la igualdad de género - reconocido por el Tribunal Europeo como uno de los principios inspiradores del CEDH y como meta de ser alcanzada por los Estados parte, fue reconocida por el

Tribunal Constitucional como un principio implícito en los valores subyacentes a la Constitución turca. Así, del ordenamiento turco y de las prácticas institucionales se deriva que son valores basilares de su sistema laico el pluralismo, el respeto de los derechos de los demás y, en particular, la igualdad ante la ley de hombres y mujeres. Curiosamente, esta lucha por la igualdad se presentaba, además, como un instrumento de lucha con el machismo relacionado con el Islam o, como mínimo, con algunas de sus prácticas como es llevar el velo, obligación sólo exigida a las mujeres⁵. En este contexto, según el TEDH, resultaba admisible que las autoridades turcas consideraran contrario a tales valores permitir el velo en la Universidad. En estas circunstancias, y teniendo en cuenta el margen de apreciación de los Estados contratantes, el Tribunal consideró que la injerencia en cuestión estaba justificada y era proporcionada a los objetivos perseguidos, y por lo tanto, debía validarse como "necesaria en una sociedad democrática"⁶.

3. Elementos de análisis de la jurisprudencia europea: condicionantes y elementos de ponderación

Al hilo del estudio de las sentencias en las que el TEDH ha abordado el uso del velo islámico en relación con la igualdad de género cabría hacerse una serie de preguntas previas: ¿Es el velo realmente una imposición religiosa o se trata hoy en día de una manifestación cultural? ¿Varía la respuesta a esta pregunta el entendimiento del velo como un símbolo de opresión sobre la mujer y, por tanto, como un elemento discriminatorio?

Sin embargo, el objeto de estas páginas no es dar una respuesta a estas preguntas⁷ y, por tanto, no entraremos ahora a valorar estas presunciones (al menos en este punto de desarrollo de nuestro trabajo). Nuestro objetivo es, partiendo de que el TEDH lo reconoce como símbolo religioso que refleja un trato discriminatorio respecto de la mujer, determinar cuál es su alcance y sus vías de protección.

⁵ Afirmación hecha por el Gobierno turco en sus alegaciones.

⁶ Merece la pena destacar que en el caso *Kurtulmuş contra Turquía*, también en una decisión de inadmisibilidad, el Tribunal aplicó los mismos criterios respecto de una profesora universitaria y llegó a la conclusión de que no se había producido vulneración de su derecho a la libertad religiosa.

⁷ Somos muy conscientes de que estas afirmaciones son discutibles ya que hay un amplio sector que señala esta asunción como un apriorismo desconocedor de la realidad de estas mujeres y, por tanto, como una postura un tanto colonialista.

3.1. La posición del Estado frente a la religión

La jurisprudencia del TEDH sobre este tema debe ponerse en su contexto concreto. Si bien no lo son todas las decisiones, la mayoría de las dictadas por el TEDH en este tema son en relación con Francia y Turquía, Estados declaradamente laicos y que hacen de esta laicidad bandera. Por este motivo los elementos relativos a la manifestación pública del propio credo puesta en relación con el espacio público cobran una especial relevancia que, seguramente, en otros Estados, entre ellos España, no tienen. Tanto por el fuerte peso que todavía tiene el fenómeno religioso que forma parte de la cultura del país como por las diferencias en los procesos migratorios: Francia es un país receptor desde hace muchas décadas y el número de personas que profesan la fe musulmana son mucho más elevadas que en España (de hecho, ya no se habla de inmigrantes musulmanes sino de franceses musulmanes). Respecto de Turquía, también la situación es muy diferente: se trata de un Estado con una mayoría aplastante de musulmanes (más del 90% de la población) pero donde, en cambio, estamos ante un Estado laico en el que, como se recoge en la STEDH *Sahin*, se hace (al menos formalmente) una fuerte defensa de los valores propios del laicismo como instrumento para frenar, entre otros, a sectores islamistas radicales. Incluso alguna STEDH respecto de Alemania viene también muy marcada por la realidad social de los inmigrantes turcos.

El tipo de relación establecida de un determinado Estado con las diferentes confesiones profesadas por su ciudadanía es un elemento determinante, como se dijo más arriba, del análisis del TEDH respecto del uso de determinados símbolos religiosos. Sólo hace falta ver la aproximación muy diferente que ha hecho Estrasburgo en el caso *Lautsi* y los crucifijos en las escuelas públicas italianas. En esta decisión el Tribunal avaló la presencia de estos símbolos en las escuelas públicas apoyándose, básicamente, en la idea de que se trata más de un hecho cultura que religioso y que no tiene efectos e proselitismo sobre los menores. Como se observa, la argumentación es la contraria a *Dahlab*, por ejemplo, con la diferencia de que Italia es un país muy mayoritariamente católico.

3. 2. Ponderación de derechos en conflicto

Del caso *Sahin* (también de *Dahal*) cabe destacar que el Estrasburgo cuando lleva a cabo el examen de proporcionalidad de la medida restrictiva del derecho a la libertad religiosa, esto es, la prohibición del velo en el espacio educativo no entra a valorar si se

ha producido algún daño efectivo en los derechos de los demás (por ejemplo, el derecho a la educación sin presiones) sino que se hace una **aproximación preventiva**: el velo podría suponer una forma de proselitismo respecto de los menores o el velo puede suponer una medida de presión respecto de las mujeres que no lo llevan (entre otras).

Otro elemento que afecta a la ponderación de los derechos y bienes públicos en conflicto son el tipo de **centro educativo** que es tratado como elemento catalizador de la laicidad y la igualdad implícita. Así el TEDH tiene una aproximación que parte de la naturaleza objetiva de los derechos fundamentales: el velo puede suponer un ataque al principio democrático de igualdad entre hombre y mujer; es en el proceso educativo donde debe tenerse más cuidado dado que dicho proceso consiste precisamente en la transmisión de una serie de valores. Así, el Estado puede, en ejercicio de su margen de apreciación, utilizarlo para enseñar e incluso fomentar los valores basilares de su sistema político, como es, en los casos estudiados, el laicismo.

Parece que no es lo mismo ser **estudiante**, sobre todo, si es un menor, que **profesora**: dos sujetos activos diferenciados. Ahora bien, el Tribunal también ha dado como compatible con el CEDH, esta vez no por razones de género, que se pudiera expulsar definitivamente a unos menores (chicos y chicas) de un centro por llevar velo ellas y turbante ellos (*Aktas contra Francia, Bayrak contra Francia, Gamaleddyn contra Francia, Ghazal contra Francia, J. Singh contra Francia y R. Singh contra Francia*, todas ellas decisiones de inadmisibilidad de 2009).

II. SAS C. FRANCIA: UN GIRO EN LA JURISPRUDENCIA DE ESTRASBURGO

Recientemente el Tribunal Europeo de Derechos Humanos se pronunció sobre el alcance de los derechos contenidos en el Convenio respecto del uso del velo islámico integral, concretamente el Tribunal analizó si el uso del burka o del niqab por parte de las mujeres de religión musulmana podía incorporarse como una manifestación protegida del derecho a la vida privada y familiar (artículo 8 CEDH) y el derecho a la libertad religiosa (artículo 9 CEDH). El primer elemento que cabe destacar de SAS el distanciamiento de su anterior jurisprudencia en la que uno de los argumentos clave

había sido la igualdad entre hombres y mujeres, introduciendo en su análisis la perspectiva de género. Además, *SAS contra Francia* también se distancia respecto de los casos anteriores en el tipo y el alcance de la prohibición. Como hemos indicado anteriormente el Tribunal se había pronunciado sobre prohibiciones parciales que limitaban el uso del pañuelo islámico (no velo integral) a un espacio determinado o el uso del mismo por una persona que ejercía algún tipo de representación del Estado. La diferencia de SAS se encuentra en que la prohibición de la ley francesa es sobre el uso del velo integral y además la limitación tiene un alcance general, es decir, se proscribía la utilización de esta prenda en todos los espacios públicos.

La demandante es una mujer de nacionalidad francesa que nació en 1990 y vive en Francia. Ella es una musulmana devota que viste el burka o el niqab de acuerdo con sus creencias religiosas, culturales y convicciones personales. El uso de esta prenda no es resultado de la presión que su marido o familia hayan podido ejercer sobre ella por el contrario, según enfatiza la demandante éste responde a una elección personal motivada por razones religiosas y culturales⁸. También indica que ella viste el niqab tanto en público como en privado, pero no lo hace de manera sistemática, ella puede no usarlo por ejemplo cuando visita el médico, cuando se encuentra con amigos en un lugar público o cuando desea socializar en público. Por lo tanto, la demandante no utiliza el velo de manera permanente, pero desea que se le permita el uso de velo integral cuando ella decida hacerlo en virtud de sus preferencias espirituales en un determinado momento. Se indica que hay determinados momentos en que ella siente la necesidad de expresar en público sus sentimientos personales, religiosos y culturales (por ejemplo durante el Ramadan). Además, ella señala que sus peticiones en ningún momento incluyen la posibilidad de utilizar el niqab cuando se estén realizando controles de seguridad en lugares como bancos o aeropuertos y está dispuesta a mostrar su cara cuando así se le requiera en el marco de controles de identidad.

La ley que la demandante objeta es Ley francesa 2010-1192, de 11 de octubre de 2010, por la cual se prohíbe el uso en lugares públicos de prendas que oculten el rostro. La sección primera de la Ley señala expresamente que “nadie podrá en lugares públicos vestir prendas que oculten el rostro”. Asimismo, añade que el incumplimiento de esta

⁸ STEDH, Asunto SAS c. Francia, 1 de julio de 2014. Párrafo. 11

prohibición será penado con una multa de máximo 150 euros y adicional o alternativamente al pago de a la multa, la persona deberá realizar un curso sobre ciudadanía.

La parte demandante alega que la prohibición del uso del velo integral le impide manifestar su fe, vivir conforme a sus creencias religiosas y manifestarlas en público y por lo tanto conlleva una infracción a los artículo 8 y 9 del CEDH⁹. Añade que la prohibición no persigue ninguna de las finalidades previstas en el segundo párrafo del artículo 9 CEDH y no es necesaria en una sociedad democrática. Así, sobre los objetivos vinculados a la seguridad pública se cuestiona la adecuación de la medida dado que la prohibición del uso del velo integral no se limita a lugares de alto riesgo como aeropuertos, sino por el contrario, a todos los lugares públicos. También objeta que la obligación de llevar descubierta la cara pueda perseguir finalidades vinculadas con los requerimientos mínimos de la vida en sociedad puesto que este argumento deben ponderarse con las prácticas religiosas de las culturas minoritarias que no necesariamente debe compartir esta filosofía o el hecho que existen otras formas de comunicación distintas a la visual. Finalmente, sobre el argumento vinculado a la igualdad de género, la recurrente encuentra sorprendente que una idea abstracta sobre la igualdad de género pueda ir en contra de la opción personal de la mujer de vestir el velo integral y señala que la imposición de sanciones contradice la inequidad a la que la ley dice hacer frente. En últimas la medida no sólo es paternalista, sino que además refleja la intención de castigar a la mujer a quien supone proteger de una presión patriarcal.

Por su parte el gobierno francés alega que la ley busca garantizar la seguridad pública al satisfacer la necesidad de identificación individual y de esta forma proteger la seguridad de las personas y prevenir fraudes en la identidad. El segundo de los objetivos que persigue la ley es “la protección de los derechos y libertades de los otros”. A juicio del gobierno la norma asegura el respeto de un mínimo de valores de las sociedades abiertas y democráticas. El gobierno menciona que el rostro juega un rol fundamental en la interacción humana, el rostro expresa la individualidad única de la persona y refleja one’s share humanity with the interlocutor. En consecuencia negarse a mostrar el rostro en público quebranta los lazos sociales y manifiesta un rechazo el principio de

⁹ (76)

convivencia o “vivre ensemble”. Finalmente, el gobierno alega que la prohibición protege la igualdad entre hombre y mujeres puesto el velo integral obliga a las mujeres, por el solo hecho de ser mujeres, a ocultar su rostro en lugares públicos, además de negarles el derecho a existir como individuos, relegando la expresión de dicha individualidad sólo a los espacios familiares privados o espacios donde sólo hay mujeres.

La relevancia del asunto produjo la intervención de varias organizaciones internacionales como Amnistía Internacional, Human Rights Centre of Ghent University y la Open Society. Todas estas instituciones coinciden en valorar que los derechos previstos en el Convenio no dan cobertura a una prohibición general del uso del velo integral, prohibición que además tendrá efectos negativos sobre las mujeres al estereotiparlas y promover la islamofobia. El Gobierno belga también intervino como parte interesada y alegó tanto razones de seguridad pública, como el carácter deshumanizador y antisocial del velo integral para defender la compatibilidad de la prohibición con los derechos previstos en el Convenio.

El Tribunal delimita el conflicto en el marco de artículo 8 y 9 del Convenio. Para el Tribunal las opciones personales que responden a un deseo individual de apariencia, sea en lugares públicos o privados, están vinculados a la expresión de la personalidad y por lo tanto, se incluyen en la noción de vida privada.

La argumentación del Tribunal comienza por evaluar una de las finalidades que las partes habían interpuesto para fundamentar la restricción al uso del velo. Sobre los argumentos relativos a la seguridad pública, el Tribunal señala que ocultar el rostro puede en algunas circunstancias representar una amenaza a la seguridad pública, pero acogiendo el criterio dado por el Consejo de Estado francés, indica que la prohibición sólo puede darse bajo circunstancias específicas y no con el carácter general que se atribuye a la ley francesa 2010-1192. Respecto al segundo de los objetivos que planteados por el gobierno y referidos a la igualdad entre hombres y mujeres, el Tribunal comienza por recordar que el avance en la igualdad de género es hoy el mayor de los objetivos de los Estados miembros del Consejo de Europa. No obstante, el criterio del Tribunal es que los Estados no pueden invocar la igualdad de género con el objetivo de prohibir una práctica que es defendida por mujeres, como la demandante, en

el marco de uno de los derechos consagrados en el Convenio, a no ser que se entendiera que el individuo, en este caso la mujer pueden ser protegidos del ejercicio de sus derechos y libertades fundamentales¹⁰. Finalmente, es en el argumento de vivir juntos o living together en donde el Tribunal encuentra que existe una finalidad legítima para restringir una manifestación de la libertad religiosa como es el uso del velo islámico integral.

Según el Tribunal el respeto de unos requerimientos mínimos de la vida en sociedad puede vincularse al objetivo legítimo de la protección de los derechos y libertades de los otros previsto en el segundo párrafo del artículo 9 del Convenio. Bajo esta argumentación se acepta que el uso de burka o nicab implica una barrera que se traduce en una vulneración de los derechos de los otros a vivir en un espacio de socialización que hace mucho mas fácil la convivencia entre todos.

III. ELEMENTOS DE ANÁLISIS DE LA ARGUMENTACIÓN DEL TEDH

1. La aproximación de género

1. 1. Distintos tipos de velo

Cuando se habla del velo se hace referencia a una prenda de vestir que presenta muchas variantes y que, en su caso, representan para la mujer un grado de “invisibilización” muy diverso. Así no es lo mismo vestir un shayla o una hijab que un burka; entre ambos existe una enorme diferencia y, por tanto, también cabría apuntar que su potencial afectación en la mujer es muy diversa. En todo caso, sí es cierto que estas prendas suponen ocultar parte de una mujer por mandato, según parece, del Corán.

Es importante señalar estas diferencias en esta prenda de vestir porque suponen a su vez una diferente intensidad en los derechos de la mujer supuestamente afectados y respecto de los fines legítimos que se pretendan proteger con la restricción de estas prendas. En este sentido, un shayla difícilmente se puede alegar como un obstáculo para el reconocimiento de las personas, por tanto un elemento de garantía de la seguridad pública, y, desde la perspectiva de la proporcionalidad, tampoco parece que resulte un

¹⁰ 119

impedimento para la normal relación con el resto de personas; así, no se afectaría el “living together”. Por el contrario, un burka plantea dudas razonables respecto de su compatibilidad con la igualdad efectiva entre hombres y mujeres y, también, cabe entender que dificulte una normal relación con el resto de la comunidad.

Dicho lo cual, cabe señalar que existen varios debates relativos a las afirmaciones que se acaban de plantear. Así, por ejemplo, en ocasiones se identifica la prohibición del burka con un trato paternalista a las mujeres que lo llevan, como se explicará en breve. Igualmente, pese a que quepa razonablemente asumir que el burka en un límite a determinados derechos no parece que una prohibición generalizada resulte la medida más adecuada para conseguir el fin que perseguida: la igualdad. Por último, también es discutible que exista una relación entre medios y fines que justifique la prohibición del burka para garantizar el “living together, como veremos más adelante.

1. 2. Velo e igualdad

Además, el velo islámico se incorpora en el discurso de la igualdad con diferentes variantes, de entre las que cabe destacar, por su antagonismo, las siguientes: por una parte, las mujeres musulmanas que llevan velo (o alguna de las demás prendas antes mencionadas) pertenecen a una minoría y, por tanto, las instituciones de un estado democrático, en el que el pluralismo es un valor esencial, deben velar porque estas mujeres no sean discriminadas ni como mujeres ni como pertenecientes a una determinada religión. En este sentido debe admitirse, por tanto, que el trato igual pasa por permitir que estas mujeres vistan la prenda que quieran. Estamos en este caso en un discurso de igualdad entre mayoría y minorías . Por otro lado, cabe adoptar la perspectiva de que la mujer con velo está discriminada respecto de los hombres ya que esta prenda pretende ocultar partes de su cuerpo, por mandato religioso, frente a la mayor laxitud de los condicionantes para los hombres. Aquí se trata de contraponer, a priori, la libertad religiosa con un bien constitucional: la igualdad entre hombres y mujeres. Esta segunda perspectiva ha sido calificada por sectores de la doctrina como paternalista por asumir una visión asimilacionista considerándonos a nosotras como emancipadas y a ellas como sumisas, que lo que al final hace es victimizar doblemente a la mujer.

2. Nuevos criterios de análisis

2. 1. El difuso concepto de living together

Una de las principales críticas a *SAS contra Francia* sugieren que el Tribunal fundamenta su decisión en un concepto que no está cubierto por ningún precepto de la Convención (Yusuf Hakeen, 2014: 281). Efectivamente, el concepto de *living together* no está previsto en la carta y el Tribunal lo introduce a través de su vinculación con la protección de los derechos de los otros. Sin embargo, desde nuestro punto de vista el problema no está en inclusión de un nuevo concepto¹¹, sino la ausencia de una definición exacta del concepto. Más allá de una idea genérica conectada con los principios democráticos y el pluralismo, el Tribunal no entra a valorar que entiende por *living together*. De hecho, uno de los principales fallos de la sentencia es justamente limitar el ejercicio de una libertad, como es la libertad religiosa, en base a una finalidad tan amplia, etérea y subjetiva como puede ser el concepto de *living together*, sin además ofrecer una definición de la misma. En este sentido, no se sabe si por *living together* el Tribunal entiende la posibilidad de limitar los derechos de las personas en aras al cumplimiento de unos requerimientos mínimos para la vida en sociedad que se concretarían en ver a los ojos de las otras personas cuando se interactúa con éstas y, por lo tanto, se podría acercar a un concepto amplio de convivencia o, si por el contrario, significa ir más allá e incorporar elementos de interacción y sociabilización que integrarían actuaciones positivas como entablar una conversación o mantener una actitud abierta y positiva hacia una posible interacción. Por lo tanto, no entraríamos ya en el campo de las normas mínimas de convivencia, sino en obligaciones para los individuos en el marco de los deberes de sociabilización. Sobre este segundo alcance, probablemente el concepto más cercano a *living together* como requerimientos de sociabilización desarrollado el Tribunal de Estrasburgo lo encontramos en los casos que evalúan el alcance de una libertad individual frente a obligaciones impuestas por la legislación del Estado como puede ser la educación obligatoria. Así, en el asunto *Fritz Konrad y otros c. Alemania*¹² el Tribunal señaló que existe un interés general en la sociedad para evitar la creación de sociedades paralelas basadas en convicciones filosóficas separadas y recalca la importancia de integrar a las minorías dentro de la

¹¹ De hecho es frecuente que el Tribunal introduzca nuevos conceptos a la hora de interpretar los derechos al entender la Convención como un texto que debe adaptarse a las nuevas circunstancias y la evolución de la sociedad. Pendiente complementar

¹² Auto de indamisión *Fritz Konrad y otros c. Alemania*. Este caso, relativo a una familia que alegaba la vulneración del derecho a la educación al no permitir la educación de sus hijos en casa bajo los preceptos de la religión cristiana

sociedad. En este caso, la escuela primaria no sólo tiene el objetivo de transmitir conocimientos, sino también supone la primera experiencia de socialización e integración de los menores y de ahí que no se tutele el derecho de los padres a educar a sus hijos en casa¹³. (Ver también *Refah Partisi v. Turkey*, 2003). El Tribunal se aproxima a lo que podría entenderse como integración a través de una concepto de obligaciones activas de sociabilización con el objetivo de evitar la creación de sociedades paralelas. Sin embargo, la diferencia con *SAS* es que en este caso el deber de sociabilización no se deduce de un lugar en concreto como es el caso de la escuela, sino de forma general de todo el espacio público y en todos los momentos de la vida de las personas.

En el debate francés sobre la prohibición del velo islámico integral, el Consejo de Estado señaló en un Dictamen que la idea de “vivre ensemble” estaría referida a “unas bases mínimas de requerimientos y garantías recíprocas que son esenciales para la vida en sociedad y que son también fundamentales como condiciones para el ejercicio de la libertad de otros”. De esta definición, el Consejo deduce que el concepto de “vivre ensemble” podía constituir una nueva interpretación inmaterial del concepto de orden público vinculado a la idea de la protección de la moralidad pública y los derechos de los otros. A criterio del Consejo de Estado este nuevo concepto social de orden público inmaterial además de no estar presente en el ordenamiento francés, resulta insuficiente como fundamento jurídico de una prohibición general¹⁴. Sin duda los requerimientos de la vida en sociedad conllevan limitaciones a los derechos. De hecho, ningún derecho puede ser entendido en términos absolutos y por lo tanto está sujeto a restricciones. No obstante, el problema se plantea en este supuesto concreto es que a través de la idea de *living together* el legislador francés pretende dotar valor jurídico a bienes o valores meta-positivos que carecen de cobertura constitucional (Alaéz Corral:2011, 512) para introducirlos dentro de un nuevo concepto del orden público que dotaría de legitimidad una prohibición de carácter general.

También plantea dudas la valoración que realiza el Tribunal sobre el concepto de *living together* como fundamento que legitima una prohibición general y en el espacio público

¹³ En un supuesto muy similar, el Tribunal constitucional en la Sentencia 133/2010, de 2 de diciembre de 2010 señaló que (pendiente)

¹⁴ El Consejo de Estado distingue entre orden público material y orden público inmaterial. Respecto del primero.....

bajo el requisito de la proporcional y necesidad en una sociedad democrática. Así, partiendo del hecho que el Tribunal instrumentaliza el rostro como una condición mínima e imprescindible para la interacción en sociedad, cabría entonces preguntarse sobre el rol que tiene el rostro en el marco de las exigencias mínimas de la vida en sociedad. Según Estrasburgo:

(...) face plays an important role in social interaction. It can understand the view that individuals who are present in places open to all may not wish to see practices or attitudes developing there which would fundamentally call into question the possibility of open interpersonal relationships, which, by virtue of an established consensus, forms an indispensable element of community life within the society in question.

No obstante, ni el rostro es un requisito imprescindible para el establecimiento de relaciones interpersonales abiertas, dado que hoy en día existe un sin número de otras formas de interacción social que no tienen lugar en un contexto de contacto personal como internet o las redes sociales (Brems: 2013:96); ni tampoco la exhibición del rostro garantiza establecimiento de relaciones interpersonales abiertas entre las personas. Además, si a lo que se refiere el Tribunal por interacción es simplemente el contacto visual entre las personas, entonces es dudoso que el concepto de *living together* tenga la fuerza suficiente para limitar el ejercicio de la libertad religiosa o que no existan medidas menos restrictivas para garantizar los requisitos mínimos que faciliten la interacción entre las personas. De hecho, esta posición del Tribunal negaría la posibilidad e interacción a las personas con limitaciones visuales.

Con este argumento no se objeta que efectivamente el rostro pueda generar una mayor empatía a la hora de relacionarse socialmente, lo que se cuestiona es que por si mismo sea un elemento que garantiza la sociabilización en términos de convivencia. La sociabilización conlleva algo mas que dejar el rostro descubierto, en ella juegan un sin numero de elementos, de calidades personales y de actitudes y, en todo caso, resulta dudoso que bajo el Convenio pueda derivarse, como así parece entenderlo en Tribunal, un deber de estar disponible para el contacto y la comunicación en lugares públicos en contra de la voluntad del individuo (Yusuf: 2012, 282).

Además, cuando el Tribunal acusa al velo de levantar barreras a la interacción “*the barrier raised against others by the veil concealing the face is perceived (...) as breaching the right of the others to live in a space of socialization*”, se olvida que no solo prendas como el velo integral islámico pueden generar un impedimento al establecimiento de relaciones interpersonales abiertas, también la exhibición de otros símbolos religiosos pueden resultar negativos para la sociabilización e incluso determinados comportamientos o formas de vestir construyen barreras a la interacción y comunicación entre las personas. En más, en muchas ocasiones las personas pueden tomar posiciones activas (uso de audífonos, libros, bufandas) en aras a evitar el contacto visual o la interrelación social con el resto de las personas (Brems, 2013) ¹⁵. En *SAS* el uso de *nicab* no era una práctica habitual y constante de la demandante, por el contrario se utilizaba cuando ella sentía una necesidad interior de especial recogimiento espiritual. En resumen, si por el término *living together* se entiende un deber activo de socialización en los espacios públicos o de disponibilidad a la interacción entonces, el Tribunal estaría derivando obligaciones del convenio que contradicen el propio artículo 9 CEDH. Y, si por *living together* entendemos unas reglas mínimas para la interacción entonces el Tribunal estaría limitando una manifestación de la libertad religiosa en aras a una futura, eventual y abstracta idea de sociabilización entre las mujeres que utilizan esta prenda y el resto de la sociedad francesa.

2.2. Los derechos de los otros como límites a la libertad religiosa.

Tal y como ya se ha indicado los derechos no tienen un carácter absoluto. Por el contrario, el propio artículo 9 del CEDH prevé la posibilidad de limitar la libertad religiosa siempre que dicha limitación se encuentre prevista por la ley, constituyan medidas necesarias, en una sociedad democrática, para la seguridad pública, la protección del orden, de la salud o de la moral públicas, o la protección de los derechos o las libertades de los demás. En este caso de *SAS c. Francia*, el Tribunal decidió acudir a la cláusula sobre “la protección de los derechos y las libertades de los demás” como punto de apoyo al cual vincular la idea de *living together*.

“The Court finds (...) that under certain conditions the respect for the minimum requirements of life society” referred by (...) living together can be

¹⁵ Brems, Eva (et al)., “Uncovering ... op.cit., p.

linked to the legitimate aim of the protection of the rights and freedoms of others”

Para posteriormente, vincular “los derechos y libertades de los demás” a la creación de un espacio de socialización que hace la vida mas fácil.

The Court is therefore able to accept that the barrier raised against others by a concealing the face is perceived by the respondent State as breaching the rights of others to live in a space of socialization which makes living together easier.

Tal y como señala Alaéz Corral en relación a esta cuestión, los derechos de los demás no pueden estar omnipresentes en todo el espacio público, justificando así la prohibición del velo islámico integral pues esto equivaldría a que fuesen derechos absolutos y conforme a la jurisprudencia constitucional ningún derecho es ilimitado o absoluto, sino que todos se limitan recíprocamente (Alaéz Corral: 2011,483). De hecho, es discutible hasta qué punto una prohibición general uso del burka o del nicab conlleva una injerencia real sobre los derechos de los otros y, en todo caso, de haberla ésta sería potencial, sin quedar muy claro cual es el perjuicio que se causa sobre el derechos de los demás a tener una vida más fácil.

En su argumentación el Tribunal acude al criterio de la protección de las minorías cuando en realidad lo que emerge de la argumentación del tribunal es la garantía del derecho de las mayorías a relacionarse bajo las pautas sociales y culturales establecidos bajo los criterios mayoritarios de la sociedad occidental. En este caso concreto es difícil ubicar el conflicto bajo los parámetros de minorías y mayorías, en especial porque en el supuesto del uso del velo islámico nos encontraríamos con una práctica llevada a cabo por una minorías dentro de las minorías. En este sentido, las posturas multiculturales en algunas ocasiones han sido acusadas o criticadas de limitar las luchas emancipadoras dentro de las propias minorías. Por lo tanto, ni se puede deducir del uso de esta prenda un elemento democrática a promover por parte de los Estados en aras al reconocimiento de los grupos minoritarios, ni tampoco prohibir su uso para proteger los derechos de las sociedades occidentales a comunicarse (pero también a no comunicarse) bajo sus parámetros. Al margen de lo que se señalará posteriormente en relación al tema de género, el uso del burka o el nicab es una práctica muy minoritaria en Europa.

Es por esta razón justamente que el argumento acogido por el Tribunal peca justamente en aquello que tanto intenta evitar, esto es la vinculación entre el uso del velo islámico y el fomento de la islamofobia.

Pesa ello, usar el concepto de *living together* desarrollado por el Estado francés es acoger los argumentos que menos conectados con la tolerancia al deducir del velo un carácter antisocial y situar el debate en el marco de la limitación del derecho a la libertad religiosa con el objetivo de proteger los derechos de los otros, es decir sitúa el debate entre los derechos de unos (los nuestros) y los derechos de los otros (de ellos), reforzando las fronteras de la diferencia, antes que brindar un espacio de verdadera inclusión (Martínez-Bascuñán: 2014). En últimas, viene a garantizar el derecho de las sociedades europeas a comunicarse bajo los parámetros que ellos consideran pertinentes, aceptables o adecuados. Desde la perspectiva social, el uso del velo islámico integral es un problema de socialización entre colectivos distintos sino de molestia, incomodidad o rechazo de la prenda por parte de la sociedad mayoritaria.

IV. PRIMERAS CONCLUSIONES

Hay que recordar que el uso del nicab y burka es todavía hoy muy minoritario en Europa. Así, en el caso de Francia de seis millones de musulmanes, lo llevan un total de 2000 mujeres, y por lo tanto, lo que se esconde detrás de la prohibición no es tanto el derecho de los 37 millones de franceses a poder comunicarse visualmente con estas 2000 mujeres, sino un intento del Tribunal a adecuarse a los requerimientos de los Estados, en casos tan polémicos como estos y en donde las prohibiciones han nacido para acallar las posturas más extremas y xenófobas dentro de Europa o a la percepción social de choque cultural, especialmente con a cultura islámica, como consecuencia del fenómeno migratorio (Alaéz Corral: 2011,483).

Es indudable que el uso del velo sobre todo, como ya hemos dicho, en los de tipo integral genera un debate sobre los derechos de las mujeres. Sin embargo, el Tribunal lleva a cabo en su aproximación un análisis excesivamente generalista, en el que no caben los matices. Esto provoca que se hagan afirmaciones presentadas como verdades absolutas y, aparentemente, sin tener en cuenta las particularidades de las comunidades

musulmanas y de las mujeres que las integran. Se olvida, además, que tampoco la igualdad entre hombres y mujeres es efectiva todavía hoy en las sociedades occidentales y que las mujeres de los países europeos están sometidas, todavía hoy, a fuertes instrumentos de discriminación. No se trata de caer en el relativismo cultural pero sí de poner todas las situaciones a la vista.

Tampoco parece beneficiosa la prohibición general en espacio abierto puesto que puede producir el efecto contrario al que se persigue: que las mujeres se recluyan en sus hogares estableciendo mayores barreras a su socialización. Asimismo, no hay que olvidar la estigmatización que tal prohibición acarrea. Si bien es un tema de una gran complejidad, en algunos países se ha optado por medidas menos invasivas de los derechos fundamentales como la utilizada en Canadá: allí el gobierno ha optado por una política activa de acercamiento a las comunidades musulmanas desde el principio de la confianza y ayudando así al desarrollo de una visión más moderada del islam, lejos de interpretaciones más extremas.

NECESIDAD DE POLÍTICAS PÚBLICAS SOBRE MATRIMONIOS FORZADOS CON PERSPECTIVA INTERSECCIONAL EN ESPAÑA: RETOS ÉTICO-SOCIALES

Maria Barcons Campmajó

maria.barcons@uab.cat

Grupo Antígona de la Universidad Autónoma de Barcelona

Panel 14 – ÉTICA: Nuevos retos ético-sociales y su engarce en las políticas públicas

RESUMEN*

El objetivo de dicha comunicación es reflexionar sobre los retos ético-sociales que conlleva la necesidad de diseñar políticas públicas sobre los matrimonios forzados con perspectiva interseccional en España. Se parte de la hipótesis general que el Estado español carece de políticas públicas sobre los matrimonios forzados y además no tiene la intención de incorporar la perspectiva interseccional en su intervención. A pesar de que los matrimonios forzados son reconocidos especialmente como una violación de los derechos humanos en numerosos tratados internacionales y en otros documentos supranacionales, el Estado español no incluye los matrimonios forzados como una forma de violencia de género y de vulneración de derechos humanos. Se analizarán diversos aspectos respecto de los matrimonios forzados: se expondrá la definición de matrimonio forzado; la regulación legislativa del matrimonio forzado en España y políticas públicas existentes hasta la actualidad; los retos ético-sociales que conlleva la necesidad de diseñar políticas públicas sobre los matrimonios forzados con perspectiva interseccional en España. Con la violencia de género y vulneración de derechos humanos que supone el matrimonio forzado se están vulnerando derechos como la libre determinación, la dignidad humana, el consentimiento libre del matrimonio, la integridad física y moral, entre otros.

Palabras clave: matrimonios forzados, perspectiva interseccional, violencia de género, retos ético-sociales, políticas públicas

*Esta ponencia ha sido elaborado en el marco del desarrollo de mi tesis doctoral titulada “Los matrimonios forzados en el Estado español” y del proyecto europeo MATRIFOR: “Approaching new forms of trafficking in human beings in Europe”, financiado por el Programa Prevention of and Fight Against Crime, Unión Europea (2012-2015) (ref. HOME/2011/isec/ag/thb/4000002247).

1. ¿Qué son los matrimonios forzados?

El matrimonio forzado es el matrimonio celebrado sin el consentimiento de las personas afectadas, al menos sin el consentimiento libre y pleno de uno de los contrayentes, que normalmente ha sido forzado a casarse¹. El matrimonio forzado puede implicar la coacción física, psicológica, sexual, emocional y se deben tener en cuenta factores como el honor, la tradición, las expectativas de los consortes o el nivel económico. Los matrimonios forzados son una práctica que se realiza en las zonas del Norte de África y África subsahariana, Oriente Medio y Próximo Oriente, América Latina y en diferentes colectivos de etnia gitana. Algunos de los países dónde esta práctica está más extendida son: Egipto, Afganistán, Etiopía, Nepal, Turquía, Serbia, Kosovo, Montenegro, Irak, India, Bangladesh, Pakistán y Níger.

La problemática de los matrimonios forzados es conceptualizada y analizada de diversa forma según los estados. Algunos estados lo consideran una violación de derechos humanos, otros un problema migratorio, una práctica religiosa, trata de seres humanos con finalidad de explotación sexual o violencia de género². El posicionamiento en este artículo es que los matrimonios son una forma de violencia contra las mujeres y de vulneración de derechos humanos³.

La gran mayoría de víctimas son mujeres (aproximadamente un 85% de los casos) y las consecuencias de un matrimonio tienen un fuerte impacto de género, ya que no son las mismas consecuencias para un hombre que para una mujer (Anitha y Gill, 2009; Uttara et al., 1998; Gibb, 2005). Esto es así dada la situación de desigualdad económica, laboral y de roles de género que hombres y mujeres tienen en nuestra sociedad y en sus comunidades (Igareda, 2013: 207-208).

¹ “Where one or both parties are coerced into a marriage against their will and under duress. Duress includes either physical and/or emotional pressure. It is very different from arranged marriage, where both parties give their full and free consent to the marriage. The tradition of arranged marriages has operated successfully within many communities and many countries for a long time” (Foreign and Commonwealth Office (FCO), 2005).

² En el artículo se usará la expresión “violencia de género” como sinónimo de “violencia contra las mujeres” o “violencia machista”. El concepto violencia de género es utilizado en la Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género (legislación estatal) y el concepto “violencia machista” es utilizado en la Ley 5/2008, de 24 de abril, del derecho de las mujeres a erradicar la violencia machista (legislación autonómica catalana).

³ Excede el ámbito de este artículo el profundizar sobre cómo se concibe el matrimonio forzado como problema migratorio o práctica religiosa.

2. Regulación legislativa del matrimonio forzado y políticas públicas existentes en España

La Constitución Española de 27 de diciembre de 1978 declara que "*el hombre y la mujer tienen derecho a contraer matrimonio con plena igualdad jurídica*" (art. 32.1) y proclama los principios de igualdad ante la Ley sin discriminación alguna por razón de religión (art. 14) y de libertad religiosa, así como el principio de aconfesionalidad del Estado español (art. 16), en virtud del cual el Estado se reserva la posibilidad de sancionar libremente un determinado sistema matrimonial de acuerdo con el criterio hoy día predominante de secularización del matrimonio, disponiendo el art. 32.2 que "la Ley regulará las formas de matrimonio..." (Vargas, 2014). El derecho a elegir y aceptar libremente el matrimonio está reconocido en el art. 16 de la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948) que admite que el consentimiento no puede ser "libre y completo" cuando una de las partes involucradas no es lo suficientemente madura como para tomar una decisión con conocimiento de causa sobre su pareja. La Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (1979) estipula que el compromiso matrimonial y el casamiento de un niño o niña no tendrán efectos jurídicos y que se deben tomar todas las medidas necesarias, incluidas las legislativas, para especificar una edad mínima de matrimonio. La edad recomendada por el comité sobre la eliminación de discriminación contra la mujer es de 18 años.

Países como Francia, Dinamarca, Reino Unido, Alemania o Noruega ya han legislado sobre los matrimonios forzados. En la actualidad el Código Penal (CP) de España aún no tipifica específicamente el delito de matrimonio forzado. Para cumplir con los compromisos internacionales⁴ suscritos por España en lo relativo a la persecución de los delitos que atentan contra los derechos humanos, el gobierno presentó el Anteproyecto de reforma del Código Penal, aprobado por el Consejo de Ministros el 11 de octubre de 2012, se tipifica el matrimonio forzado como un delito específico dentro del Título VI del Libro II del CP relativo a los delitos contra la libertad en el artículo 172 bis en el Capítulo de las coacciones

⁴ La Directiva 2011/36/UE del Parlamento Europeo y del Consejo de 5 abril de 2011, relativa a la prevención y lucha contra la trata de seres humanos y a la protección de las víctimas, incluye el matrimonio forzado entre las conductas que pueden dar lugar a una explotación de personas. Igualmente, la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer de Naciones Unidas y ratificada por España, establece en su artículo 16 que: «los Estados Partes adoptarán todas las medidas adecuadas para eliminar la discriminación contra la mujer en todos los asuntos relacionados con el matrimonio y las relaciones familiares y, en particular, asegurarán en condiciones de igualdad entre hombres y mujeres: a) El mismo derecho para contraer matrimonio; b) El mismo derecho para elegir libremente cónyuge y contraer matrimonio sólo por su libre albedrío y su pleno consentimiento».

siendo el matrimonio forzado un tipo agravado de coacciones⁵ y a la vez se tipifica como trata de seres humanos (trata de seres humanos con la finalidad de celebración de matrimonios forzados)⁶. El 4 de octubre de 2013 se presentó el Proyecto de Ley Orgánica por la que se modifica la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal⁷, el cual ha estado en proceso de enmiendas al articulado y con dictámenes de la Comisión de Justicia del Congreso de los Diputados hasta inicios de 2015. El 21 de enero de 2015 el pleno del Congreso de los Diputados aprobó el Proyecto de Ley Orgánica por la que se modifica la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal y está pendiente de entrar en el Senado para ser aprobado. Según el proyecto de LO, se concibe el matrimonio forzado como un comportamiento coactivo y se tipifica como un supuesto de coacciones cuando se compeliere a otra persona a contraer matrimonio. También se castiga a quien utilice medios

⁵ Se añade un artículo 172 bis, con el siguiente contenido:

«1. El que con intimidación grave o violencia compeliere a otra persona a contraer matrimonio será castigado con una pena de prisión de seis meses a tres años y seis meses o con multa de doce a veinticuatro meses, según la gravedad de la coacción o de los medios empleados.

2. La misma pena se impondrá a quien, con la finalidad de cometer los hechos a que se refiere el apartado anterior, utilice violencia, intimidación grave o engaño para forzar a otro a abandonar el territorio español o a no regresar al mismo.

3. Las penas se impondrán en su mitad superior cuando la víctima fuera menor de edad.»

⁶ TÍTULO VII bis - De la trata de seres humanos

Se modifican los apartados 1 y 4 del artículo 177 bis, que quedan redactados como sigue:

«1. Será castigado con la pena de cinco a ocho años de prisión como reo de trata de seres humanos el que, sea en territorio español, sea desde España, en tránsito o con destino a ella, empleando violencia, intimidación o engaño, o abusando de una situación de superioridad o de necesidad o de vulnerabilidad de la víctima nacional o extranjera, o mediante la entrega o recepción de pagos o beneficios para lograr el consentimiento de la persona que poseyera el control sobre la víctima, la captare, transportare, trasladare, acogiere, o recibiere, incluido el intercambio o transferencia de control sobre esas personas, con cualquiera de las finalidades siguientes:

a) La imposición de la esclavitud, servidumbre, servicios forzados u otras prácticas similares a las anteriores, incluida la mendicidad.

b) la explotación sexual, incluyendo la pornografía.

c) La explotación para realizar actividades delictivas.

d) La extracción de sus órganos corporales.

e) La celebración de matrimonios forzados.

Existe una situación de necesidad o vulnerabilidad cuando la persona en cuestión no tiene otra alternativa, real o aceptable, que someterse al abuso.»

«4. Se impondrá la pena superior en grado a la prevista en el apartado primero de este artículo cuando:

a) se hubiera puesto en peligro la vida o la integridad física o psíquica de las personas objeto del delito.

b) la víctima sea especialmente vulnerable por razón de enfermedad, estado gestacional, discapacidad o situación personal, o sea menor de edad;

Si concurriere más de una circunstancia se impondrá la pena en su mitad superior.»

⁷ Proyecto de Ley Orgánica por la que se modifica la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal (BOCG de 4 de octubre de 2013).

coactivos para forzar a otro a abandonar el territorio español o a no regresar al mismo, con esa misma finalidad de obligarle a contraer matrimonio.

Hasta ahora, cuando se denuncian casos de matrimonios forzados, se recogen como delitos de coacciones (art. 172 CP), agresiones sexuales (art. 178 CP) o secuestro (art. 164 y siguientes CP). Algunos de los otros delitos que pueden cometerse en una situación de matrimonio forzado son los delitos contra la libertad, como detenciones ilegales (art. 163 CP), amenazas (art. 169 CP), torturas y otros delitos contra la integridad moral (art. 173 CP), abusos sexuales (art. 181 CP), lesiones (art. 147 y 148 CP) o en los casos más graves delitos de homicidio (art. 138 CP) y de asesinato (art. 139 CP)⁸. Esto mismo ocurre en estados como Italia, Luxemburgo, Malta, los Países Bajos y Polonia, entre otros (Council of Europe, 2005: 42).

La penalista María A. Trapero (Trapero, 2012) postula a favor de la tipificación autónoma del delito de matrimonio forzado en España ya que según ella nos encontramos ante una *“censurable laguna de punibilidad, ya que el matrimonio forzado puede suponer el ataque a bienes fundamentales como la libertad, la integridad, la igualdad, la dignidad y, en última instancia, el derecho a la autodeterminación personal”* (Trapero, 2012).

Según la legislación civil, los hombres i las mujeres tienen el mismo derecho a contraer matrimonio, siendo indiferentes los efectos si los contrayentes son de igual o diferente sexo (art. 44 Código Civil). No pueden contraer matrimonio los menores de edad no emancipados (art. 46 Código Civil) y los que estén ligados con vínculo matrimonial y siempre con consentimiento matrimonial (art. 45).

España dispone de la *Ley Orgánica 1/2004 de 28 de diciembre de medidas de protección integral contra la violencia de género* que conceptualiza la violencia de género como *“todo acto de violencia física y psicológica, incluidas las agresiones a la libertad sexual, las amenazas, las coacciones o la privación arbitraria de libertad”* (art. 1.3 LO 1/2004) pero solamente en *“manifestación de la discriminación, la situación de desigualdad y las relaciones de poder de los hombres sobre las mujeres, se ejerce sobre éstas por parte de quienes sean o hayan sido sus cónyuges o de quienes estén o hayan estado ligados a ellas por*

⁸ En el año 2009 en España, una mujer mauritana fue condenada por un tribunal español por haber casado a su hija a los 14 años y haberla forzado a mantener relaciones sexuales con un hombre de 40 años, 26 años mayor que ella. La joven denunció a sus padres, residentes en España, por haberla obligado a ir a Mauritania para casarse y después obligarla a mantener relaciones sexuales con el hombre. La condena ha sido por la comisión de los delitos de agresión sexual, coacciones y amenazas (El País, 2009).

relaciones similares de afectividad, aun sin convivencia” (art.1 LO 1/2004). Así que la conceptualización de violencia de género en la LO 1/2004 solamente se centra en el ámbito intrafamiliar y de la pareja. A diferencia de algunas comunidades autónomas, como Cataluña, que disponen de leyes contra la violencia machista con un concepto más amplio de violencia de género no basado solamente en el ámbito de la pareja o expareja. Por lo tanto la ley estatal no contempla el matrimonio forzado como una forma de violencia contra las mujeres contraponiéndose así a numerosos tratados internacionales y directivas europeas existentes.

La Comunidad Autónoma de Cataluña (CAC) dispone de la *Ley 5/2008, de 24 de abril, del derecho de las mujeres a erradicar la violencia machista* es una ley que tiene por objeto *“la erradicación de la violencia machista y la remoción de las estructuras sociales y los estereotipos culturales que la perpetúan, con la finalidad que se reconozca y se garantice plenamente el derecho inalienable de todas las mujeres a desarrollar su propia vida sin ninguna de las formas y ámbitos en que esta violencia puede manifestarse”* (art. 1 Ley 5/2008). En su artículo 3 se define la violencia machista como *“la violencia que se ejerce contra las mujeres como manifestación de la discriminación y la situación de desigualdad en el marco de un sistema de relaciones de poder de los hombres sobre las mujeres y que, producida por medios físicos, económicos o psicológicos, incluidas las amenazas, intimidaciones y coacciones, tenga como resultado un daño o padecimiento físico, sexual o psicológico, tanto si se produce en el ámbito público como en el privado”* (art. 3 Ley 5/2008). Además de un concepto amplio de violencia de género, la ley catalana también dispone las diversas formas de violencia machista que pueden ejercerse: violencia física⁹, violencia psicológica¹⁰, violencia sexual y abusos sexuales¹¹ y violencia económica¹². Los matrimonios

⁹ Artículo 4 Formas de violencia machista

a) *Violencia física: comprende cualquier acto u omisión de fuerza contra el cuerpo de una mujer, con el resultado o el riesgo de producirle una lesión física o un daño.*

¹⁰ b) *Violencia psicológica: comprende toda conducta u omisión intencional que produzca en una mujer una desvaloración o un sufrimiento, mediante amenazas, humillación, vejaciones, exigencia de obediencia o sumisión, coerción verbal, insultos, aislamiento o cualquier otra limitación de su ámbito de libertad.*

¹¹ c) *Violencia sexual y abusos sexuales: comprende cualquier acto de naturaleza sexual no consentido por las mujeres, incluida la exhibición, la observación y la imposición, mediante violencia, intimidación, prevalencia o manipulación emocional, de relaciones sexuales, con independencia de que la persona agresora pueda tener con la mujer o la menor una relación conyugal, de pareja, afectiva o de parentesco.*

¹² d) *Violencia económica: consiste en la privación intencionada y no justificada de recursos para el bienestar físico o psicológico de una mujer y, si procede, de sus hijas o hijos, y la limitación en la disposición de los recursos propios o compartidos en el ámbito familiar o de pareja.*

forzados pueden comprender todas las formas de violencia de género mencionadas en la Ley 5/2008. En el artículo 5.4 e) se dispone que un matrimonio forzado es una manifestación de la violencia machista en el ámbito social o comunitario, junto con la mutilación genital femenina, el acoso sexual, las agresiones sexuales, y el tráfico o explotación de mujeres y niñas.

Además de las medidas penales que el Estado español pueda tomar también se deben centrar los esfuerzos en medidas de sensibilización, prevención, detección, atención, recuperación, reparación y que eviten la victimización secundaria. Estas medidas son las que también se prevén en la Ley 5/2008 de Cataluña que se especifican como derechos de las mujeres en situaciones de violencia. Son imprescindibles las leyes para erradicar la violencia de género, pero deben ir acompañadas de un despliegue de políticas públicas (programas, planes, etc) para hacer efectivos los derechos establecidos en las leyes así como prever una evaluación de impacto de estas leyes y/o posibles políticas implementadas en este sentido.

La única política pública existente en territorio español hasta la actualidad es el *Procedimiento de Prevención y Atención policial de los matrimonios forzados* creado por el Programa de Seguridad contra la Violencia Machista en el ámbito de la Comunidad Autónoma de Cataluña aprobado en junio de 2009. El objetivo principal del procedimiento es visibilizar o hacer aflorar una violencia difícilmente detectable y visibilizar y abordar los matrimonios forzados para proteger a las víctimas potenciales desde la prevención o cuando ésta práctica ya se ha materializado. El objetivo específico del procedimiento es facilitar a los miembros de los *Mossos de Esquadra* (cuerpo policial de Cataluña) el conocimiento de la práctica y también directrices operativas para afrontar la problemática de los matrimonios forzados.

Es de destacar el hecho de que en el Programa se considera que los matrimonios forzados pertenecen al ámbito social o comunitario, por lo que tiene un ámbito más colectivo que la violencia machista que se manifiesta en la pareja, en la familia o en el trabajo, ya que en este tipo de violencia intervienen los contrayentes, la familia, e incluso la propia comunidad. Además, en el Programa se relaciona el problema de los matrimonios forzados con la violencia de género y con el problema migratorio, desde una óptica un tanto etnocentrista, como si los matrimonios forzados solo fueran una práctica de las personas inmigradas. Esto lo podemos ver en afirmaciones como *“los flujos migratorios han permitido que personas de estas procedencias desarrollen su proyecto de vida en Cataluña y en países del contexto europeo, donde esta práctica no se conocía”*.

En el Procedimiento se afirma que en el caso de los matrimonios forzados, *“la jurisdicción española no sería competente si el delito se produjera fuera de nuestras fronteras, aunque la niña tuviera la nacionalidad española, por eso es fundamental trabajar con el núcleo familiar antes de que la boda se materialice. A pesar de que hay niñas que han sido pactadas en matrimonio desde que eran muy pequeñas e, incluso, en algunos casos la familia ha pagado dinero durante años, la situación llega a su punto álgido de riesgo cuando se planifica un viaje al extranjero en el que participa una menor o mujer”*.

En el procedimiento se establecen una serie de fases que deben seguir los cuerpos de seguridad de Cataluña en los casos de los matrimonios forzados. Se puede diferenciar una primera fase de prevención en la que se intenta informar a la sociedad del problema, sobre todo a la población que está más en riesgo. Una segunda fase en la que se intenta detectar los casos de matrimonios forzados y hacerlos visibles para concienciar a la sociedad de la magnitud del problema. Una tercera fase de atención donde entran en juego la información del caso, la elaboración y la valoración del riesgo por la policía. Y, una cuarta fase de seguimiento y control del caso hasta que se supere el problema.

En el procedimiento se señalan algunas de las motivaciones de los matrimonios forzados que pueden ser múltiples: reforzar los vínculos familiares; asegurar que las riquezas y los bienes permanecen en el seno familiar; cumplir con obligaciones o promesas antiguas; proteger ideales percibidos como culturales o religiosos; controlar la sexualidad de las menores o mujeres cuando entran en edad reproductiva; como estrategia de supervivencia económica familiar; como estrategia errónea de protección de la menor o mujer que pasa a depender de la familia del marido y podrá tener hijos legítimos.; honor familiar; explotación sexual o laboral; para asegurar el cuidado de una persona discapacitada de la familia.

Algunos de los factores de indefensión de las mujeres y/o niñas que se deben tener en cuenta según el procedimiento son los siguientes: falta de red social a parte de la familia (que es en la mayoría de casos quien la fuerza a la convivencia y a las relaciones sexuales con una persona no deseada); desconocimiento de sus derechos y los recursos sociales, sanitarios, etc.; invisibilización social y falta de conocimiento del fenómeno; dependencia económica respecto de la familia; posibles dificultades para hablar las lenguas oficiales de Cataluña (en función del tiempo que haga que la niña/joven vive aquí); más riesgo de revictimización por estos factores específicos.

A finales de 2014 la *Comisión institucional de seguimiento de los protocolos contra la violencia doméstica en las comarcas de Girona* (integrada por representantes de fiscales, del Instituto de Medicina Legal, de los Consejos Comarcales, de los Colegios de Abogados de Girona y Figueras, de los departamentos de Enseñanza, Salud, Interior y Bienestar Social y Familia, del Instituto Catalán de las Mujeres (ICD) y de la Región Policial de Girona) ha aprobado impulsar la creación de un protocolo pionero para el abordaje de los matrimonios forzados. El objetivo es iniciar un trabajo de sensibilización y formación a las comunidades afectadas y la investigación de estrategias que posibiliten la detección de casos de riesgo y su abordaje. Con esta iniciativa se pretende extender las actuaciones para combatir los matrimonios forzados más allá de los cuerpos de seguridad catalanes que ya disponen *Procedimiento de Prevención y Atención policial de los matrimonios forzados*, mencionado anteriormente.

3. Matrimonios forzados: intersección de desigualdades

La reflexión teórica acerca de la interseccionalidad¹³ es iniciada por las feministas afroamericanas estadounidenses en los años 80, concretamente en el año 1989 la jurista feminista estadounidense Kimberlé Crenshaw (Crenshaw, 1989) realizó una crítica al derecho antidiscriminatorio por tratar los ejes de desigualdad raza y sexo por separado. Parte de las críticas¹⁴ de autoras feministas se han centrado en cuestionar la categoría "mujeres" que responde a las necesidades y demandas de las mujeres blancas, de clase media, occidentales y heterosexuales, excluyendo así la diversidad interna existente dentro de la categoría (Igareda y Cruells, 2014).

La interseccionalidad permite proceder a la interacción de factores sociales, económicos, políticos, culturales y simbólicos (Brah y Phoenix, 2004) y parte de la indivisibilidad y multiplicidad de cada eje de desigualdad (género, edad, origen, raza, clase social, religión, territorio, cultura, nivel educativo, idioma) que se interrelacionan (La

¹³ «simultaneidad de opresiones» (Combahee River Collective, 1977), «interseccionalidad» (Crenshaw, 1989), «matriz de dominación y sistemas entrelazados de opresión» (Interlocking Systems of oppression) (Collins, 1990); «ejes de desigualdad» (Knapp, 2005; Klinger y Knapp, 2005; Yuval-Davis, 2006; Ferree, 2009; Winker y Degele, 2009), «interdependencia de ejes de opresión» (Dítese et al., 2007), «discriminación múltiple» (Duclos, 1993; Fredman, 2005; Grabham, 2006; Grabham et al., 2009), «desigualdad múltiple», «ensamblajes o agenciamientos» (Puar, 2007).

¹⁴ Crenshaw, 1989; Collins, 1990; Yuval-Davis, 2006; Verloo; 2006; Hancock, 2007; Ferree, 2009; Walby, 2009.

Barbera, 2010). Estos elementos diferenciales pueden crear problemas y vulnerabilidades únicos para determinados grupos de mujeres, o que afectan desproporcionadamente a algunas¹⁵. El concepto de la interseccionalidad, a diferencia de la “doble o triple discriminación”¹⁶, evita realizar un análisis a una agregación o suma de opresiones y reconoce la multidimensionalidad de las relaciones sociales (Ezquerro, 2008) y, por lo tanto, se convierte en un concepto crucial para examinar las diferentes dimensiones de la vida social que resultan distorsionadas cuando se adopta un eje de análisis único (La Barbera, 2011). Así que la interseccionalidad permite comprender la forma en que funcionan los sistemas cruzados de exclusión que afectan a las mujeres (Mestre, 2005) y los sistemas de opresión (patriarcado, racismo, opresión de clase, entre otros) y subordinación.

En las políticas de igualdad, tanto a nivel europeo como estatal, es la noción de discriminación múltiple y no la de interseccionalidad la que ha entrado a formar parte de estas. Según María Bustelo, si se analiza el caso español hasta el momento actual las desigualdades se han tratado separadamente (género, diversidad, discapacidad, orientación sexual, edad) y no desde la complejidad en la que viven las personas (Bustelo, 2008). Carmen Expósito critica, por ejemplo, que la LO 3/ 2007 sobre la Igualdad efectiva entre mujeres y hombres del Estado español no tiene una perspectiva interseccional en el momento de abordar las desigualdades que afectan específicamente a las mujeres (Expósito, 2012) y, por lo tanto, las políticas públicas y programas que deriven de ella no incorporan la perspectiva interseccional. Desde hace unos años algunas autoras ya vienen requiriendo que en el diseño y la implementación de políticas de igualdad se tengan en cuenta la interacción entre ejes de desigualdad (Lombardo y Verloo, 2010).

Gerard Coll-Planas y Marta Cruells exponen algunos avances y obstáculos con que se encuentran las políticas públicas para implementar la interseccionalidad entre diversas desigualdades en el caso de las políticas LGTB que se puede aplicar a otro tipo de política pública. Apuntan el peligro de abordar tan solo una desigualdad olvidando otras que a menudo se originan por el cruce entre distintas categorías de desigualdad. Esto limita o dificulta la capacidad de combatir las formas de reproducción de la desigualdad y provoca que

¹⁵ UNITED NATIONS, Economic and Social Council, Commission on the Status of Women. *Report on the forty-fifth session*. Official records, n. 7, E/2001/27-E/CN.6/2001/14, 2001, <http://www.un.org/womenwatch/daw/csw/e2001-27.pdf>.

¹⁶ El concepto de “doble o triple discriminación” implica que diferentes desigualdades se añaden a otras (suman), lo cual puede conllevar una discusión sobre la importancia que tiene cada desigualdad frente a otras estableciendo jerarquías.

determinados grupos sociales o individuos sean excluidos de la sociedad (Coll-Planas y Cruells, 2013). Lombardo y Verloo también apuntan que con la interseccionalidad el género puede perder "categoría", existe el riesgo de que se diluya entre otras desigualdades sociales. Además, disponer de organismos integrados puede originar menos recursos y mecanismos más frágiles para abarcar la complejidad de desigualdades múltiples. Como ventaja, estas mismas autoras afirman que un enfoque más interseccional para el tratamiento de las desigualdades podría promover el desarrollo de políticas más inclusivas y de mejor calidad (Lombardo y Verloo, 2009). Hay que diferenciar entre la interseccionalidad estructural y la política: la interseccional estructural se refiere a la *“experiencia directa que tienen las personas de cómo las intersecciones entre diferentes desigualdades pueden afectar estructuralmente sus oportunidades económicas, políticas y sociales, creando desventajas para sujetos que se encuentran en el punto de intersección entre desigualdades concretas”* y la interseccionalidad política se refiere a *“la relevancia que las intersecciones entre desigualdades tienen para las estrategias políticas que se dirigen a una desigualdad concreta por lo general no son neutrales hacia las demás desigualdades, sino que pueden, por ejemplo, promover la igualdad de género, mientras, a la vez, discriminan a las mujeres inmigrantes u homosexuales”* (Lombardo y Verloo, 2010: 2).

La problemática de los matrimonios forzados, entendida como una violencia de género consecuencia de la desigualdad estructural de la sociedad patriarcal, comprende diversas intersecciones de desigualdades¹⁷: género, edad, origen, raza, clase social, territorio, cultura, nivel educativo, idioma, estatus legal. Algunas autoras ya han manifestado la importancia de la interseccionalidad como recurso teórico para comprender el matrimonio forzado. Es imposible hablar de la complejidad de los matrimonios forzados sin poner atención a los múltiples factores de opresión (Gangoli y Chantler, 2009). Según estas autoras y otras, los forzados deben analizarse teniendo en cuenta algunos factores como: género, etnicidad, identidad religiosa, sexualidad y estatus migratorio (Gangoli y Chantler, 2009).

El eje principal de desigualdad a tener en cuenta al analizar la problemática de los matrimonios forzados es el género. La gran mayoría de víctimas son mujeres (aproximadamente un 85% de los casos) y las consecuencias de un matrimonio tienen un fuerte impacto de género, ya que no son las mismas consecuencias para un hombre que para una mujer (Anitha y Gill, 2009; Outtara et al., 1998; Gibb, 2005). Esto es así dada la situación

¹⁷ Aquí nos referimos a interseccionalidad estructural.

de desigualdad económica, laboral y de roles de género que hombres y mujeres tienen en nuestra sociedad y en sus comunidades (Igareda, 2013: 207-208).

El segundo eje y/o intersección de desigualdad relevante es la edad. En 2013 las fuerzas policiales catalanas registraron 26 casos de matrimonios forzados en Cataluña, 15 de ellas de niñas menores de 18 años, y 11 de mujeres adultas; en 2012 registraron 16 casos, 12 de niñas menores de 18 años y 4 de mujeres mayores de edad; en 2011 registraron 21 casos, 13 de niñas menores de 18 años y 8 de mujeres mayores de edad; en 2010 registraron 15 casos, 8 de niñas menores de 18 años y 7 de mujeres adultas; y en 2009 registraron 13 casos, 7 de niñas menores de edad y 6 de mujeres adultas (Departamento de Interior de la Generalitat de Cataluña). Son frecuentes los matrimonios entre personas de diferente edad y siempre el hombre mayor que la mujer/niña, incluso pueden llegar a una diferencia de veinte años. También son comunes los matrimonios con personas de la misma familia, primos u otros familiares. La edad legal para contraer matrimonio es diversa en los distintos países de las comunidades practicantes de los matrimonios forzados, lo cual implica que determinadas familias según las edades legales para contraer matrimonio en su país de origen se lleven a las niñas para casarlas de acuerdo a sus rituales y en su territorio y familiares.

Otro de los ejes de desigualdad es el origen. Depende del país de origen los matrimonios de niñas menores de edad no se penaliza. Cada país establece una edad mínima para consentir el matrimonio, a pesar que la tendencia es aumentar la edad del matrimonio. Cada país y/o cultura tiene sus peculiaridades en la manera de llevar a cabo un matrimonio forzado.

La clase social es uno de los ejes de intersección también a tener en cuenta. Las niñas y mujeres de clase baja pueden tener mayor dependencia económica respecto de la familia.

Otro eje y/o intersección de desigualdad es el territorio (entorno rural o urbano). En algunas comunidades, y dependiendo de la zona geográfica, la familia o las características urbanas/rurales de la familia, dan un cierto margen de elección a los niños/niñas. Las familias de ámbito rural suelen seguir más las tradiciones a la hora de contraer matrimonio debido a menor nivel de educación, por mantener la familia en la zona, incluso se contraen matrimonios entre familiares. En algunos casos se pactan intercambios de tierras, bienes, dinero por la mano de la hija y los matrimonios forzados de menores son más comunes en el ámbito rural. Las familias de entornos urbanos acostumbran a tener una mentalidad más abierta y las chicas menores y/o mayores de edad tienen más elección.

La cultura es otro de los ejes de intersección: la práctica de los matrimonios forzados es una manera de mantener la comunidad propia y las familias unidas, preservar la cultura, demostrar la relación con el país y la cultura de origen. Según la cultura de cada comunidad la forma de contraer el matrimonio será distinta, así como el tiempo de “noviazgo” y los pactos establecidos entre las familias y/o comunidad. En algunos países los contrayentes tienen que pertenecer a la misma cultura.

Otro eje y/o intersección de desigualdad es el nivel educativo. La educación es uno de los elementos que favorecen el retraso de la edad de los matrimonios forzados ya que cada vez está mejor visto tener una mejor educación por el estatus social que supone y las ganancias económicas y el supuesto mejor futuro. Tanto una menor o mujer con mayor nivel educativo tiene más elementos para cuestionar el código de las costumbres tradicionales de la cultura de origen. Si se cuestionan esas costumbres, se considera que el honor familiar queda profundamente dañado y, por tanto, el prestigio de la familia. En una sociedad con mayores niveles de educación, con acceso a los medios de comunicación, con mayor capacidad crítica, más abierta al exterior, conlleva un empoderamiento de la ciudadanía para defender sus derechos y los derechos humanos en general.

El idioma puede ser otro eje de desigualdad relevante para entender la problemática de los matrimonios forzados. Algunas niñas y mujeres víctimas de matrimonios forzados pueden tener dificultades para hablar las lenguas oficiales de Cataluña (en función del tiempo que haga que la niña/joven/mujer viva aquí). Este puede ser un elemento desincentivador en el momento de pedir ayuda, denunciar y/o ver salida a la situación que están viviendo. También puede significar un desconocimiento de sus derechos y de los recursos sociales, sanitarios, residenciales, educativos, policiales, económicos disponibles en su entorno.

Otro de los ejes de intersección es el estatus legal¹⁸. Algunas mujeres y niñas en debido a su situación administrativa irregular creen que no tienen derechos ni recursos sociales, sanitarios, residenciales, policiales, económicos. Esta situación la suelen utilizar los agresores para amenazar y coaccionar a las niñas y mujeres víctimas de matrimonios forzados.

¹⁸ “Las medidas consideradas para tratar a las mujeres víctimas de violencia de género siguen gravitando sobre la exigencia de denuncia y la demostración del delito. Se la quiere proteger pero al mismo tiempo sigue siendo prevalente su condición de extranjera. La legislación favorece la construcción de dos categorías de mujeres: las que lideran la lucha por la igualdad y deciden por todas y las víctimas de las violencias variadas” (Mestre, 2010:103).

4. Conclusiones

Con el análisis legal y de políticas públicas de los matrimonios forzados y la reflexión acerca de incorporar la perspectiva interseccional expuesto en el presente artículo se constata que:

- El Estado español, a excepción de Cataluña, no considera los matrimonios forzados una violencia de género consecuencia de la desigualdad estructural del sistema patriarcal ya que no lo incluye en la Ley 1/2004 de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género.

- Desde el Estado español, a través del Proyecto de Ley Orgánica por la que se modifica la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal, se trata la problemática de los matrimonios forzados de forma parcial e individual (se contemplan sus efectos), ya que hasta el momento la única legislación es en términos de Derecho Penal.

- Igual que Igareda i Cruells (Igareda & Cruells, 2014: 9) reclaman introducir en el derecho las causas de la opresión y la desigualdad, en el diseño e implementación de políticas públicas sobre matrimonios forzados también se deberían tener en cuenta las causas estructurales de la opresión y la desigualdad para modificar y erradicar los procesos que producen desigualdad y discriminación.

- Algunos de los retos ético-sociales que tiene el Estado español son los de conocer la realidad de los matrimonios forzados, recoger datos estadísticos al respecto, conceptualizar la problemática según sus intereses, legislar y diseñar políticas públicas para erradicar esa violencia y vulneración de derechos humanos.

- Se evidencia la necesidad de analizar la realidad, legislar y diseñar políticas públicas (que incluyan la prevención, detección, protección, asistencia y erradicación) sobre los matrimonios forzados con una perspectiva interseccional, ya que con la categoría de género no es suficiente para abordar la problemática estructural, y, por lo tanto, debemos tener en cuenta también la edad, origen, clase social, cultura, idioma, nivel educativo, estatus legal.

- La tipificación de los matrimonios forzados como un delito no resuelve satisfactoriamente las situaciones de opresión y violencia que viven las mujeres que se ven obligadas a casarse en contra de su voluntad. Son necesarias medidas legales de alejamiento y acceso a los itinerarios de recursos sociales, residenciales y económicos como cualquier otra mujer en

situación de violencia de género, sin necesidad de una denuncia penal (Heaton; Macallum; Jogi, 2009).

- La respuesta a la problemática de los matrimonios forzados debe ser multidisciplinar, con una obligada función preventiva pero también asistencial y jurídica a las víctimas, en las que hay distintas tendencias que abarcan tanto las intervenciones del Derecho penal, del Derecho civil y del Derecho internacional privado (Elvira, 2010).

- El diseño, implementación y evaluación de políticas públicas con perspectiva interseccional para combatir los matrimonios forzados en España es fundamental para proteger los derechos humanos y la igualdad de género; justicia social.

6. Bibliografía

Anitha, Sundari. y Gill, Aisha. (2009). Coercion, consent and the forced marriage debate in the UK. *Feminist Legal Studies*, 17, 165-184.

Brah, Avtar y Phoenix, Ann (2004). "Ain't I a Woman? Revisiting Intersectionality". *Journal of International Women's Studies*, 5 (3), 75-86.

Bustelo, María (2008). A better performer in gender than in intersectionality. *Fourth Pan-European conference on EU politics*, <http://www.jhubc.it/ecprriga/virtualpaperroom/115.pdf>, Riga (Latvia).

Carrillo, Marc (2009). El caso del matrimonio forzado. *El País*, 29/04/2009. Disponible en: < http://elpais.com/diario/2009/04/29/opinion/1240956005_850215.html >

Collins, Patricia (1990). *Black Feminist Thought. Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. London: Routledge.

Coll-Planas, Gerard y Cruells, Marta (2013). La puesta en práctica de la interseccionalidad política: el caso de las políticas LGTB en Cataluña, *Revista Española de Ciencia Política*, 312, 153-172.

Combahee River Collective (1977). A Black Feminist Statement, en *The Second Wave: a Reader in Feminist Theory*, Linda Nicholson (ed.), New York: Routledge.

Council of Europe (2005). *Forced marriages in Council of Europe member states, a comparative study of legislation and political initiatives*, Strasbourg.

Crenshaw, Kimberle W. (1989). Demarginalising the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, *Feminist Theory and Antiracist Politics*. University of Chicago Legal Forum: 139-167.

Degele, Nina y Winker, Gabriele (2007). Intersektionalität als Mehrebenenanalyse. Disponible en: < http://www.tu-harburg.de/agentec/winker/pdf/Intersektionalitaet_Mehrebenen.pdf >

Directiva europea 2011/36/UE del Parlamento y del Consejo de 5 abril de 2011 relativa a la prevención y lucha contra la trata de seres humanos y a la protección de las víctimas.

Departamento de Interior de la Generalitat de Cataluña. *Datos de violencia machista 2013-2009. Plan de seguridad y atención a las víctimas de violencia machista y doméstica.* Disponible en: < http://victimesviolencia.gencat.cat/ca/03_materials_i_dades_sobre_violencia_masclista_i_domestica/01_dades_estadistiques_sobre_violencia_masclista_i_domestica/01_dones_dades_sobre_violencia_masclista/anys_anteriors/ >

Duclos, Nitya (1993). Disappearing Women: Racial Minority Women in Human Rights Cases, *Canadian Journal of Women and the Law*, 6 (1): 5-51.

Elvira Benayas, María Jesús (2010). Matrimonios forzosos, *Anuario de Derecho Internacional privado*, 10, 707-715.

Ezquerria, Sandra. (2008). Hacia un análisis interseccional de la regulación de las migraciones: la convergencia de género, raza y clase social, *Retos epistemológicos de las migraciones transnacionales*. Barcelona: Anthropos: 237-260.

Expósito, Carmen. (2012). ¿Qué es eso de la interseccionalidad? Aproximación al tratamiento de la diversidad desde la perspectiva de género en España. *Investigaciones Feministas*, 3, 203-222.

Ferree, Myra Marx (2009). Inequality, Intersectionality and the Politics of Discourse: Framing Feminist Alliances, en Lombardo, E., Meier, P., Verloo, M., *The Discursive Politics of Gender Equality. Stretching, Bending and Policy-making*. London: Routledge: 86-104.

Foreign and Commonwealth Office (2006). Forced marriage: A wrong not a right summary of responses to the consultation on the criminalization of forced marriage. London: Foreign and Commonwealth Office.

Fredman, Sandra (2005). Double Trouble: Multiple Discrimination and EU Law, *European Anti-Discrimination Law Review*, 2: 13-18.

Gangoli, Geetanjali y Chantler, Khatidja (2009). Protecting Victims of Forced Marriage: Is Age a Protective Factor?, *Feminist Legal Studies*, 17, 267-288.

Gibb, F. (2005). Who forces this woman to be married to this man?, *The Times*, 24 May.

Grabham, Emily (2006). Taxonomies of Inequality: Lawyers, Maps, and the Challenge of Hybridity, *Social and Legal Studies*, 15 (1), 5-23.

Grabham, Emily et al. (eds.) (2009). *Intersectionality and Beyond: Law, Power and the Politics of Location*, London: Routledge-Cavendish.

Hancock, Ange Marie (2007). When multiplication doesn't equal quick addition: Examining intersectionality as a research paradigm, *Perspectives on Politics*, 5(01), 63-79.

Igareda, Noelia y Cruells, Marta (2014). Críticas al derecho y el sujeto "mujeres" y propuestas desde la jurisprudencia feminista, *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, 30, 1-16.

Igareda, Noelia (2013). Debates sobre la autonomía y el consentimiento en los matrimonios forzados, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 47.

Klinger, Cornelia y Knapp, Gudrun-Axeli (2005). Achsen der Ungleichheit: Achsen der Differenz. Verhältnisbestimmungen von Klasse, Geschlecht, Rasse"/Ethnizität", en *Transit: Europäische Revue*, 29, Vienna, Juli, http://www.iwm.at/index.php?option=com_content&task=view&id=232&Itemid=230, 02-01-2012.

Knapp, Gudrun-Axeli (2005). Race, Class, Gender: Reclaiming Baggage in Fast Travelling Theories, *European Journal of Women's Studies*, 12 (3): 249-265.

La Barbera, María Caterina (2009). El género como concepto interseccional, en Jaime de Pablos, M. E (2009). *Identidades femeninas en un mundo plural*. Arcibel editores: Almeria: 405-409.

La Barbera, María Caterina (2011). El enfoque de la interseccionalidad aplicado a las políticas para la erradicación de la "mutilación femenina", García Castaño, F. J. & Kressova, N. *Actas del I Congreso Internacional sobre Migraciones en Andalucía*, 2191-2193.

Ley Orgánica 1/2004 de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género, 28 de diciembre de 2004 (BOE de 29 diciembre de 2004).

Ley Orgánica 3/2007, de 22 de marzo, para la igualdad efectiva de mujeres y Hombres (BOE de 23 de marzo de 2007)

Ley 5/2008, de 24 de abril, del derecho de las mujeres a erradicar la violencia machista.

Lombardo, Emanuela y Verloo, Mieke. (2009). Stretching gender equality to other inequalities: Political intersectionality in European gender equality policies, en Lombardo, E.; Meier, P. y Verloo, M. (eds.), *The discursive politics of gender equality. Stretching, bending and policy-making*. Londres: Routledge: 67-84.

Lombardo, Emanuela y Verloo, Mieke. (2010). La interseccionalidad del género con otras desigualdades en la política de la Unión Europea, *Revista Española de Ciencia Política*, 23, 11-30.

Mestre, Ruth (2005). *Feminisme, dret i immigració: una crítica feminista al dret d'estrangeria*. Valencia: Servei de publicacions Universitat de Valencia (tesi de doctorat).

Outtara, Mariam et al. (1998). Forced marriage, forced sex: The perils of childhood for girls. *Gender and Development*, 6(3), 27-33.

Programa de Seguridad contra la violencia machista (2009). *Procedimiento de Prevención y Atención policial de los matrimonios forzados*. Barcelona: Generalitat de Catalunya, Departament d'Interior, Relacions Institucionals i Participació. Disponible en: <http://www.observatorioviolencia.org/bbpp-proyecto.php?id_proyecto=126>

Proyecto de Ley Orgánica por la que se modifica la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal (BOCG de 4 de octubre de 2013)

Programa de intervención integral contra la violencia machista 2012-2015 de Cataluña.

Puar, Jasbir K. (2007). *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Durham: Duke University Press.

Trapero, María A. (2012). El matrimonio forzado: ¿una tipificación específica necesaria?, *Fundación Internacional de Ciencias Penales*. Disponible en: <<http://www.ficp.es/publicaciones-juridicas/actas-de-congresos-y-seminarios/xv-seminario-interuniversitario-internacional-de-derecho-penal/>>

United Nations (2001). Economic and Social Council, Commission on the Status of Women. *Report on the forty-fifth session*. Official records, n. 7, E/2001/27-E/CN.6/2001/14, 2001

Vargas, Ana Isabel (2014). Sobre los matrimonios forzados, *Revista de Jurisprudencia*, 2.

Verloo, Mieke (2006). Multiple Inequalities, Intersectionality and the European Union, *European Journal of Women's Studies*, 13 (3), 211-228.

Walby, Sylvia (2009). *Globalization and Inequalities: Complexity and Contested Modernities*, London: Sage.

Yuval-Davis, Nira (2006). Intersectionality and Feminist Politics, *European Journal of Women's Studies*, 13, 193-209.

DE LA ÉTICA A LA POLÍTICA DEMOCRÁTICA Y FEMINISTA DE LOS CUIDADOS.

Tomeu Sales Gelabert¹

Panel 14- Ética. Nuevos retos ético-sociales y su engranaje en las políticas públicas

Resumen: El presente texto expone la relación entre el debate sobre los cuidados y el feminismo. Se defiende que hay dos enfoques diferentes entorno a la cuestión de los cuidados: el enfoque normativo y el enfoque material. Se propone una lectura diferente de la ética del cuidado de C. Gilligan. A partir de los problemas que la ética de los cuidados presenta y el desarrollo del enfoque material de los mismos se sostiene la idea de pasar de la ética a la política de los cuidados. Esta nueva aproximación permite desarrollar una teoría política democrática y feminista de los cuidados.

Palabras clave: «cuidados», «ética de los cuidados», «política feminista», «política del cuidar».

Abstract: This paper shows the relationship between the debate on care and feminism. It is argued that there are two different approaches to the issue of care: the normative approach and material approach. It's proposed a different reading of the ethics of care from C. Gilligan. From the problems of care ethics presents and the development of the material approach, it's defended the idea of going over the ethics of care to politics of care. This new approach allows us to defend the need for a democratic and feminist political theory of care.

Keywords: «care», «ethics of care», «feminism politics», «care politics».

¹ tomeu.sales@uib.es Profesor Ayudante Doctor de la *Universitat de les Illes Balears. Departament de Filosofia i Treball social*. Licenciado en Filosofía y Doctor en Humanidades y Ciencias Sociales por la Universidad de les Illes Balears. Miembro del grupo de Investigación: *Política, Trabajo y sostenibilidad*, de la UIB. Este trabajo se enmarca dentro del proyecto de investigación titulado: *La Europa de las mujeres. Construcción política y nuevas formas de ciudadanía*. Proyecto financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad con referencia FFI2012-33557.

Introducción

La concepción del individuo y del sujeto político desde los inicios del pensamiento político moderno radica en una invisibilización total de los procesos por los cuales los individuos pasan de ser infantes a ser adultos, y en la autonomía, entendida en tanto que independencia, como rasgo característico de este individuo moderno. Los procesos asociados a suplir la dependencia de los no individuos ni ciudadanos, serán también invisibilizados e infravalorados, y como tal asignados a los grupos sociales más desfavorecidos o despreciados; léase, mujeres, clases sociales asalariadas, esclavos, minorías étnicas, etc.

Las luchas feministas se entienden como reacción ante este secular desprecio, por conseguir la individualización, la condición de ciudadanía plena y la autonomía, entendida ya no solo como independencia. Así, la lucha feminista desde el inicio de la modernidad es una lucha universalista, ya que no solo se lucha por los intereses de las mujeres, sino también de todos aquellos grupos sociales minorizados y despreciados por los patrones socio-culturales hegemónicos (Pérez Garzón, 2011).

La emergencia del «cuidado» como objeto de estudio se enmarca en el ámbito de la primera fase de la segunda Ola del feminismo. La politización de ámbitos ajenos a la concepción tradición de la esfera pública y política será uno de los objetivos del feminismo de la segunda Ola, que desestabilizará la frontera clásica y políticamente instituida entre lo público y lo privado, lo político y lo íntimo. Las relaciones de poder en el ámbito familiar, íntimo y relacional se explicitan, ampliando y extendiendo el ámbito de lo político, entendido ahora sí como relaciones de poder. El cuidado de los otros, tanto como *trabajo de atención* a los dependientes como *trabajo doméstico* de la intendencia de la casa empieza a ser percibido como fruto de relaciones de poder y productor de asimetrías de género. El cuidado se convierte en un ámbito de discusión, reflexión y enfrentamiento político.

Desde el inicio, aparecen dos formas diametralmente diferentes de abordar el estudio del cuidado dentro del ámbito feminista, a las que llamaré *las raíces o enfoques de los cuidados*. Una que nace en EEUU en el ámbito de la academia y como reacción a las conclusiones que se extraían de los estudios de desarrollo psico-moral por parte de Kohlberg. Carol Gilligan emendando a su maestro hablará de una nueva forma de

abordar las cuestiones de la acción y la elección por parte de las mujeres, no basada en el «post-convencionalismo formal», sino en un «post-convencionalismo contextual». Esta forma diferente de hacer frente a las cuestiones morales por parte de las mujeres fue llamada por Gilligan «ética del cuidado y la responsabilidad» (Gilligan, 2003:19). Nace el debate del «cuidado» como una moralidad alternativa a la moralidad masculina centrada en la justicia, la individualidad, la competencia y los derechos, capaz de llegar a razonamientos post-convencionales formales. Se hablará de «cuidado» y «ética del cuidado» en vez de «trabajo de cuidados», y la discusión se centrará en el ámbito del desarrollo psicológico, moral y normativo. Esta perspectiva la llamaré la «raíz normativa» de los cuidados.

La segunda raíz de los cuidados es la «raíz material». Se trata del enfoque de los cuidados no tanto como un valor añadido a una acción, ni como una moralidad, sino como un trabajo. Se asocian los cuidados a trabajos de cuidados o también llamados *trabajos de reproducción*. Se trata de una perspectiva más centrada en el análisis histórico, sociológico y económico de los cuidados. Por ello, la llamo la raíz material de los cuidados. Esta raíz aparece en Europa en el ámbito del feminismo marxista de la mano de S. Federici y Mariarosa Dalla Costa. Una raíz feminista, no tan preocupada por las cuestiones de la moralidad y la normatividad del cuidado, sino más centrada en el análisis de los cuidados en relación al sistema social y de producción del momento.

Analizaremos de forma sucinta ambas raíces de los cuidados, para proponer un tercer enfoque sintético entre ambas posiciones, ya que ambas raíces o perspectivas consideradas de forma independiente producen una concepción reduccionista y simplista de los cuidados. Así, una teoría feminista de los cuidados debe ser también una teoría bidimensional o bifronte; una teoría de los cuidados que por un lado parta del análisis fáctico de las diferentes correlaciones de poder que se dan en las relaciones de cuidado, las cuales producen asimetrías, subordinaciones y opresiones, y por otro lado, aportar una teoría normativa emancipadora, que ilumine qué relaciones de cuidado son aceptables y cuáles no, desde una perspectiva igualitarista.

La raíz o enfoque normativo de los cuidados

La raíz normativa de la reflexión teórica de los cuidados aparece de la mano de Carol Gilligan. Gilligan publica en 1982 un libro extraño titulado *In a different Voice*.

Uno de los principales méritos de Gilligan fue descubrir y mostrar el sesgo androcéntrico de las ciencias sociales, y en particular de la psicología del desarrollo. Pero al mismo tiempo, Gilligan desde su particular manera de expresarse y su ámbito de estudio, descubrió una nueva forma genéricamente diferenciada de abordar las acciones y les decisiones morales. Esta forma genéricamente diferencial de abordar la moral y los juicios morales fue llamada «ética del cuidado y de la responsabilidad».

Algunas feministas vieron en el intento de Gilligan una «renaturalización» de las capacidades de las mujeres, que actuaba como un mecanismo «científico» de justificación de los trabajos de cuidados que históricamente habían sido atribuidos en exclusiva a las mujeres. Motivos no faltaban para apoyar esta visión y valoración del trabajo de Gilligan, ya que no era la primera vez que la ciencia moderna se ponía al servicio de la legitimación del orden social patriarcal. Además, el tipo de lenguaje utilizado, sus argumentaciones ambiguas y confusas, y el ámbito en qué se inscribe su reflexión, daban pábulo a las críticas feministas, que veían en su trabajo una reacción conservadora legitimadora de la «ideología de la domesticidad» propia de la modernidad.

La manera hegemónica de abordar la obra de Gilligan ha insistido en valorar su trabajo como una reacción frente al agravio de las conclusiones que extrajo L. Kohlberg de sus estudios empíricos y teóricos sobre el desarrollo moral. Según Kohlberg el desarrollo moral evolutivo pasa por seis estadios, que se agrupan en tres niveles diferentes de «conciencia moral», que van desde el nivel pre-convencional, pasando por el nivel convencional y llegando en algunos individuos al estadio post-convencional (Gilligan, 2003:73). En el nivel post-convencional los individuos juzgan las normas sociales y guían su acción y elección a partir de principios abstractos y formales. Armado con dicha teoría del desarrollo moral Kohlberg se propuso la experimentación y posterior confirmación de dichas hipótesis teóricas. Lo sorprende de los resultados fue que las puntuaciones en la escala del desarrollo moral de los adolescentes a los que se pasó toda una serie de dilemas morales hipotéticos fue diferencial en razón del género de los mismos. En base al experimento de Kohlberg, las chicas adolescentes sólo llegaban al nivel de conciencia moral convencional, mientras que los chicos adolescentes resolvían los dilemas morales hipotéticos mostrando un nivel de conciencia post-convencional (Comins, 2009:34-35). Así, llegó a la conclusión en un

primer momento, posteriormente matizada, que el desarrollo moral de las mujeres era inferior al de los varones.

Gilligan reaccionó frente a las conclusiones de su maestro, mostrando los déficits metodológicos y sesos sociales que la investigación empírica presentaba. Así, se entiende que *In a different Voice* (1982) es una reacción y contestación crítica a la teoría del desarrollo moral androcéntrica de Kohlberg. Pero, si solo se limita a valorar su contribución ajustándose a dicha disputa académica, la propuesta de Gilligan pierde consistencia y sentido. Para enmarcar de forma más acorde a la intención inicial del trabajo y propuesta de Gilligan, se debe acudir al prólogo que ella misma adjunta en 1993 a la reedición de su obra. En él, Gilligan encuadra su trabajo bajo dos elementos a considerar: como un producto de las luchas a favor de los derechos civiles que se inician a lo largo de la década de los 60 en EEUU y como reacción a la despenalización del aborto en 1973 con el caso Roe versus Wade por parte de la Corte Suprema de EEUU (Gilligan, 2003:9).

La posibilidad del aborto, según Gilligan abría la puerta a la posibilidad de «hablar por ellas mismas, concediendo a las mujeres una voz decisiva en una cuestión compleja que implicaba la responsabilidad de ellas en relación a la vida y a la muerte» (Gilligan, 2003:9). El derecho al aborto expande el marco de acción de las mujeres y posibilita la aparición de una «voz diferente». Gilligan cree que es adecuado hablar de «voz» porque ella pretende escuchar a las mujeres, su manera de articular sus preocupaciones y contradicciones. La voz que quiere rescatar es aquella que ha sido invisibilidad, marginada o excluida, que requiere ser reconocida (Gilligan, 2003:16).

Esta voz diferente de las mujeres que muestra otra manera de abordar la moralidad, los dilemas morales, el yo y la relación de éste con los otros se expresa de forma radical en la *crisis de la adolescencia* de las chicas. En esta etapa, la contradicción de las chicas se manifiesta entre por un lado su manera de estar, ver y valorar el mundo, y la manera de ver y valorar el mundo que se le impone como modelo «normal». Etapa vivida como una desconexión. Ha de adaptarse a una determinada ontología social basada en la individualidad y el interés. Una ontología social que los varones van asumiendo a medida que van forjando su personalidad e identidad a partir de la separación respecto de la madre y la individualización. Los hombres desarrollan

esta identidad a lo largo de la infancia, mientras que las mujeres no necesitan desarrollar su personalidad e identidad en contraposición a la de la madre, por lo cual, «la identidad femenina no dependen de la consecución de la separación de la madre o del progreso de la individualización» (Gilligan, 2003:9). Así, según la explicación del desarrollo psicológico diferencial de Gilligan en la temprana edad en que se forja la identidad y la personalidad, se constituyen dos formas de estar y ver el mundo. Una, propia de los hombres, centrada en la separación y la individualización, y otra propia de las mujeres centrada en las relaciones y las responsabilidades.

La identidad diferencial de género, constituida por desarrollos psicológicos diferentes, produce ontologías sociales diferentes. El problema radica según Gilligan en que se ha identificado como «normal», en el sentido de normativo y prescriptivo, por parte de la teoría del desarrollo de la identidad (en concreto por parte de J. Piaget, luego seguido por Kohlberg) la ontología social propia de los hombres (Gilligan, 2003:17). Es en la adolescencia donde va desapareciendo esta voz propia de las mujeres a través del proceso de desvinculación de su propia manera relacional y atenta a la responsabilidad de estar, ver y valorar el mundo. Por ello, Gilligan somete a estudio un grupo de adolescentes, planteándoles dilemas morales no hipotéticos relacionados con el tema del aborto, para poder localizar y sacar a la luz la voz despreciada, subordinada e invisibilizada de las mujeres. Esta voz diferente de las mujeres se expresa en una definición particular de la moralidad. Las mujeres, según Gilligan, construyen los problemas morales como «un problema del cuidado o atención («care») y responsabilidad en las relaciones» (Gilligan, 2003:73). La atención a las relaciones y a los otros marca la manera de abordar los problemas morales por parte de las mujeres, moralidad no centrada en la lógica de los derechos y la imparcialidad, sino en la igualdad y la reciprocidad. He aquí una de las famosas formulaciones de la ética del cuidado. Ética del cuidado que se sostiene sobre una concepción de la ontología social basada en la interdependencia y la relación, cuya lógica central no es la justicia sino la responsabilidad y la atención hacia los otros.

Esta ética del cuidado pasa por una evolución en su desarrollo. En una primera fase este enfoque del cuidado se centra en uno mismo, con el objetivo de asegurar su propia supervivencia. Luego viene seguido por una fase de transición, donde esta posición es valorada como egoísta. Esta crítica al egoísmo señala el inicio de una

segunda fase en el desarrollo del cuidar basada en una nueva concepción entre el yo y los otros, que se articula mediante el concepto de «responsabilidad» (Gilligan, 2003: 74). Éste énfasis en la responsabilidad hacia los otros produce la identificación del bien con el cuidado de los otros. La tercera fase se inicia con el reconocimiento de la importancia del cuidado y la responsabilidad hacia los otros con la desigual distribución de los mismos entre los otros y uno mismo, que produce un excesivo auto-sacrificio. Surge una nueva concepción del individuo como interdependiente respecto de los otros que pretende superar el dilema dicotómico entre egoísmo y responsabilidad, convirtiéndose el cuidado en «cuidado elegido por uno mismo (Care becomes the selfchosen)» (Gilligan, 2003:74). Desaparece la idea de que el cuidado y la atención hacia los otros, en sí fuera bueno, para desarrollarse la idea de que éste es bueno en tanto que es elegido por uno mismo. El dilema egoísmo-responsabilidad se resuelve en la tercera fase con la idea de que solo es bueno aquel cuidado que es elegido por uno mismo, es decir, que no es impuesto socialmente.

Así, para Gilligan el imperativo moral de las mujeres y de los hombres es diferente. El principio regulativo moral de las mujeres es la atención, responsabilidad y cuidado frente a los otros, mientras que para los hombres es el respeto de los derechos individuales e inalienables (Gilligan, 2003:100). Dos perspectivas morales, tanto en el sentido de la definición de lo que es moral, como de las normas básicas que guían la acción moral. En este sentido, se habla de forma dicotómica de una «ética del cuidado» frente a una «ética de la justicia». La primera centrada en la atención y la responsabilidad hacia los otros, y la segunda en la preservación de los derechos de los individuos, entendiendo la justicia como imparcialidad. La ética del cuidado como una ética femenina, que no feminista, y la ética de la justicia, como una ética masculina.

Aunque ciertamente, en algunos párrafos de la obra de Gilligan se puede desprender dicha interpretación dicotómica de dos tipos de ética, es un error interpretar la propuesta de Gilligan en este sentido. Por dos motivos. Primero, porque éste no es el espíritu en que lo plantea Gilligan y segundo porque entra en contradicción con la necesidad de interconectar la perspectiva del cuidado con la de la justicia que expone de forma reiterada Gilligan en su obra y que aparece en el tercer estadio del «cuidado elegido por uno mismo». Sin el derecho a elegir los cuidados, no se puede superar la segunda fase del cuidado hetero-impuesto y abnegado. La secuencia o lógica del

desarrollo de la perspectiva del cuidado que va desde la preocupación e interés por la «propia supervivencia a un enfoque en la bondad y finalmente a una comprensión reflexiva del cuidado, como la guía más adecuada para la resolución de conflictos en las relaciones humanas» (Gilligan, 2003:105) no podría desarrollarse sin la necesaria vinculación con la idea de individualidad y derechos propios, frente a las demandas de responsabilidad y atención que hacen los otros. Es el paso del altruismo abnegado y sacrificado a lo que Gilligan llama el «cuidado elegido por uno mismo» o tercera fase del desarrollo de la ética del cuidado. Esta tercera fase no sería posible sin el solapamiento del enfoque de la justicia y de los derechos (Gilligan, 2003:132). Recordar que el florecimiento de esta voz diferente de las mujeres, que identifica Gilligan, es posible gracias a la serie de derechos conseguidos por el feminismo de la segunda Ola, tales como los derechos sexuales y reproductivos, dentro de los cuales se sitúa el aborto (Gilligan, 2003:149).

No hay contradicción entre la ética del cuidado y la ética de los derechos y la justicia, sino que el intento por exponerlas como dos formas de moralidad y de acción diferentes es tendencioso e ideológico. Ideológico en el sentido que tiende a reforzar la existencia de dos cosmovisiones sociales y políticas diferentes, una de las cuales, la de los hombres, se considera superior, e impide el desarrollo de la tercera fase de la ética del cuidado, reduciendo éste a entrega abnegada a las necesidades de los otros. Una concepción integral de la moral que integre tanto la perspectiva del cuidado como de los derechos, reforzará la ética del cuidado al permitirle superar la disyuntiva propia de la segunda fase del cuidado centrada en la irresoluble situación de elegir entre egoísmo y responsabilidad frente a las necesidades de los otros. Una ética del cuidado desvinculada de una ética de los derechos reforzará la ideología patriarcal y de entrega total de la mujer frente a las necesidades de los otros. La integración de los dos paradigmas no sólo extiende el concepto de cuidado, desde el auto-sacrificio al cuidado elegido, sino también complementará el concepto de derecho y justicia (Gilligan, 2003:166).

Reconstruida la propuesta de la Gilligan, intentando superar reduccionismos estériles y valorando su contribución más allá del ámbito de la discusión psicológica sobre el desarrollo moral, ésta se presenta como una crítica a la visión patriarcal y parcial dominante de la sociedad como un agregado de individuos y la autonomía

entendida como independencia. El reconocimiento de la radical condición relacional de los seres humanos expone la necesidad de tener presente los compromisos y responsabilidades varios que éstos establecen entre sí a lo largo de la vida. Insistir en entender la propuesta de Gilligan como una «ética femenina» basada en una concepción radicalmente diferente de la naturaleza de los hombres y las mujeres, no hace más que distorsionar la propuesta de Gilligan.

Más allá de la ética del cuidado

Una aproximación más fiel a las intenciones de C. Gilligan, intentando valorar su contribución a la teoría moral y a la política fueron las propuestas por S. Benhabib y V. Held. Para Benhabib las principales aportaciones de Gilligan y su debate con Kohlberg han sido mostrar las deficiencias de la teoría moral moderna en dos sentidos. Ha mostrado que la teoría moral universalista desde el inicio de la modernidad hasta la actualidad, centrándose en la «idea del dominio moral, así como la idea de autonomía moral (...) conducen a una privatización de la experiencia de la mujer y a la exclusión de su consideración desde un punto de vista moral» (Benhabib, 2006: 176). Gilligan ha puesto de manifiesto que la teoría moral moderna se ha basado en un individualismo «no integrado e incorpóreo» (Benhabib, 2006:176) que ha impedido el reconocimiento tanto de las mujeres como individuos, y por tanto como sujetos morales, como de la desmoralización e invisibilización de sus preocupaciones, responsabilidades y prácticas. Por otro lado, según Benhabib, la otra gran aportación crítica de la discusión Gilligan-Kohlberg ha sido mostrar que la «teoría moral universalista está limitada al punto de vista del “otro generalizado”» (Benhabib, 2006:76), cayendo en una incoherencia epistémica al pretender ser universalista, excluyendo a los otros como diferentes a uno mismo. Estas críticas a la tradición moral moderna permitirán a Benhabib, sin renunciar a la universalidad y la autonomía como valores morales modernos, entenderlas de forma diferente. En contraste, propondrá un universalismo interactivo que «reconoce que cualquier otro generalizado es también otro concreto» (Benhabib, 2006:189).

En la misma línea, V. Held ha puesto en valor la contribución de Gilligan. Para Held la propuesta de una ética del cuidado y la responsabilidad de Gilligan representa «un enorme desafío al enfoque moral dominante y establecido» (Held, 2014: 107). Para Held, la ética del cuidado es una propuesta revolucionaria, en el sentido de que «La

ética del cuidado promueve la transformaciones de la sociedad, la política, el derecho, la actividad económica, la familia, y las relaciones personales más allá de los supuestos patriarcales, hacia un mundo del cuidado y exige un tipo de cuidado justo» (Held, 2014:108). Held defiende que se deben valorar las contribuciones de Gilligan no tanto en la línea de unos descubrimientos en la teoría del desarrollo psicológico, sino en la línea de una teoría moral. Para ella, las dos grandes contribuciones del trabajo de Gilligan en la teoría moral son dos: la superación de la imagen hobbesiana del hombre como individuos contantemente en conflicto sin fin que buscan poder (Held, 2014:108), y cuestionar la visión kantiana-ralwsiana que entiende a los seres humanos como seres racionales que se guían por principios y leyes abstractas y universales (Held, 2014:109). Ambas concepciones dominantes en la teoría moral modernas pasan por alto la importancia moral de las relaciones, incluyendo las relaciones de cuidado y responsabilidad que se dan entre los seres humanos, y las emociones como impulsoras de la acción de acuerdo con lo que se considera moralmente correcto o bueno.

Ahora bien, el reconocimiento de la existencia de otro tipo de relaciones entre los individuos, que no las meramente competitivas, y la necesidad de tener en cuenta la dimensión afectiva-emocional en las valoraciones y acciones morales, no es suficiente según Held. Aquí radica el límite del trabajo de Gilligan. Las investigaciones de Gilligan abren la puerta a reconocer otras relaciones y dimensiones en las acciones y elecciones morales, pero este reconocimiento según Held no es suficiente para «entender mejor las demandas normativas de la ética del cuidado» (Held, 2014:111). Según Held, estas demandas normativas sólo se pueden encontrar si se analizan las diferentes *prácticas de cuidado* que se dan en la sociedad, para abstraer los valores y los criterios normativos en que se sustentan. Las prácticas de cuidado son «prácticas no violentas. Los valores que ellas reflejan incluyen sensibilidad (responsiveness) hacia las necesidades, entendimiento empático, confianza y mutualidad» (Held, 2014:111).

Así, para Held no todo el cuidado es bueno. Éste se debe analizar en las diferentes relaciones de cuidado, desde el punto de vista del receptor de cuidados y el proveedor de cuidados. Se necesitan parámetros normativos que nos permitan evaluar la corrección o bondad, tanto de la provisión como de la recepción de los cuidados. No solo internos a las propias prácticas de cuidado, sino también externos a la misma, es decir, observar y valorar las estructuras sociales sobre las que se sustentan las prácticas

de cuidados. Este es el trabajo no hecho por Gilligan y que debe tener presente según Held una teoría ética del cuidado. Held apunta a la necesidad de superar el marco de la moralidad del cuidado hacia una teoría ética y político del mismo.

Las críticas de Held a Gilligan muestran la necesaria rearticulación de la ética del cuidado hacia una política del cuidado, no centrada exclusivamente en el análisis normativo de las relaciones del cuidar, sino en un análisis más amplio de las relaciones del cuidar como relaciones sociales y de poder, donde se dan diferentes formas de asimetrías y subordinaciones que impiden un «buen o adecuado» cuidado, tanto desde la perspectiva del receptor como del proveedor de los mimos. El enfoque de Gilligan es limitado y reduccionista. Necesita ser complementado con otros aportes y análisis. Aquí se abre la posibilidad de analizar otras aportaciones feministas sobre los cuidados, que lejos de la propuesta de Gilligan, la pueden complementar de cara a articular una teoría política y feminista integral del cuidar.

La raíz o enfoque material de los cuidados

Llamamos enfoque o raíz material de los cuidados a aquel que se origina a principios de la década de los 70 de la mano del feminismo marxista heterodoxo que se desarrolla sobre todo en Italia y que pone el énfasis en la *reproducción social* como condición de la producción social. Silvia Federici y Mariarosa Dalla Costa parten de la tradición marxista, pero critican que ésta haya limitado el análisis de las desigualdades de género al ámbito productivo, sin tener en cuenta e invisibilizando las relaciones sociales que se dan en el ámbito de la reproducción social. Critican que el marxismo clásico y los partidos de izquierda hayan marginado el trabajo reproductivo, como trabajo que no sufre el capital, enfocando la lucha obrera en el ámbito del conflicto capital-trabajo, entendiendo el trabajo como trabajo remunerado (Federici, 2013:52).

Frente a la subordinación de las cuestiones de la mujer a las cuestiones de la clase obrera, se articula un nuevo *feminismo marxista autonomista y anticapitalista*. Marxista porque aprovechan los análisis del sistema de producción capitalista hechos por Marx, pero no asumen la estrategia clásica del movimiento obrero y el feminismo marxista de subordinar la lucha feminista a la lucha obrera. En este sentido, se habla de autonomismo. La teorización de este nuevo feminismo que pone el foco de atención en las cuestiones de la reproducción social y el trabajo doméstico pretende ser

revolucionaria, es decir, abrir espacios para la superación del modo de producción social capitalista.

Aunque el *trabajo doméstico* fue crucial en las organizaciones feministas, sobre todo en la década de los años 20 y 30, su problematización va languideciendo. Se reorganiza a partir de 1972 con la aparición de *Campaña Internacional Salario para el Trabajo Doméstico*. Campaña que en Italia encabezó un grupo de feministas constituido un año antes en Padua llamado *Movimiento de Lucha Feminista de Padua* (Dalla Costa, 2006:62), que a través de sus cuadernos de *Lotta Femminista*, desarrollaron una intensa labor tanto teórica como organizativa. Este nuevo feminismo, teórico y movimentístico se estructura en torno al trabajo teórico de Mariarosa Dalla Costa, Selma James y Silvia Federici. La *Campaña Internacional Salario para el Trabajo Doméstico* dio lugar a la formación del *Colectivo Feminista Internacional*. La lucha por el salario doméstico se internacionalizó. Los objetivos de la Campaña por el Salario para el Trabajo Doméstico fueron exponer las raíces de la «opresión de las mujeres» en la sociedad capitalista y desenmascarar «los principales mecanismos con los que el capitalismo ha sustentado y mantenido dividida a la clase obrera, a saber, la devaluación de esferas enteras de actividad humana» (Federici, 2013:26).

Se trataba de mostrar que la reproducción social y el trabajo doméstico asociada a ella, no eran un ámbito de interacción social no capitalista, sino todo lo contrario. La invisibilización del trabajo doméstico a través de su no remuneración era un mecanismo ideológico del propio capitalismo, por el cual se garantizaba la obtención del producto de un trabajo, en concreto del producto más valioso que es la fuerza de trabajo, a coste cero. Ha obtenido una «cantidad increíble de trabajo casi gratuito, y se ha asegurado de que las mujeres lejos de rebelarse contra ello, busquen obtener ese trabajo como si fuese lo mejor de la vida» (Federici, 2013:28). La existencia de trabajo no asalariado en el capitalismo no muestra que en las sociedades capitalistas haya lugar aún no colonizados por la lógica del capital, sino todo lo contrario, según Federici y Dalla Costa, estas zonas existen sólo en tanto son funcionales al sistema de producción capitalista. No es que en estas zonas donde en principio parece que no ha entrado la lógica del capital, viven en condiciones pre-capitalistas o pre-modernas, sino todo lo contrario. Su existencia es garantía y estabilidad de la dinámica y lógica del capital. La familia y el trabajo doméstico no remunerado fueron forjados por la dinámica del capital.

El salario, según Federici, permitió al capitalismo la dualización del mercado de trabajo, dividiendo al proletariado entre la «clase trabajadora» y la «clase no trabajadora», entendida ésta como «clase parasitaria», que vive a expensas de los rendimientos de la clase trabajadora. El principal producto del trabajo doméstico es la fuerza de trabajo, un producto muy valioso para el sistema de producción capitalista. Con la división impuesta por dicho sistema entre asalariados y no asalariados, no sólo ha permitido que este producto se aporte al sistema de producción prácticamente gratis, sino que además ha generado la ideología de que las mujeres que desarrollan dicho trabajo viven a expensas del trabajo de su marido, único trabajo reconocido y valorado socialmente. Además, la familia nuclear aparece a partir de la década de los 20 y 30 del s. XIX como una necesidad y mecanismo de estabilización del sistema productivo capitalista (Federici, 2013:58). Así, tanto el *trabajo doméstico*, como la *familia* son constructos ideológicos funcionales al modo de producción capitalista.

A partir de este análisis, la propuesta del *Colectivo feminista Internacional* fue poner en marcha una campaña para solicitar un *salario al trabajo doméstico*. La reivindicación de un *salario doméstico* es vista como un proyecto político revolucionario que pretende romper el rol tradicional femenino como proveedora natural y gozosa de servicios y cuidados gratuitos. El salario permitiría romper con la división capitalista de la clase trabajadora, la desnaturalización del trabajo doméstico, con la consecuente desgenerización de los mismos. Siendo conscientes, tanto Federici como Dalla Costa, que la reivindicación del salario doméstico no supone de entrada la superación del sistema de producción capitalista, ya que como anotó Marx el salario es expresión de explotación, en tanto que muestra el plusvalor no remunerado que no recibe el trabajador y va a engrosar los beneficios del capital, la remuneración del trabajo doméstico lo visibilizará, cuestionando la división capitalista generizada del trabajo.

El salario doméstico obligaría a replantear la división sexual del trabajo en el capitalismo, desnaturalizando el rol tradicional de la mujer, y posibilitando nuevas formas de relaciones domésticas y de cuidados, no obligadas ni reconocidas injustamente (Federici, 2013:41). La remuneración de dicho trabajo debe de correr a cargo del Estado, aunque esto no es una cuestión que preocupe a dichas feministas, ni puede ser utilizada como argumento para decir que el trabajo no remunerado se

remunerará a partir de los recursos de otros sectores, como los del trabajo remunerado. Utilizar dicho argumento permite contrargumentar mostrando que las remuneraciones que recibe el trabajador asalariado se hacen a costa del trabajo doméstico no remunerado (Federeci, 2013:68).

Este feminismo marxista, autonomista y anticapitalista pone sobre la mesa la importancia de la *reproducción social* en el sistema de producción capitalista, muestra que la familia es también un lugar de producción donde gracias al trabajo doméstico se produce y reproduce la fuerza de trabajo, y que este trabajo doméstico se invisibiliza en tanto no remunerado. El hogar y la fábrica se convierten en «dos polos de producción» (Dalla Costa, 2006: 60), mostrando que el contexto social que está más allá de la fábrica no es un territorio libre de subordinaciones libre del modo de producción capitalista.

La reivindicación de la remuneración del trabajo doméstico expresa el intento por designar trabajo a todo el conjunto de actividades de cuidado de las personas dependientes y no dependientes en el núcleo familiar y a las labores de intendencia del hogar. Opta por la remuneración salarial como mecanismo de visibilización de dicho trabajo. Ve el trabajo doméstico en el contexto social y político más amplio, como fruto de la división sexual del trabajo capitalista. En este sentido el trabajo doméstico se convierte en un ámbito de lucha, de relaciones de poder, de subordinación y de asimetrías. Los cuidados pasan a verse como relaciones de poder, dependientes del contexto social, productivo y político, y con mecanismos ideológicos que los estabilizan, como por ejemplo la naturalización de los trabajos domésticos o la glorificación de la familia en la ideología capitalista burguesa.

A partir de los estudios teóricos de dichas feministas se desarrolla una intensa actividad teórico-académica a nivel histórico, sociológico y económico para evaluar el trabajo doméstico, que más tarde recibirá el nombre de *trabajo de cuidados*. Se inicia un camino de reflexión en torno a los trabajos de cuidados más centrada en su dimensión material, que no en su dimensión normativa. No se trata tanto de saber qué ética se forja a partir de la moralidad de las relaciones del cuidado y el intento por determinar pautas o criterios para seleccionar entre cuidados justos o aceptables, y cuidados injustos o inaceptables. No se trata de una discusión normativa, sino de un análisis de las relaciones y correlaciones de poder que suponen, refuerzan o producen las relaciones de cuidado. En este sentido, se puede entender el esfuerzo de las

feministas autonomistas italianas como el germen de una nueva manera de entender y abordar la tarea de los cuidados, más política y más ligada a la crítica al modo de producción capitalista. Esta nueva dimensión del estudio de los cuidados, que al mismo tiempo es teórica y práctica, debe complementar la dimensión o perspectiva que aborda los cuidados, no como trabajo, sino como relaciones y valores desde la perspectiva normativa.

De la ética a la política del cuidar

Como se ha visto, el enfoque material de los cuidados como trabajo doméstico y de cuidados, es un enfoque eminentemente político, ya que analiza los cuidados en su contexto social y político, como fruto de determinadas relaciones de poder y como generador al mismo tiempo de otras formas de subordinación y asimetrías. No obstante, en el enfoque normativo, también esencial de cara a concebir una teoría democrática y feminista integral del cuidar se vio que una de las principales críticas fue que los cuidados se analizan de forma a-histórica y apolítica, «como si» fuera aquella voz de las mujeres que tiene en cuenta la interdependencia y las responsabilidades que no se deja oír en la sociedad patriarcal, individualista y competitiva. El paso de la ética a la política del cuidar en el enfoque normativo lo expresa con mucha contundencia la filósofa y politóloga seguidora crítica de Gilligan, Joan Tronto.

La tesis central que sostiene Tronto es que la ética del cuidado debe desprenderse de la «diferencia de género». Uno de los errores centrales de Gilligan fue asociar la ética del cuidado a las mujeres. Para Tronto la ética del cuidado abre una problemática teórica central entorno al papel del cuidado en la sociedad y el tipo de moral e identidad que se asocia a la prácticas del cuidado. La generización de la ética del cuidado no obstante puede ser contraproducente, tanto para las feministas que la defienden, como por la perspectiva que centra el cuidado como práctica social y política central en las sociedades modernas. Contraproducente porque al generizarse la ética del cuidado puede reforzar, como ya se ha comentado, el rol tradicional femenino de asociar trabajo de cuidados a las mujeres. Y además, al vivir en una sociedad patriarcal, donde la norma viene representada por los valores y las actividades de los hombres, ésta ética de los cuidados se entenderá como una moralidad inferior y subordinada a la moralidad superior de la independencia, la individualidad y la competitividad.

Para Tronto, un análisis detallado de los textos de Gilligan y sus diferentes reacciones frente a las críticas, muestra que las causas psicológicas son causas intermedias, producidas por causas sociales. A partir de esta interpretación de Gilligan, se abre otro escenario para conceptualizar la ética del cuidado. La posición social de subordinación, que individuos o grupos tienen en la sociedad sería la causa del desarrollo de cierta actitud hacia la asunción de responsabilidades y cuidados hacia otros (Tronto, 1987:5). Por tanto, las mujeres desarrollarían cierta moralidad de los cuidados, no por el hecho de ser mujeres, sino por el hecho de pertenecer a un grupo social subordinado. La discusión sobre la ética de los cuidados se traslada del ámbito psicológico al ámbito social y político.

La ética del cuidado es valiosa, pero fuera del contexto de la teoría psicológica y la diferencia de género (Tronto, 1987:11). La ética del cuidado debe ser entendida como una ética que pone el valor y la práctica del cuidar en el centro de la reflexión moral, frente a otros valores y prácticas morales. La teoría moral del cuidado al focalizar el valor moral en las relaciones interdependientes y en ciertas concepciones de la identidad, el yo y la moralidad, retrotrae el debate a una cuestión meta-ética. La ética del cuidado no puede ser entendida dentro de los parámetros de universalidad, reversibilidad, imparcialidad y abstracción de los principios morales, característicos de las diferentes teorías morales modernas. La ética del cuidado sólo se propondrá como una ética alternativa, y válida socialmente, si se parte de otro tipo de parámetros sobre la moralidad y las teorías éticas. En este sentido, Tronto insiste en que si la ética del cuidado quiere tener recorrido, ésta debe pensarse desde una «teoría contextual meta-ética». Estas teorías morales contextuales comparten tres ideas fundamentales: la moralidad debe ser situada concretamente, o sea para actores específicos en una sociedad específica, dicha teoría moral dirige la atención a un actor singular y las capacidades morales generales de los actores, y la moralidad no se puede plantear a través de dilemas morales hipotéticos, sino que debe atender más bien a los contextos morales concretos (Tronto, 1987:12). Se trataría de situar la ética del cuidado más allá de la ética kantiana.

Sin embargo, dicha concepción contextual de la ética del cuidado presenta problemas teóricos serios. Se trata de los problemas de la inclusión, el conservadurismo y el relativismo. La ética del cuidado debe determinar reflexivamente quién puede

cuidar a quién, es decir, los límites del cuidado y la responsabilidad. Se parte de la idea de que un cuidado universal es imposible, no tanto como valor, sino como práctica, y que hay diferentes niveles de cuidados, responsabilidades y atención. Una ética del cuidado debe hacer frente a esta cuestión. El problema del conservadurismo estriba en que una ética del cuidar que enfatice las relaciones de cuidado, atención y responsabilidad se centrará más en la «preservación de las relaciones existentes, la perspectiva del cuidado tiene una cualidad conservadora» (Tronto, 1987:14). En último término, una ética del cuidar tiene que hacer frente a las formas diferenciales del cuidar que se dan entre sociedades, comunidades y grupos distintos, y también en épocas diferentes. Esta pluralidad de las formas del cuidar dificulta la posibilidad de establecer una norma para clasificar entre prácticas y relaciones de cuidado buenas, de las que no los son.

Estas dificultades normativas y meta-éticas que presenta la ética del cuidado sólo se pueden resolver des de una teoría política del cuidar (Tronto, 1987:15). La teoría social y política se presenta como previa a la ética del cuidado. La tarea previa a la determinación de las formas morales de relaciones de cuidado, responsabilidad y atención, es determinar el contexto social e institucional en que dichas prácticas se pueden llevar a cabo y cómo. La politización de la ética del cuidado, la inserta en el debate político entre liberales y comunitaristas, entre los defensores de los derechos individuales como garantías de las libertades personales, y los defensores de la identidad grupal como referente normativa e identitario de los individuos que integran dicha comunidad (Tronto, 1987:16). Tronto avisa de que el énfasis de la ética del cuidado como una ética diferente a la ética de la justicia, como algunos lo han entendido, aboca dicha ética al comunitarismo, olvidando la importancia de los derechos como mecanismos de protección de los individuos vulnerables. Como se ha insistido, ésta no es la perspectiva de Gilligan ni las coordenadas desde las que articula su propuesta de una ética de los cuidados, aunque Tronto lleva parte de razón. Insistir en que la ética de los cuidados es una ética que parte de la interconexión entre los sujetos a partir de responsabilidades y compromisos varios, permite pensar que aquello importante son las «comunidades de cuidados», y no tanto la autonomía de los individuos implicados en las relaciones de cuidado.

Más allá de la pertinencia o no de los avisos de Tronto sobre los derroteros de una ética del cuidado, se debe insistir y valorar su aporte teórico a la discusión. Básicamente a destacar dos: la desgnerización de la ética del cuidado y la necesidad de articular una teoría social y política del cuidado previa a una ética del cuidado. La idea de la desgnerización es interesante, porque permite superar uno de los principales problemas que presentaba el trabajo de Gilligan, la asociación natural de cuidados y mujer. «Como si» los cuidados fueran parte constitutiva de la identidad esencial de las mujeres. La relación entre los cuidados y los grupos subordinados que hace Tronto es certera y contrastable histórica y empíricamente. No obstante, la desgnerización de la ética de los cuidados no significa, que la ética y la política de los cuidados no sean o no puedan ser feministas. La política de los cuidados es feminista en tanto pretende identificar las diferentes formas de relaciones asimétricas que se establecen en razón de género a la hora de proveer cuidados. La política feminista de los cuidados no renuncia a los mismos, ni su centralidad o valoración moral, sino que aspira a la emancipación de aquellas formas de cuidado que son opresivas e impiden la realización de la autonomía personal. Debe señalarse al respecto que una teoría feminista del cuidar que valore el cuidado y al mismo tiempo luche contra la opresión y a favor de la igualdad de oportunidades de las mujeres es posible.

La otra gran propuesta de Tronto, de ubicar la ética del cuidado en el contexto de una teoría política es del todo pertinente y acertado, ya que intenta superar el paradigma hegemónico-dominante de la teoría moral moderna de raíz kantiana que tanto ha impedido la realización de las mujeres, a partir de concepciones del yo, derechos y principios morales que han permitido mantener la situación de subordinación y opresión de las mujeres. En este sentido, su contribución parece acertada y abre el campo de la reflexión sobre los cuidados a la política, es decir, las relaciones de poder, las instituciones sociales, y los mecanismos ideológicos que permiten la reproducción de las relaciones de cuidado opresoras.

A modo de conclusión: por una política feminista democrática de los cuidados

La perspectiva del cuidado puede ampliar la visión reduccionista de la ética de la justicia centrada en los valores de la igualdad y la imparcialidad, mostrando que la igualdad entendida en el horizonte de una ontología social relacional o bien se convierte

en asimilación de los otros a uno mismo, o bien se transforma en «equidad», es decir, igualdad moral a partir de la constatación de la vida social como relacional y diversa. De esta manera, la moralidad de los derechos y la justicia puede transformarse en una ética de la generosidad, sensible a la diferencia y cercana a la realidad social, repleta de compromisos y responsabilidades varias y diferentes entre los individuos que tienen los mismos derechos. La atención o el cuidado sin derechos refuerza el rol tradicional, conservador y patriarcal de la mujer en la sociedad, mientras que los derechos, la justicia y la imparcialidad como valores centrales sin atención, cuidado y responsabilidad hacia los otros, refuerzan la visión sesgada de la realidad social que violenta la necesaria responsabilidad y los diferentes compromisos que establecen los individuos entre sí.

No obstante, es necesario entender esta ontología social relacional que propone la ética de los cuidados en el marco social y político, tal como expone el enfoque material de los cuidados. Una visión completa e integral del cuidado y los cuidados, debe ser bidimensional, para no ser ni reduccionista ni parcial. Visión que intente integrar las cuestiones normativas con el análisis socio-político de las relaciones de poder concretas. Esto nos lleva de la ética a la política de los cuidados. No se trata sólo de una política de los cuidados que instituya los cuidados como valores y prácticas sociales centrales en las sociedades modernas, sino que sea una política de los cuidados emancipadora frente a las diferentes formas de opresión que sufren las mujeres. En este sentido, se trata de una política democrática y feminista de los cuidados. Así, ésta mostrará la necesidad de forjar otro concepto de ciudadanía capaz de integrar los cuidados como una dimensión inalienable del ser humano.

La política democrática y feminista de los cuidados debe centrar su atención en el análisis de las diferentes formas o «comunidades de cuidado», para identificar las diferentes relaciones de poder que se dan o puedan darse en el marco de la provisión/recepción de los cuidados. Dichas comunidades estabilizan dicha relación del cuidar. Normativamente, sostendrá que solo es legítimo y aceptable un «cuidado democrático». Un cuidado auto-elegido, a partir de la posibilidad de hacerlo, y limitando dialógicamente a través de acuerdos las formas de provisión/recepción de los cuidados por parte de los implicados en las relaciones de cuidar. Críticamente, este principio normativo del «cuidado democrático» permitirá mostrar las formas no

aceptables de cuidado que se dan en nuestra sociedad, con la intención de superarlas. En este sentido, la política democrática de los cuidados se convertirá además en una política feminista, ya que permitirá emancipar a las mujeres de los roles tradicionales de proveedoras naturales, abnegadas y sacrificadas de cuidados.

Referencias bibliográficas

Carrasco, C., Borderías, C., Torns, T. (2011), *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*, Catarata, Madrid, 2011.

Comins, I. (2009), *Filosofía del cuidar*, Barcelona, Icaria, 2009.

Dalla Costa, M. (2006), «La sostenibilidad de la reproducción: de las luchas por la renta a la salvaguardia de la vida», en *Transformaciones del trabajo desde una perspectiva feminista: producción, reproducción, deseo, consumo*, Tierradenadie ediciones, Madrid, 2006.

Federici, S. (2013), *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Traficantes de sueños, 2013.

Fraser, N. (2008), *Escalas de la Justicia*, Herder, Barcelona, 2008.

Gilligan, C., (1982), *In a different voice*, Harvard University Press, EEUU, 2003.

Held, V. (2014), «The Ethics of Care as Normative Guidance: Comment on Gilligan» en, *Journal of social philosophy*, vol.45, nº1, Primavera 2014, pp. 107-115.

Pérez Garzón, J. S. (2011), *Historia del feminismo*, Catarata, Madrid, 2011.

Tronto, J. (1987), «Más allá de la diferencia de género. Hacia una teoría del cuidado» en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 12, University of Chicago, 1987.

Tronto, J. (2005), «Cuando la ciudadanía se cuida: una paradoja neoliberal del bienestar y la desigualdad», en *Congreso Internacional Sare 2004: ¿Hacia qué modelo de ciudadanía?*, EMAKUNDE/Instituto Vasco de la Mujer, 2005, págs., 232-253.

#repsbcn2015

www.repsbarcelona2015.es

Sagrada Família
Antoni Gaudí (1882)
c/ Mallorca, 401

Chimeneas de la Fecsa
Narcís Xifra (1896)
Av. Paral·lel, 5-55

Columnas
Puig i Cadafalch (2010)
Montjuïc

Columnas UAB
Andreu Alfaro (1999)
Campus UAB



Palau MACAYA

Passeig de Sant Joan, 108
Barcelona

Patrocinan



FUNDACIÓN FOESSA
FOMENTO DE ESTUDIOS SOCIALES
Y DE SOCIOLOGÍA APLICADA