Universitat Autònoma de Barcelona

Dipòsit digital de documents de la UAB

This is the **published version** of the bachelor thesis:

Pont Soler, Mireia; Parella Rubio, Sònia, dir. Gènere i multiculturalisme : una aproximació a les conceptualitzacions feministes sobre l'agència de les dones pertanyents a minories en les societats occidentals. 2021. (819 Grau en Sociologia)

This version is available at https://ddd.uab.cat/record/272688

under the terms of the BY-NC-ND license

Facultat de Ciències Polítiques i Sociologia

Treball de Fi de Grau

Títol: Gènere i multiculturalisme: una aproximació a les conceptualitzacions feministes sobre l'agencia de les dones pertanyents a minories en les societats occidentals.

Autor/a: Mireia Pont Soler

Tutor/a: Sònia Parella Rubio

Data: 20 de maig de 2022

Grau en: Sociologia

ÍNDEX

1. INTRODUCCIÓ 3

1.1. ESTAT DE LA QÜESTIÓ 4

1.2. PREGUNTA SOCIOLÒGICA I OBJECTIUS 5

1.3. METODOLOGIA 5

2. LA DISCUSSIÓ ENTRE GÈNERE I DIVERSITAT CULTURAL 6

2.1. UBICACIÓ I PUNT DE PARTIDA: SUSAN MOLLER OKIN I L'ARTICULACIÓ DE LA TENSIÓ ENTRE GÈNERE I DIVERSITAT CULTURAL. 6

2.1.1. CRÍTIQUES I TESIS PRINCIPALS DE MOLLER OKIN a "IS THE MULTICULUTRALISM BAD FOR WOMEN?" 6

2.1.2. EMERGÈNCIA DE LA DISCUSSIÓ ENTORN DE LES TESIS DE MOLLER OKIN I RESPOSTES DE L'AUTORA 17

2.2. DESENVOLUPAMENT DEL DILEMA: CRÍTIQUES I APROXIMACIONS FEMINISTES A LA DISCUSSIÓ INICIADA PER MOLLER OKIN. POSICIONAMENT ENTORN DE L'AGÈNCIA DE LA DONA 21

2.2.1. INTRODUINT LA INTERSECCIONALITAT EN LA COMPRENSIÓ DE L'AGÈNCIA DE LES DONES 21

2.2.2. CONTESTACIONS PRINCIPALS QUE ENTREN AMB DIÀLEG AMB LES TESIS DE MOLLER OKIN: MÉS ENLLÀ DE LA INTERSECCIONALITAT 24

2.2.3. DISCUSSIÓ FEMINISTA CENTRADA A LA CONCEPCIÓ D'AGÈNCIA DE LA DONA (INDIVIDUAL I COL·LECTIVA) MEMBRE DE COMUNITATS CULTURALS I RELIGIOSES MINORITÀRIES 28

3. CONCLUSIONS 42

4. BIBLIOGRAFIA 46

1. INTRODUCCIÓ

A continuació, s'introdueix una revisió bibliogràfica entorn a un debat present i persistent en l'àmbit acadèmic, concretament abordat des de les Ciències Socials, però també manifestat en la nostra quotidianitat sociopolítica i comunitària – local i global-, que emergeix i s'estructura al voltant de la relació entre el **gènere** i la **diversitat cultural**, i més generalment, discussió emmarcada en les tensions entre el **multiculturalisme** i el **feminisme**.

Abans d'endinsar-nos en la discussió que ens ocupa, considero rellevant compartir el posicionament que pren i estructura aquesta revisió bibliogràfica, concretament, la construcció d'una problemàtica. És a dir, recorrent al concepte de Foucoult, l'esforç radica en comprendre com l'actor social "*problematitza el que és, el que fa i el món en el que viu. (...)*" a partir dels anàlisis entorn l'agència en el que la "*problematització no significa representació d'un objecte preexistent, ni tampoc creació pel discurs d'un objecte que no existeix. És el conjunt de les pràctiques discursives o no discursives (...) que ho constitueix un objecte pel pensament (ja sigui en forma de reflexió moral, de coneixement científic, d'anàlisi polític".* (Foucoult, 1984). Així doncs, aquesta investigació parteix de reconèixer la necessitat de prendre un posicionament crític envers a un mateix i, alhora, envers l'entorn social que l'envolta, a més que ens obliga a pensar com s'ha planteja sociològicament el debat en el qual ens ubiquem -entre el gènere i la diversitat cultural- en tant que aquest no emergeix des d'un posicionament neutre ni, per tant, pot ésser considerada una pregunta total i universal -la de l'autora-. Dit d'una altra manera, el fet de què un conjunt ampli de teòriques feministes entrin en diàleg amb les tesis de Susan Moller Okin, a més de la necessitat de particularitzar la seva pregunta en context sociohistòric concret convé tenir en compte que representa el feminisme liberal de la segona onada, la qual cosa la condueix a preguntar-se i posicionar-se sobre aquesta relació des d'una enfoc que construeix la mateixa preocupació.

En aquesta línia, convé ubicar particularment el debat que es desenvoluparà la problemàtica en el marc de les societats occidentals, liberals i democràtiques. Atès que prendrà gran centralitat el tractament de les minories culturals i religioses minoritàries, específicament pel que fa a les dones com a membres pertanyents a aquestes, convé tenir en compte dues consideracions prèvies: per un costat, es parla de *minories* no referint-se a la presència quantificada d'aquests en les societats majoritàries, sinó com a terme qualitatiu que intenta abordar les desigualtats estructurals -distribució del poder, recursos econòmics i drets socials, polítics i civils- que l'ubiquen en la desigualtat d'una societat estratificada. A més, aquestes *minories* culturals i religioses, s'inscriuen en relació a les *majories,* les quals es consideren "la societat majoritària". En aquest punt, queda evidenciat que, quan parlem de *minories ètniques, culturals i religioses*, s'acostuma a fer referència a les comunitats d'immigrants en les societats occidentals. Dit d'una altra manera, les pràctiques culturals i religioses minoritàries generalment queden plasmades i problematitzades des de la categoria

de la persona i col·lectiu immigrant. Tanmateix, convé atendre el racisme que estructura la quotidianitat d'aquests col·lectius, des de la invisibilitat de la situació que esdevé necessària a ésser pensada ("*hier impensable la voici aujourd'hui "bonne à pensar*"), fins a estudis com *"De la questione sociale à la question raciale?"* que construeix una problemàtica i un estat de la qüestió atenent l'articulació entre la societat i el racisme destacant com emergeix i es desenvolupa, per exemple, la visibilització d'una "qüestió musulmana" quedant invisible la "qüestió magrebí", entre altres riqueses analítiques (Fassin, D. i Fassin, E., 2009).

En conseqüència, convé tenir en compte la **literatura acadèmica i la producció cientificosocial entorn a l'estudi de les migracions i minories ètniques.** Tot i que no s'aborda explícitament en aquesta revisió bibliogràfica, convé reconèixer que el debat entre diversitat cultural i gènere s'inscriu en un marc d'estudi més ampli i interdisciplinari que aborda qüestions que van des de les desigualtats globals -Nord/Sud- en una actualitat globalitzada i interconnectada on s'hi ubiquen migracions transnacionals (Beck i Beck-Gernsheim 2012, Castles 2004) els processos discriminatòries que viuen les comunitats d'immigrants junt a l'abordatge del racisme i la xenofòbia estructurada social i institucionalment en les societats d'acollida (Fassin, D., Fassin, E. 2009; Wieviorka 2001), així com conceptes analítics cabdals en l'avenç dels estudis i les desigualtats socials com per exemple la triple discriminació -gènere, ètnia, classe social- i la divisió sexual i internacional del treball (Parella 2003).

1.1. ESTAT DE LA QÜESTIÓ

En concret, el propòsit d'aquest apartat és comprendre com s'ha desenvolupat i articulat -per tant, plantejat-, la problemàtica de l'agència de les dones pertanyents a comunitats culturals i religioses minoritàries que viuen en les societats occidentals. A més, convé ubicar la construcció d'aquesta problemàtica -entre el gènere i la cultura, el feminisme i el multiculturalisme- reconeixent la centralitat de la producció científica des del marc de les teories feministes. És a dir, les tensions i esforços en definir i redefinir el posicionament normatiu – i substantiu- que han de prendre els estats democràtics liberals i occidentals en el tractament i la gestió de la diversitat cultural i religiosa de comunitats minoritàries, en relació a les consideracions de la garantia de la igualtat de gènere, s'inicien en un debat – en tensió i en oposició- plantejat per l'autora Susan Moller Okin i el llançament de la seva pregunta *"Is the multiculturalism bad for women?" 1997, 1999*)".

A més a més, degut a la gran repercussió de les tesis de Moller Okin i la seva tesi que sosté que "el multiculturalisme és dolent per a les dones"-, es legitimen els plantejaments en termes d'oposició i de posicionament "d'acord/desacord". Conseqüentment, aquesta revisió bibliogràfica pretén endinsar-se en les argumentacions i reflexions crítiques que emergeixen com a contestació alternativa a la relació entre gènere i diversitat cultural, aportant nous enfocaments i eines analítiques i conceptuals, tot i que totes elles parteixen de la

problematització entre ambdós fenòmens socials que planteja Susan Moller Okin durant els anys noranta (1997, 1999).

1.2. PREGUNTA SOCIOLÒGICA I OBJECTIUS

En aquest punt concret, la pregunta sociològica que guia la revisió bibliogràfica és: ***Com s'articula en la literatura acadèmica feminista l'agència[1] de la dona pertanyents a comunitats culturals i religioses minoritàries en la societat d'acollida occidentals?***

L'*objectiu general* de la revisió bibliogràfica que es presenta és comprendre quines eines conceptuals i analítiques emergeixen entorn a l'anàlisi de la relació entre gènere i pràctiques culturals articulada a partir de les tesis de Susan Moller Okin (1997, 1999).

Conseqüentment, com a *objectius específics* es planteja identificar les diferents aportacions feministes entorn la discussió de la diversitat cultural i la igualtat de gènere, posant èmfasi en com es conceptualitza la capacitat d'agència que s'adjudica a la dona membre d'una comunitat minoritària. Així, es pretén destacar com influencia la teoria feminista i la seva pluralitat interna en el tipus d'emmarcament de l'agència a partir d'introduir aquelles pràctiques culturals i religioses que esdevenen objecte d'estudi en la literatura acadèmica feminista.

1.3. METODOLOGIA

A nivell metodològic, aquesta revisió bibliogràfica aporta una anàlisi d'un conjunt de literatura acadèmica (articles, monografies, llibres) produïda principalment en l'esfera feminista, essent l'espai on s'inicia i emergeix la discussió entre el gènere i la diversitat cultural i, en general, entre el feminisme i el multiculturalisme, fonamentalment a partir de l'obra "*Is the multiculturalism bad for women?"* (1997, 1999). Conseqüentment, es decideix estructurar els resultats de la revisió bibliogràfica a partir de la introducció de les tesis centrals de l'autora i de l'anàlisi de les seves obres principals (1997, 1998, 1999, 2002[2]) destacant la tensió entre la igualtat de gènere i els drets grupals destinats a comunitats culturals i religioses minoritàries en societats democràtiques i liberals i consideracions concretes entorn el dret a sortida efectiu i real d'una membra – dona- d'una comunitat cultural i religiosa. També, atès

[1] Es parla d'agència en tant que capacitat de realitzar una acció concreta per un individu i col·lectiu. No es parla d'autonomia en tant que s'assumeix que ja forma part d'una concepció d'agència articulada i definida des d'un enfocament liberal. No obstant això, la definició d'agència no és absoluta, ans al contrari, la concepció d'aquesta és l'objecte d'estudi de la present investigació.

[2] *Is the multicultrualism bad for women? (1997); Feminism and multiclutralism (1998); IIs the multiculturalism bard for women? (*Cohen et al., 1999*); "Mistresses of Their Own Destiny": Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit"* (2002). Convé destacar l'existència d'una altra obra (2005) la qual no s'introdueix atès que no s'hi ha pogut aconseguir disponibilitat ni accés directe a ella.

a la seva mort "prematura", s'inscriu en aquest apartat les úniques respostes que ens permeten reafirmar i aclarir el seu posicionament (1999).

Seguidament, el segon apartat es centra en l'anàlisi de la literatura acadèmica produïda en diàleg amb les tesis introduïdes, a fi de destacar les argumentacions sorgides com a respostes i aproximacions analítiques alternatives als plantejaments de Moller Okin. En concret, l'anàlisi s'enfoca en percebre les conceptualitzacions de l'agència de la dona de les comunitats minoritàries destacant les crítiques principals entorn a al paradigma analític de l'autora, així com paradigmes alternatius des dels quals siguin abordades i, conseqüentment, categoritzades.

2. LA DISCUSSIÓ ENTRE GÈNERE I DIVERSITAT CULTURAL

2.1. UBICACIÓ I PUNT DE PARTIDA: SUSAN MOLLER OKIN I L'ARTICULACIÓ DE LA TENSIÓ ENTRE GÈNERE I DIVERSITAT CULTURAL.

Seguidament, s'introdueixen les principals tesis de Moller Okin (*Is the Multiculturalism bad for women?* 1997) així com una segona edició on recull la mateixa tesis, junt amb crítiques i la resposta de la mateixa autora ("*Is the Multiculturalism bad for women?* 1999), així com el posicionament de l'autora en relació a les demandes de drets de grup per a les minories culturals i religioses en societats occidentals democràtiques (*Feminism and Multicutluralism,* 1998).

2.1.1. CRÍTIQUES I TESIS PRINCIPALS DE MOLLER OKIN a "IS THE MULTICULUTRALISM BAD FOR WOMEN?"

D'entrada, convé destacar l'assaig *"Is multiculturalism bad for women?"* (Moller Okin, 1997) reconegut àmpliament per la literatura acadèmica feminista com a punt de partida del debat entre el feminisme i el multiculturalisme. És a dir, sota qualificacions com "controvertides", i "desafiants", es reconeix la discussió entre el gènere i la cultura en el moment que Moller Okin planteja *"Què s'ha de fer quan les reivindicacions de les cultures o religions minoritàries xoquen amb la norma de la igualtat de gènere que és almenys formalment recolzada pels estats liberals (tot i que la segueixin violant a la seva pràctica?"*[3] (Moller Okin 1997). Conseqüentment, plantejar aquesta pregunta la porta a argumentar

[3] "*What should be done when the claims of minority cultures or religions crash with the norm of gender equality that is at least formally endorsed by liberal states (however much thwy continue to violate it in their practice)?"* (Okin, 1997)

sobre les possibles –i de fet, considera reals- tensions que existeixen entre el feminisme i el multiculutralisme[4].

En concret, les tesis principals que articula a fi d'argumentar afirmativament que el multiculturalisme és dolent per les dones, s'estructuren en considerar com a centralitat els principis de la igualtat de gènere, així com els debats que emergeixen en la consideració de la demanda de drets especials per grups culturals i religiosos minoritaris en les societats liberals, democràtiques i occidentals.

Pel que fa a la relació entre el gènere i la cultura, Moller Okin destaca el fet de què la majoria de cultures – siguin majoritàries o minoritàries- son "***gendered***". No obstant això, explicita que "*al considerar les reivindicacions de drets de grup, les societats liberals no poden esperar raonablement que les cultures minoritàries dins d'elles superin qualsevol nivell d'igualtat entre els sexes que la cultura majoritària hagi assolit"*[5] (Cohen et al., 1999:119). A més, emfatitza el fet que "*la majoria de cultures son patriarcals, i moltes (encara que no totes) de les minories culturals que reclamen els drets de grup son més patriarcals que les circumdants*"[6] (Moller Okin, 1997). Conseqüentment, encara que reconeix el passat patriarcal de totes les cultures a nivell mundial, ressalta que les cultures occidentals, no exclusivament però si majoritàriament, s'han allunyat molt més d'aquest passat patriarcal que les altres cultures.

En aquest punt, les seves argumentacions es recolzen en el fet que "*la majoria de cultures estan impregnades de pràctiques i ideologies relatives al gènere"*[7] (Moller Okin, 1997), i ho exemplifica amb una anàlisi de les mitologies religioses i culturals que la porta a afirmar que el control de la dona és inherent a l'existència mateixa de la cultura[8]. Per altra banda, es basa en el fet que en les cultures liberals existeixen garanties que proporcionen a les dones opcions

---

[4] El multiculturalisme fa referència a un dels models d'integració en el que l'Estat (per ex., Canadà, Regne Unit, països Baixos, països escandinau) pren part activa en la defensa de la diversitat cultural i els drets de les minories; reconeix el pluralisme cultural promovent formes d'organització política i institucions culturals pròpies com a mecanisme d'"empoderament" i accés als recursos en condicions d'igualtat; reconeix institucionalment la diferència cultural en l'àmbit públic. Aquest model d'integració és criticat per produir un "mosaic cultural" que afavoreix l'essencialització segregadora en detriment de la cohesió, el perill de "balcanització" o de creació de "societats paral·leles" (G.Sartori ,2001). Per identificar les principals característiques dels diferents models d'integració i les tendències actuals, veure Rodriguez, D. (2007) "*Inmigración y modelos de incorporación: contextos, claves del debate y tendencias de futuro"* (Prólogo)".

[5] "It is not that I consider gender equality to have been achieved in liberal societies; far from it. Rather, I think that, in considering claims for group rights, liberal societies cannot reasonably expect minority cultures within them to surpass whatever level of equality between the sexes the majority culture has achieved". (Cohen et al., 1999:119)

[6] "Most cultures are patriarchal, then, and many (though not all) of the cultural minorities that claim group rights are more patriarchal than the surrounding cultures" (Okin, 1997).

[7] "Most cultures are suffused with practices and ideologies concerning gender" (Okin, 1997)

[8] "Consider, for example, the founding myths of Greek and Roman antiquity, and of Judaism, Christianity, and Islam: they are rife with attempts to justify the control and subordination of women. These myths consist of a combination of denails of women's role in reporduction, approriations by men of the power to reporduce themselves, characterizations of women as overlu emotional, untrustworthy, evil, or sexually dangerous, and refusals to acknowledge mothers' rights over the disposition of their children." (Okin, 1997)

i possibilitats de gaudir moltes de les llibertats en igualtat amb els homes i, per tant, és una situació diferent de les dones en moltes altres cultures. Aquest fet, la porta a considerar la condició que viu la dona membra de les comunitats culturals minoritàries com un "*exemple molt clar* [de] *xocs culturals"*[9] (Moller Okin, 1997), i ho exemplifica amb controvèrsies penals protagonitzades per minories culturals, on el gènere i, especialment el control masculí sobre les dones/nenes, esdevé el punt de central del conflicte (fent referència a Amy Gutmann, *"The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics"* i altres, citat a Moller Okin, 1997).

En aquesta preocupació per la garantia de la igualtat de gènere, sorgeix directament la consideració de la protecció de les dones i nenes membres de comunitats culturals minoritàries respecte a la violència masculina –tot i que reconeix la materna-, que considera inassequible i incompatible amb les demandes de drets especials per als grups culturals. Així, es pregunta "*quan una cultura més patriarcal arriba als EEUU, per què hauria d'estar menys protegida de la violència masculina que altres dones?"*[10] (Moller Okin, 1997).

Així doncs, reivindicant la centralitat de la igualtat de gènere en les societats liberals, democràtiques i occidentals, dirigeix la seva preocupació cap a l'augment de demandes de drets especials per als grups culturals, la qual cosa considera que pot portar a un retrocés dels avenços recents en clau d'igualtat de gènere. En aquest punt, conclou que "*no està clar, aleshores, des d'un punt de vista feminista, que els drets de grup per comunitats religioses i culturals minoritàries siguin "part de la solució"*[11] (Moller Okin, 1997). A més, afirma que en certes condicions, "*els drets de grup son potencialment, i en molts casos en realitat, antifeministes"*[12] (Moller Okin, 1997).

Per altre banda, Moller Okin exemplifica les seves tesis introduint com a objecte empíric les pràctiques que considera que "*fan impossible que les dones escullin independentment dels homes"*[13] (Moller Okin, 1997) -destacant des de zones "profundament patriarcals" vinculades amb l'ortodòxia i el monoteisme religiós, fins a la pràctica de la clitoridectomia –control de la

[9] "(...) the roles and status of women as "one very clear example" of the "clash of cultures". In it, Sebastian Poulter discusses claims put forward by members of such groups for special legal treatment on account of their cultural differences. (...) This is quite typical in the literature on subnational multicultural issues." (Okin, 1997, fent referència a Sebastian Poutler, "Ethnic Minority Customs, English Law and Human Rights", *International and Comparative Law Quartelry,* 36, 3, (1987):589-615.

[10] "When a women from a more patriarchal culture comes to the United States (or some other Western, basically liberal, state), why should she be less protected from male violence than other women are?" (Okin, 1997)

[11] It is by no means clear, then, from a feminist point of view, that minority group rights are "part of solution" (Okin, 1997).

[12] "Under such conditions, group rights are potentially, and in many cases actually, antifeminist." (Okin, 1997)

[13] "Many such practices make it virtually impossibl for women to choose to live independently of men, to be celibate or lesbian, or not to have children" (Okin, 1997).

sexualitat de la dona-, el matrimoni de nenes o matrimonis coaccionats –i l'honor i la violació- i la poligàmia.[14]

APROFUNDINT A LA TENSIÓ ENTRE EL MULTICULTURALISME I EL FEMINISME

Si aprofundim en la tensió que introdueix Moller Okin en **relació el multiculturalisme i el feminisme**, convé ressaltar una doble crítica dirigida tant a les perspectives feministes com als principals teòrics del multiculturalisme (Moller Okin, 1998).

Pel que fa a les **teòriques feministes**, Moller Okin critica l'exaltació excessiva de les diferències entre les feministes mateixes. Encara que reconeix les limitacions dels feminismes de la segona onada i del feminisme de la diferència atès que no contemplaven la raça/ètnia i classe social com a desigualtats, considera que la situació present impossibilita qualsevol generalització d'una opressió compartida entre les dones[15]. A més, denuncia una hiperpreocupació per l'acció correctiva que, per evitar ser acusades d'imperialisme cultural, considera que porta el feminisme a una "*relativitat cultural que pot esdevenir paralitzant*"[16] (Moller Okin, 1998:655) en tant que, en última instància, priva de dir que dones i noies d'altres cultures tenen menys drets garantits. Explícitament, "*tant centrar-se només en les diferències entre les dones i doblegar-se cap endarrere per respecte a la diversitat cultural, produeix un gran prejudici a moltes dones i nenes en tot el món*"[17] (Moller Okin, 1998:666).

En relació al *multiculturalisme*, Moller Okin articula les crítiques a aquet model de gestió de la diversitat – i als principals teòrics multiculturals liberals- i, d'aquestes, en resulten les tesis principals de l'autora. Així, en diàleg amb els defensors de drets especials, aclareix l'enfocament i preocupació que l'ocupa i en la que s'inscriu que *"es limita a arguments a favor dels drets de grup que es basen en motius liberals"*[18] (Moller Okin, 1998:663). A més, es desmarca explícitament de les demandes comunitàries, les quals considera mancades de consistència teòrica i política degut a la indefinició de què s'entén per "comunitat", afegint que "*és molt més fàcil fer arguments a favor dels drets col·lectius si un comença amb les premisses comunitàries en lloc de les liberals. Però hi ha molts problemes amb el*

---

[14] Okin dona un rellevància considerable a la qüestió de la poligàmia a França en dones immigrants franceses àrabs i africanes criticant tant la mala gestió del govern i institucions com l'opinió pública més general -esquerres i dretes (Okin, 1997).

[15] Apel·la al *Program for Action (Fourth World Conference on Women, Beijin, Setembre 1995)* per mostrar com activistes del Tercer Món coincideixen amb postulats de feministes occidentals que han estat criticades per acadèmiques (Okin 1998:665-666).

[16] "I have come to view as an excessive amount of deference to differences among women on the part of some feminist scholars, coupled with what sometimes becomes a hyperconcern to avoid cultural imperialism that leads, at worst, to paralyzing degree of cultural relativism" (Okin, 1997:665).

[17] "It was not clear earlier, surely it is now clear that both focusing only on differences among women and bending over backward out of respect for cultural diversity does great disservice to many women and girls around the world" (Okin, 1998:666).

[18] "My discussion here is confined to arguments for group rights that are based on *liberal* grounds." (Okin, 1998:663).

comunitarisme"[19] (Moller Okin, 1998:663). Conseqüentment, la seva crítica s'enfoca en les argumentacions liberals que defensen que els drets especials culturals, en tant que conceben els drets individuals de les dones en igualtat als homes, són l'única perspectiva que permet una major coherència entre el multiculturalisme i el feminisme. En altres paraules, "*al basar-se en el benestar i els interessos dels individus, també semblen tenir més possibilitats d'entrar en conflicte en el fet què les dones individuals, així com els homes individuals, han de tenir la mateixa preocupació i respecte"*[20] (Moller Okin, 1998:663). És a dir, cal atendre l'individu, l'home i la dona en igualtat de condicions i tractament -per tant, un enfocament liberal, no comunitari ni grupal- per concebre la tensió i conflicte inherent a la concessió de drets grupals. Tanmateix, en aquest punt –i sembla contradictori amb l'afirmació prèvia que tendiria a l'antifeminisme-, l'autora destaca que no està dient que el multiculturalisme i el feminisme presentin una tensió irreconciliable (Moller Okin, 1998:664).

Així doncs, recalca la necessitat de distingir i no confondre els diferents significats que articula el concepte de *multiculturailsme,* aclarint que la seva preocupació es centra en les polítiques multiculturals i les demandes de drets especials per a grups internament liberals o il·liberals[21]. Moller Okin va una passa més enllà i, tot i debatre l'adequació i pertinència d'aquestes demandes, d'inici les qualifica els drets especials com unes demandes "fictícies"[22]. Resulten de gran rellevància les seves crítiques en aquest punt, en tant que ja introdueixen una concepció inherent a la percepció i valoració de l'autora en relació a l'agència de les dones membres de comunitats culturals i religioses minoritàries, quan argumenta que "*quan es fan*

[19] "Of course, i is much easier to make arguments for collective rights if one starts with communitarian rather than liberal premises. But there are many problems with comunitarianism (...)" (Okin, 1997:663).

[20] "Being based on te well-being and interests of individuals, they liberal arguments for group rights] seem also less likely to come into conflict with feminist claims that individual women as well as individual men be accorded equal concern and respect" (Okin, 1997:663).

[21] En aquest punt, resulta pertinent introduir les tres classificacions introduïdes per Song (2014) en tant que enfoc comunitari (Taylor), enfoc liberal (Kymlicka) i enfocaments postcolonials (Pharek).
Per altra banda, Okin ressalta que sí que dona suport a les demandes multiculturals entorn a l'educació, essent una demanda que no s'inscriu en el multiculturalisme que cerca la garantia dels drets especials per grups amb cultures diferents a la majoritària -occidental i liberal. Així, la distinció entre els dos significats de multiculturalisme que precisa Okin consisteix en diferenciar el multiculturalisme en tant que política del reconeixement ("the politics of recognition") i de la política de la identitat ("identity politics") no essent aquesta darrere la seva preocupació; del multiculturlaisme en tant que context social, econòmic i polític més ampli, tot i que dins de l'estat nació. En aquest punt, ressalta els arguments entorn els grups amb cultures diferents que els seus membres a nivell individual no estan suficientment protegits i, conseqüentment, necessiten drets especials a fi de protegir les seves cultures diferents - "formes de vida" en tals entorns. Especifica que les persones que han estat discriminades per motius de sexe o orientació sexual, tot i que busquen reconeixement, normalment no cerquen els drets de grups culturals. Per contra, de les demandes de drets especials ressalta els drets de representació política, drets de subsidis públics per activitats culturals o educació, i els drets d'estar exempts de certes lleis d'aplicació general. (Okin, 1988:661-662)

[22] "grow out of something more ral than [the other groups] and they struggle against, not in behalf of, fictions" (George Kateb, "Notes on Pluralism," *Social Research* ("Special Issue on Liberalism") 61 (1994):511-37, p.512, citat per Okin (1998:662)

arguments liberals a favor dels drets de grup han de tenir especial cura en considerar les desigualtats dins dels grups"[23] (Moller Okin 1997, 1998:683-684).

Conseqüentment, les primeres crítiques estan dirigides a **Margalit i Halbertal (*Liberalism and the Right to Culture,* 1994) com a representants de la defensa de drets especials per minories internament il·liberals**. En concret, Margalit i Halbertal (1994) conceben la cultura com a configurant de la "***identitat de la personalitat***", en tant que aquesta aporta coneixements, capacitats i aprenentatges que, en última instància, habiliten el desenvolupament de la personalitat dels individus. Conseqüentment, aquestes cultures minoritàries, independentment que siguin il·liberals o no, s'han de preservar – garantint-ne els drets especials-a fi de possibilitar "l'interès primordial" que té qualsevol membre de desenvolupar la seva identitat personal. En altres paraules, una coherència i integritat entre la cultura i la personalitat de l'individu a base de "*preservar la seva forma de vida i els trets que son components centrals d'identitat per a ells i els altres membres del seu grup cultural*"[24] (Margalit i Halbertal, 1994:505, 502, citat per Moller Okin, 1998:672). Tanmateix, Moller Okin considera inadmissible aquest posicionament, atès que no concep les desigualtats ni la subordinació de la dona, ni el motiu pel qual pot ser millor que desenvolupin la personalitat en una cultura profundament patriarcal. Per exemple, Moller Moller Okin introdueix la situació de les dones i nenes en la cultura ultra-ortodoxa jueva d'Israel, a fi de mostrar que la falta d'alternativa a rebre una educació secular, així com la domesticitat i la discriminació sexual des del l'aparença i la vestimenta ("no només estan obligades a vestir-se **modestament**[25] des de la infantesa, sinó també a tallar-se el cabell i cobrir-se des de la pubertat), per mostrar la repressió constant d'aquestes dones i el rol i estatus de control i opressió que viuen en aquesta cultura (Moller Okin, 1998: 670-674).

En segon lloc, fa referència a **Chandran Kukathas (*Are There Any Cultural Rights?,* 1992) considerant-la en una posició intermèdia** entre les argumentacions liberals i la defensa dels drets especials per grups culturals. Tot i que Kukathas admet que no s'ha de concedir proteccions, subsidis i privilegis a cultures internament il·liberals, la controvèrsia sorgeix en la concepció d'autonomia i elecció individual. És a dir, tot i que defensa la cultura com un bé per a l'individu, no postula per la necessitat de concebre l'autonomia i l'elecció com a requisits centrals d'aquelles comunitats en que aquests valors morals no hi prevalen. Per contra, afirma que aquests grups tenen el dret de ser *get alone* dins una societat liberal, alhora que emfatitza que la qüestió és atendre al grau de consentiment dels membres entès com a "*si les persones*

[23] "The conclusions reached here suggest that when liberal arguments are being made for the rights of groups, special care must be taken to look at intragroup inequalities." (Okin, 1998:683-684)

[24] "By a person's "personality identity," they mean "preserving his way of life and the traits that are central identity components for him and the oher members of his cultural group." (Margalit i Halbertal, 1994:505, *citat a Okin 1998:672)*

[25] És rellevant tenir present la "modèstia" i la seva aproximació tant valorativa com analítica, en tant que es percebrà, en l'apartat d'agència, concretament a partir de Mahmood (2019), una aproximació a l'agència ètica i política de dones egipcianes participants en el moviment de la mesquita, que es diferenciarà radicalment del posicionament d'Okin.

que participen en ella estan disposades a acceptar-ho[26]" (Kukathas 1992:123, citat per Moller Okin, 1998:674). Així, la concepció liberal de drets especials de Kukhatas queda il·lustrada en el posicionament que pren davant el fenomen dels matrimonis forçats, atès que considera que la protecció i intervenció estatal només és justificable si la dona o jove, a nivell individual, sol·licita protecció o mostra resistència cap a aquesta "pràctica" cultural. No obstant això, Moller Okin considera inadmissible la concepció d'autonomia individual i elecció de Kukathas, en tant que, per un costat, produeix diferències entre els drets de garanties a unes majories -occidentals i liberals- i la situació d'opressió de les dones en les minories i, per altra banda, no té en compte les estructures de poder dins les comunitats minoritàries, especialment, les de l'àmbit familiar (Moller Okin, 1998: 675-676).

Finalment, la crítica més aprofundida que articula Moller Okin (1997, 1998, 1999) està dirigida a Will Kymlicka (*Liberalism, Community and Culture,* 1989*; Multicultural Citizenship,* 1995), filòsof multicultural liberal que encunya el mateix concepte de drets especials per a minories culturals. En concret, el seu posicionament es basa en la **defensa de les garanties de drets especials per aquelles minories culturals internament liberals.** És a dir, que es garanteixi la no repressió ni coacció dels membres a nivell individual esdevé un requisit per a la seva concessió de drets especials a grups culturals.

Encara que Moller Okin reconeix compartir preocupacions amb Kymlicka, com pot ser la cerca de reconeixement de les diferències en el context de les normes que son universals en teoria, , l'autora defensa un multiculturalisme feminista més igualitari que atengui les qüestions de gènere, les desigualtats intergrupals i que garanteixi, efectivament, el tractament a totes les persones com iguals morals (Cohen et al., 1999:131).

A fi de comprendre millor la diferència subjacent a aquestes preocupacions convé atendre les crítiques d'Moller Okin a Kymlicka. Una primera crítica es dirigeix al mateix concepte de cultura, específicament, l'èmfasi de l'autor en preservar la "***cultura social***" en tant que conjunt de significats compartits, estructurats en a mateixa cultura, i que, essencialment, permeten el desenvolupament de la vida de l'individu des de la supervivència, fins al mateix floriment de la vida (Moller Okin, 1998:677-678). En aquest punt, Moller Okin crítica la **visió monolítica de cultura (Moller Okin, 1997)**.

A partir de la tensió entre el feminisme i el multiculturalisme, Moller Okin critica a Kymlicka la **no consideració de les estructures de poder existents en l'àmbit familiar i domèstic,** les quals es manifesten en pràctiques opressives i de control sobre la dona i les nenes, i que acostumen a restar ocultes. Per tant, la **no atenció als rols de gènere que son implícits en la socialització dels membres pertanyents a qualsevol cultura i, específicament, a la transmissió, conservació i pràctica que es produeix – i reprodueix- en l'esfera vital,**

[26] "Kukhatas does not think it necessary to human flourishing that persons be capableof autonomy or choice. He asks, "Why make "meaningful individual choice" the basis for supporting cultural membership- particularly when this value is not recognized as such by the culture in question? Instead, his version of liberalism is content to assess the legitimacy of a culture or way of life by asking "whether the individuals taking part in it are prepared to acquiesce in it" (Kukathas 1992:123, citat per Okin 1998:674).

sexual i reproductiva de la llar, porta a Kymlicka a no tenir en compte el lloc que l'individu ocupa en aquesta cultura, ni la capacitat de qüestionar aquests rols que ens son inculcats o imposats. Per tant, a no tenir en compte el criteri – no factible- de la "no discriminació sexual" (Moller Okin, 1998:679). Conseqüentment, Moller Okin considera que no és plausible establir com a requisit de garantia de drets grupals la condició que aquestes siguin internament liberals, perquè la cultura no és neutra en clau de gènere. De fet, produeix i reprodueix desigualtats, controla la sexualitat – com el dret personal- i, alhora, l'autora conclou que totes les cultures son opressives per la dona. En aquest cas, ho exemplifica amb tres pràctiques de comunitats immigrants dels Estats Units, concretament, els **"matrimonis arranjats"**, els **"matrimonis per captura"** i la **"clitoridectomia"** (Moller Okin, 1998: 680-683). Més enllà del control sobre la dona, l'autora també problematitzael dret de sortida (Moller Okin, 1998:683-684, 2002).

Finalment, a fi de mostrar la connexió entre el gènere i la diversitat cultural, fa referència a Laurie Olsen i a la seva investigació *"Made in America: Immigrant Students in Our Public Schools"* (1997), per tal de posar de relleu la necessitat imperiosa d'optar a alternatives reals a la comunitat d'origen - i pràctiques- que pertany la persona, com per exemple la negociació en el tipus d'educació que es desenvolupa –secular o religiosa. A més, aquesta investigació aporta diferències substancials entre les expectatives i sentiments de possibilitat d'elecció entre dues cultures en un entorn **bicultural**, en tant que els nois exposaven una major capacitat d'elecció -i sentiment d'aquest- entre les dues cultures, a diferència de les noies que sentien haver de navegar entre elles. Conseqüentment, l'autora afirma que "*s'espera que les noies, encara que visquin enmig d'una cultura majoritària diferent, mantinguin i reprodueixin en els seus matrimonis i en els seus fills la identitat cultural original*"[27] (Moller Okin, 1998:681). En altres paraules, "*Els immigrants en aquest estudi van sentir el major retrocés a la cultura domèstica respecte a la identitat de gènere, més que amb qualsevol altre aspecte de trobar la seva base en una nova terra*"[28] (Olsen, 1997:148, citat per Moller Okin, 1998:682). Conseqüentment, es problematitza el dret de sortida efectiu, així com la necessitat d'atendre la situació intergrupal - i sociocomunitària i familiar- alhora que es postula a partir d'una representació política efectiva de les dones -especialment, de les noies joves- en les demandes de drets grupals (Moller Okin, 1998, 2002).

CONCEPTUALITZACIÓ D'AGÈNCIA DE MOLLER OKIN CONCEBUDA ENTORN A LES CONSIDERACIONS DEL DRET DE SORTIDA EFECTIU.

[27] "Olsen found that while they young immigrant men tended to feel that they could choose between the tw cultures of their bicultural settinf, the young women felt they had to navigate between them, at considerable expense to themselves" (Okin, 1998:682)

[28] "The immigrants in this study felt the greatest pulls back to the home culture with regards to gender identity, more than they did with any other aspects of finding their footing in a new land" (Olsen, 1997:124, citat per Okin 1998:682).

En correspondència a les aportacions d'Olsen *(citada en Moller Okin, 1998:681-683; 2002:220-221),* convé prestar especial atenció a la concepció entorn de l'agència de la dona pertanyents a minories culturals, la qual queda extensament plantejada a partir del qüestionament del dret de sortida efectiu a "*Mistresses of Their Own Destinity": Group Rights, Gender and Realistic Rights of Exit*" (Moller Okin, 2002).

Per un costat, Moller Okin problematitza la factibilitat i pertinència que un estat liberal i democràtic garanteixi les demandes de drets de grup especials per les minories culturals i religioses, atès que partint de les seves tesis exposades –el procés de socialització i el rol de submissió que generalment ocupa la dona en l'àmbit privat i familiar, així com el control de la família en el matrimoni i la dificultat d'exercir el divorci, i la rellevància de l'educació com a alternativa i expansió d'oportunitats i possibilitats- qüestiona el dret de sortida efectiu com una opció que contemplen les dones dins les cultures minoritàries. Així, en referència a Olsen, es posiciona d'acord a que **si una elecció no és vista com a possible, no hi ha elecció real.**

En aquesta línia, introdueix les aportacions [29] Shachar, amb qui comparteix les preocupacions pels drets de grup, l'oposició al dret de sortida com a solució a la resposta davant del tractament que reben certs membres dins del seu grup cultural, així com la necessitat de donar veu a les dones. Encara que Moller Okin considera errònia la concepció de *ciutadania re-universalitzada* ("re-universalized citizenship") que "*exigeix que les dones elegeixin les penes entre els seus drets com a ciutadanes i les seves identitats de grup*" (Shachar, 2000:86 n.48, citat per Moller Okin 2002:208), ambdues comparteixen la situació preocupant en què es troben membres de grups en risc als que "*se'ls està demanant que assumeixin una part desproporcionada dels costos del multiculturalisme*" (Shachar, 2000:65, citat per Moller Okin 2002:208). Conseqüentment, es problematitza el dret de sortida en relació al consentiment, atès que "*la doctrina inquietant del consentiment implícit suposa que aquells que no han utilitzat l'opció de sortida han acceptat implícitament la seva pròpia subordinació"* (Shachar, 2000:79-80 n.48, citat per Moller Okin 2002:208-209).

Per altra banda, Moller Okin argumenta que el dret de sortida s'utilitza per legitimar el tractament il·liberal que es produeix entre els membres del grup, a més que la discriminació de gènere rep una consideració insuficient arribant a ésser percebuda com una "*no discriminació real o almenys absolta d'escrutini que es dona en altres tipus de discriminació*" (Moller Okin, 2002:209). En aquest punt, introdueix tres autors per exemplificar el tractament insuficient de la discriminació de gènere en comparació a altres discriminacions, en les anàlisis de les pràctiques culturals i religioses pels grups minoritaris en societats liberals i occidentals.

En primer lloc, introdueix a Josep Raz (*Multiculturalism: Liberal Perspective,* 1994*)*, defensor del multiculturalisme – el valor del pluralisme- atenent els drets individuals. En concret, Moller Okin probelmatitza la probabilitat de repressió i el dret de sortida de l'individu

[29] (Group Identity and Women's Rights in Family Law: The Perils of Multicultural Accomodation 1998, The Paradox of Multicultural Vulnerability: Identity Groups, the State and Individual Rights 1999; On Citizenship and Multicultural Vulnerability, 2000).

a partir de les consideracions de Raz pel que fa a l'opressió objectiva i subjectiva, i com aquesta pot canviar segons el context i l'escenari en el qual es troben immersos els membres ***no només "conduir a un canvi en el significat d'algunes pràctiques" sinó també "fer-les opressives*" (Moller Okin 2002:210)**. És a dir, l'èxit de la socialització, així com la percepció subjectiva d'opressió, pel que fa específicament a la dona i a la jove, queda articulada en les condicions objectives i subjectives en correspondència a les normes – generals o de les minories. Dit d'una altra manera, "***No hi ha res dolent en aquestes cultures sensibles al gènere, sempre i quan tinguin èxit en a la socialització dels joves a una acceptació voluntària de les seves formes (...) si es trasplanta a un context cultural diferent en el que la "determinació d'oportunitats de gènere" és una estranyesa, "el grup trasplantat és un opressiu"*** **(Raz 1994:186, citat per Moller Okin 2002:210).** Tanmateix, Moller Okin critica la plasticitat humana que Raz adjudica en el cas del gènere i no en altres casos. Per exemple, si la cultura és esclavista, racista i homòfoba, *per se,* objectivament es considera opressiva, a diferència de si la discriminació recau sobre la dona que dependrà del context social i l'èxit en la socialització. Conseqüentment, Moller Okin planteja la incongruència dient que "*si abans no eren pràctiques opressives, com pot el pas a un nou context cultural fer-les opressives?"* (Moller Okin, 2002:211).

Una segona crítica està dirigida a William Galston (*Two Concepts of Liberalism,* 1995), per la creença que és menys ofensiu per una religió imposar els seus punts de vista sobre els rols sexuals que els punts de vista sobre les relacions racials en els seus membres dissidents. A més, específicament pel que fa al tractament sobre els drets de grup, es problematitza l'autonomia i la valoració de l'elecció, en tant que Galston afirma que "*el liberalisme tracta de la protecció de la diversitat, no la valorització de l'elecció*" a més que "*moltes cultures o grups no valoren molt l'elecció i no impulsen els seus individus a exercir-la*" i, atès que la pertinença a un grup pot estar entre *"els fonts més profundes de ... identitat*", el poder estatal darrere la promoció de l'autonomia individual pot "*debilitar o soscavar a tals grups*" (Glaston 1995:521-522, *citat en Moller Okin 2002:224-225*). Conclou, concretament pel que fa als drets de grup, que "*en circumstàncies d'autèntic pluralisme, la llibertat individual està adequadament protegida per drets de sortida segurs, junt a l'existència d'una societat més àmplia a les persones que desitgin abandonar els seus grups d'origen*" (58). Tanmateix, Moller Okin considera que la defensa dels grups il·liberals que no valoren l'autonomia, son incomptables amb qualsevol tipus de dret de sortida realista o significatiu, especialment per a les dones – problematitzant l'entrada, i la mateixa sortida. Conseqüentment, com Galston reconeix, la protecció d'un dret de sortida significatiu *"ens porta de tornada a certa distància cap a les polítiques més típicament associades amb les preocupacions d'autonomia*" (Moller Okin 2002:226).

Finalment, Moller Okin conclou que la sortida forçada limita liberalitzar el grup des de l'interior i, alhora, influir-hi en tant que "*fins i tot la simple disponibilitat de sortida per tals dissidents pràctics, tanmateix, és insuficient per (...) l'elecció entre exercir una part justa*

d'influència dins del seu grup cultural i sortir d'ell si troben alguna de les seves creences pràctiques indegudament restrictives" (Moller Okin 2002:226).

Finalment, la tercera crítica està dirigida a Chandran Kukathas (1992, 1997) a qui, tot i no ser un defensor dels drets positius, Okin qualifica com el defensor més extrem de la tolerància en tant que no interferència de la societat en general a les pràctiques internes - fins i tot les extremadament coercitives- dels grups dins contextos liberals.

Pel que fa el dret de sortida, Moller Okin problematitza la dissidència que fonamenta les articulacions de Kukhatas, el qual afirma que "*els grups culturals que persisteixen en violar tals normes desapareixerien a mesura que els seus membres dissidents exercien les seves reclamacions executables contra la comunitat*" (Moller Okin, 2002:213). A més, qualifica d'argumentació paradoxal la seva defensa dels drets dels grups religiosos i culturals a "estar sols" en tant que, alhora, afirma que els membres de tals grups tenen "*el dret inalienable a deixar –a renunciar a la pertinència – a la comunitat*" (Moller Okin, 2002:227). En aquesta línia, Kukathas reconeix que l'opció de sortida és "insuficient per assegurar qualsevol tipus de llibertat de l'opressió, ja que son precisament els membres més vulnerables de tals comunitats els que trobarien la sortida més difícil i costosa" (Moller Okin, 2002:227).

Tanmateix, l'argumentació subjacent a Kukhatas és que si les persones o subgrups que semblen estar essent tractats injustament pel seu grup no la deixen, això mitiga la injustícia: "*Si un individu continua vivint en una comunitat i d'acord a formes que (a judici de la societat en general) el tracten injustament, tot i que és lliure d'anar-se'n, aleshores la nostra preocupació per la injustícia disminueix*" (Moller Okin 2002:228).

Conseqüentment, Moller Okin critica que tot i que Kukhatas és conscient que la llibertat substancial per sortir depèn en part de tenir un lloc on anar, ignora en gran mesura un altre requisit molt important: que un ha de tenir la capacitat per arribar allà. En relació a les pràctiques que han d'ésser permeses per una societat tolerant, esdevé complicat veure com podrien sortir. A més, no elabora quines capacitats han de tenir els individus per tenir un dret de sortida "substancial", i aquests estarien en serio conflicte amb moltes de les pràctiques grupals que ell creu que s'han de permetre.

Per acabar, la posició que pren Moller Okin en correspondència al dret de sortida real, queda exemplificada a partir de les pràctiques culturals que considera que poden afectar radicalment la capacitat d'una dona a abandonar la seva cultura d'origen: el matrimoni precoç o involuntari i els drets restringits a la sortida del matrimoni (Moller Okin 2002:218).

En la descripció dels matrimonis precoços i arreglats, recolzant-se amb les aportacions de Uma Narayan a *Conesting Cultures* (1997), emfatitza els interessos subjacents a les pràctiques anteriorment esmentades, afirmant que "*els matrimonis arreglats i precoços s'anticipen a les opcions de les dones joves sobre el tipus de vida que podrien voler portar, incloent-hi l'opció de sortir del seu grup cultural*" (Moller Okin, 2002:219). L'autora també inclou la dificultat del divorci, així com l'obtenció de la custodia dels fills, com a factors que restringeixen les opcions

de sortir d'una relació infeliç o abusiva, i canviar el curs d'una vida o la seva pertinença cultural (Moller Okin, 2002:219).

Moller Okin problematitza la socialització i les expectatives que produeix, les quals considera que soscaven l'autoestima que, en última instància, és una qualitat necessària per tal que les persones planifiquin les seves pròpies vides i planegin una elecció en tant que mode de vida diferent al que han tingut quan han nascut. Fent una comparació i correlació de com afecta l'autoestima en països liberals (cultura nord-americana), destaca els trastorns alimentaris en major presència a les noies, i alhora, com en societats amb una desigualtat més extrema, l'autoestima és rebaixada en **la modèstia i humilitat. Tal com sosté** Martha Nussbaum, en relació a dones del sud d'Àsia, sense un context cultural que permeti desenvolupar un sentit saludable de si mateix, és difícil imaginar que una dona sigui fins i tot capaç de concebre la sortida com una opció (Nussbum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach,* 2000:268, citat per Moller Okin, 2002:220), així com afrontar el desequilibri de poder a partir de l'educació i obtenir habilitats per a l'ocupació, (en referència a Olsen :44, citat per Okin 2002:221).

En síntesi, i en correspondència a Albert Hirschman (1970), convé diferenciar els drets de sortida formals, dels substantius. És a dir, tenir l'oportunitat significativa i substantiva a sortir és probable que augmenti la capacitat d'un mateix per exercir influència sobre la direcció general i les decisions específiques preses pel grup al qual es pertany, en tant que oberta o implícitament, és més plausible l'amenaça que suposa el fet d'anar-se'n. Per contra, tenir el dret formal de sortida, sense capacitat real per exercir-lo, restringeix la capacitat d'influència. Així doncs, qüestionar el dret de sortida real porta a "*deixar que la tolerància per la diversitat es "torni boja*" (Moller Okin, 2002:230).

Aquestes darreres aportacions entorn de la pertinència de considerar el dret de sortida com a garantia a formar part d'unes cultures en el si de les quals existeixen fortes pressions i repressions sobre la dona, porta a plantejar-nos tant el divorci com la ruptura sociocomunitària com una opció real. A més, introdueix un debat entorn de l'agència, concebuda des de l'autonomia de la dona; i a formular-nos la pregunta conceptual de ***com ens hi podem aproximar?***

2.1.2. EMERGÈNCIA DE LA DISCUSSIÓ ENTORN DE LES TESIS DE MOLLER OKIN I RESPOSTES DE L'AUTORA

A continuació, s'introdueix les respostes de Moller Okin que es troben en l'obra *"Is Multiculturalism bad for women"* (Cohen et al. 1999), a fi d'emfatitzar i aclarir el seu posicionament a través de reubicar-se i posicionar-se entorn de les crítiques rebudes (1997,

1998).[30] En concret, l'autora desenvolupa un diàleg entre recolzaments i oposicions on la concepció de justícia, la intolerància a l'altre, i la posició de Kymlicka, esdevenen qüestions centrals.

D'entrada, es reafirma en la necessitat d'atendre als processos de socialització i l'estatus que ocupa la dona en la comunitat minoritària que pertany prèviament a garantir les demandes de drets especials per part dels estats liberals a aquests col·lectius. Això no obstant, explicita que no està argumentant en contra de la llibertat de creences religioses ni s'oposa a totes les formes de multiculturlaisme[31], i tampoc sosté que el feminisme exigeixi que ens desfem de "cultures estranyes" o que ens dediquem a "extingir cultures" -referint-se a Bonnie Honig- (*Cohen et al.* 1999:117). En altres paraules, Moller Okin defensa que hi hagi unes condicions prèvies abans de concedir als grups drets especials a fi de garantir la continuïtat de les seves cultures i ho emfatitza així: *"hi ha una diferència entre instar a la cautela sobre l'extensió dels drets de grup i recomanar l'extinció activa la condemna total de les cultures[32]"* (Cohen et al*.,* 1999:117). A més a més, reconeix el potencial de la majoria de cultures per canviar i sobreviure -referint-se a Joseph Raz, Yael Tamir i Saskia Sassen-.

En relació a les crítiques que rep per l'èmfasi que dona a les dones i a les desigualtats de gènere, (i alhora qüestionada perquè es distancia del tractament dels drets humans, la justícia socioeconòmica i les demandes d'altres grups específics), Moller Okin respon a Abdullahi An-na'im, que la interpel·la dient que ella està *"disposada a acceptar el grau d'igualtat de gènere definit per la cultura majoritària".* Al respecte, Moller Okin argumenta que no considera que la igualtat de gènere en les societats liberals s'hagi assolit, sinó que amb els drets de grup *"les societats liberals no poden esperar raonablement que les cultures minoritàries superin qualsevol nivell d'igualtat de gènere entre els sexes que la cultura majoritària hagi assolit"* (Cohen et al., 1999:119).

A més, reconeix la importància de les desigualtats econòmiques, així com la consideració necessària dels drets humans socials, econòmics, polítics i civils (responent a Raz i An-na'im). Per exemple, a partir de la necessitat d'estendre els seus arguments a altres subgrups (referint-se a Janet Halley, Katha Pollitt, Raz i Tamir), en tant que "*de cap manera he esgotat el tema de l'opressió dins dels grups que l'acostumen a justificar en nom de la preservació*

[30] En tant que el propòsit és realitzar una primera aproximació a les crítiques que emergeixen i ubica la controvèrsia de la seva pregunta en el debat feminista, els comentaris que s'aporten es limiten en el capítol de "respostes", fent referència als capítols i autors/es que participen en l'elaboració conjunta de l'obra. Per tant, l'objectiu és aclarir el posicionament d'Okin a partir de les consideracions dels altres autors/es, no s'ha fet una lectura de tota l'obra ("Is the multiculturalism bad for women, 1999). Tanmateix, com a resposta a les crítiques a Okin, convé considerar les objeccions recollides a Handzlik, I., & Sorokowski, L. (2014). Is multiculturalism bad for women, still? Persisting dilemmas in cultural and religious accommodation in Europe.
Veure *"Is multiculturalism bad for women, still? Persisting dilemmas in cultural and religious accommodation in Europe (Taramundi Morondo, Dolores....)* a fi d'aprofundir en la contestació de les crítiques a Okin realitzades per les teòriques feministes multiculturals – en aquesta revisió bibliogràfica, es troben a l'apartat 2.2.

[31] Per exemple, el multiculturalisme educatiu, que té com a objectiu una comprensió transversal i no implica drets col·lectius).

[32] There is a difference between urging caution about the extension of group rights and recommending the active extinction or wholesale condemnation of cultures (Cohen et al., 1999:117).

cultural o tolerància religiosa"[33] (Cohen et al. 1999:120). Tanmateix, afirma que no contempla la possibilitat d'incloure l'autodeterminació dels drets de grup com a drets humans, ateses les desigualtats en el tractament dels seus propis membres i l'opressió interna que, en comptes de revertir, fomentarien. Dit d'una altra manera, Moller Okin considera que garantir els drets grupals equival a posar-se al costat dels qui estan al poder, amb pretensió de mostrar-se com a grup homogeni, com a agents unitaris i, per tant, amb unanimitat interna en els seus interessos i motivacions de drets grupals. En aquest punt, articula una crítica contundent a Parekh, quan considera que "*ordena al liberalisme entaular un diàleg de ment oberta amb les doctrines i cultures incloses les que no son liberals, i no s'enfronta a la dificultat que planteja quan els líders proclamats d'un grup cultural no son de ninguna manera representatius de tots o inclús de la majoria dels seus membres"*[34] (Cohen et al*.,* 1999:121).

Per altra banda, una segona línia de crítiques adreçada a Moller Okin es basa en el fet de considerar que promou la intolerància i infravalora – alhora que construeix- "l'altre". Principalment, es fonamenten en la incompatibilitat que argumenta l'autora entre el feminisme i altres religions i cultures, en tant que les considera inherentment patriarcals. En concret, aquesta discussió es focalitza en les respostes que Moller Okin articula a Nussbaum i Azizah al-Haibiri (1999:122-123). Així, davant d'aquesta acusació, Okin es posiciona críticament respecte a les consideracions de Nussbaum entorn del reformisme – judaisme reformista- com a judaisme autèntic, fins i tot arribant-lo a considerar l'ortodox, en relació a totes les manifestacions passades i presents del judaisme relegades a l'estatus de "*pràctiques històriques defectuoses*" (Cohen et al*.,* 1999:122). En aquesta línia, també respon davant la crítica d'Azizah al-Hibri, la qual posa l'èmfasi en què els textos i les lleis son menys favorables a la dona que les originals de l'islam. En aquest sentit Moller Okin destaca les possibilitats "*dels tipus emocionants de reinterpretació de l'islam que els erudits com ella persegueixen"*[35] (*Cohen et al.,* 1999:122). No obstant això, considera impertinent l'intent de presentar la llei islàmica contemporània com a relativament igualitària i de ment oberta, alhora que critica a al-Hibri quan diu que a cada musulmà, independentment que sigui home o dona, se li garanteix la llibertat de consciència, Així, introdueix la poligàmia on els homes son els únics que hi opten, les lleis desiguals en el divorci, les lleis injustes sobre la violació i l'adulteri i la obligatorietat de cobrir-se totalment – per contra, ésser arrestades i colpejades- en determinats països. En aquesta línia, finalment, considera que *"és bo que les feministes pro-religió estiguin buscant i tractant de fomentar les tendències més favorables a la dona dins de les seves pròpies religions. Però així no implica negar o inclús restar importància als fils*

[33] "I have by no means exhausted the subjec of oppression within groups that is often justified in the name of cultural preservation or religious toleration" (Cohen et al., 1999:120).

[34] "When Parekh enjoins liberalism to "engage in an open-minded dialogue with other doctrines and cultures," including illiberal ones, he does not confront the difficulty this poses when the self-proclaimed leaders of a cultural group are in no way representative of all or even most of its members" (Cohen et al., 1999:121).

[35] "This leads to the possibility of the exciting types of reinterpretation of Islam that scholars such as she and An-Naim pursue." (*Cohen et al.,* 1999:122)

patriarcals dominants que han prevalgut durant tant de temps dins d'ells"[36] (*Cohen et al*., 1999:123).

En relació a la construcció de "l'altre", fonamentada en aquesta consideració profundament patriarcal de les religions i cultures, especialment, minoritàries i il·liberals, convé destacar que Moller Okin no admet que se la catalogui d'essencialista i de contribuir a la construcció de l'altre. De fet, reverteix la crítica dient que son Nussbaum i al-Hibri les que no atenen les realitats d'aquestes dones i les acaben silenciant[37].

Finalment, una qüestió que se'ns vincularà també amb l'agència i el dret de sortida real i, específicament, en relació a la discriminació sexual i la llibertat religiosa en els estats liberals, queda recollida en la contestació de Moller Okin a Nussbaum i Sunsteint ,en relació a l'educació religiosa, l'adoctrinament i les opcions de vida alternatives i a la concepció d'autonomia sobre la qual es sustenta (Cohen et al., 1999:129-130). En concret, Moller Okin s'autoubica en una posició intermèdia entre un liberal polític i un liberal integral (autonomia liberal), la qual cosa la porta a afirmar que un grau de no autonomia pot ésser acceptat per a persones adultes que son conscients d'opcions alternatives a les pràctiques que estan desenvolupant, però que no pot ésser acceptat quan la persona es troba empesa pels pares o grup a través de l'adoctrinament - incloent la socialització sexista- i la falta d'alternatives[38] (Cohen *et al.,* 1999:129-130).

En aquesta darrera qüestió s'inscriu també la crítica que rep Moller Okin quan interpreta que les dones de minories culturals i religioses actuen sota efectes de "falsa consciència", així com que son "enganyades". No obstant això, l'autora ho reconsidera introduint el concepte de **"preferències adaptatives**" i la necessitat d'escoltar i donar veu als membres dels grups culturals- especialment, a les dones joves, on destaca com a exemple els feminismes indígenes .Per tant, l'autora contextualitza les pràctiques crucials vinculades en "ser una dona" en una cultura i religió concreta (*Cohen et al.,* 1999:126).

---

[36] "Of course it is good that pro-religion feminists are seeking out and trying to foster the most woman-friendly strands within their own religions. But to do this does not entail denying or even downplaying the dominant patriarchal strands that have so long prevailed within them." (*Cohen et al*., 1999:123)

[37] Convé ressaltar l'argumentació aprofundida d'Okin en relació a la construcció de l'altre, en tant que és un punt central de les crítiques que rebrà l'autora al llarg del debat: "Reading Nussbaum's and al-Hibri's criticisms of me for not paying suffiient attention to the ways in which judaism and Islam are compatible with feminism, I cannot but wonder whose argument it really is that, as al-Hibri puts it, renders the "inessential Other... remarkably indistinguishable and voiceless," drowing her out by the dominant "I"? I think of a Malaysian Muslim woman I met at a recent international conference who responded to my question about feminists in the West who defend polygamy by saying, amazed and heatedly: "*No woman likes poligay"" (....) Am I the silencer of such voices, in taking into account that hundreds of millions of women are rendered voiceless or virtually so by the male-dominated religions with which they live? Or are the silencers those feminists who downplay the patriarchy of many variants of their religions, but who enjoy every moment of their own lives freedoms that are unthinkable to those "Others" whose voices they think I am drowing out?* (Cohen et al., 1999:122-123).

[38] "I believe that a certain degree of nonautonomy should be available as an option to a mature adult with extensive knowledge of other options, but not thrust on a person by his or her parents or group, throgugh indoctrination - includding sexist socialization - and lack of exposure to alternatives." (Cohen et al. 1999:129-130)

2.2. DESENVOLUPAMENT DEL DILEMA: CRÍTIQUES I APROXIMACIONS FEMINISTES A LA DISCUSSIÓ INICIADA PER MOLLER OKIN. POSICIONAMENT ENTORN DE L'AGÈNCIA DE LA DONA

A continuació, s'introdueix una anàlisi de la literatura acadèmica feminista que crítica i argumenta entorn el dilema plantejat per Moller Okin "*Is multiculturalsim bad for women?" (1997, 1999)* . En primer lloc, s'emmarcarà l'autora dins la corrent feminista liberal, a partir d'una ubicació general d'aquest posicionament respecte a altres teòriques feministes. En segon lloc, es ressaltaran les aproximacions feministes a la concepció d'agència de les dones membres de les comunitats minoritàries culturals, posant de relleu les conceptualitzacions i eines analítiques que emergeixen per donar una contestació alternativa als plantejaments de Moller Okin, alhora que es ressaltarà les seva influència a l'hora d'interpretar i abordar determinades pràctiques culturals.

2.2.1. INTRODUINT LA INTERSECCIONALITAT EN LA COMPRENSIÓ DE L'AGÈNCIA DE LES DONES

Prèviament, convé destacar les aportacions de Fraser en *"Multiculturalidad y equidad entre los géneros: un nuevo examen de los debates entorno a la "diferencia" en EEUU"* (1995). L'autora permet ubicar-nos en les corrents feministes i en el tractament i evolució que experimenta la qüestió del gènere, específicament, entre les defenses de la diferència i la igualtat de la dona, i alhora el tractament de la diversitat cultural junt a la necessitat d'un enfocament de la interseccionalitat[39].

Així doncs, des del feminisme de la primera onada, quedant representat pel feminisme de la igualtat (feminisme liberal, socialista i radical) fins a finals dels anys 60, la defensa es focalitza en denunciar els rols de gènere com a factor estructurant de les diferències entre home i dona, portant a una reproducció del sexisme i, per tant, cerca l'erradicació de les diferències. Per altre banda, els anys 70, amb el sorgiment del feminisme de la diferència – o, feminisme "cultural"- es porta la reivindicació en el reconeixement de la diferència i la necessitat de revaloritzar la feminitat, oposant-se a l'androcentrisme i a l'assimilacionisme que encarnaven les demandes d'igualtat de gènere (Fraser, 1995: 37-41). Tanmateix, ambdós enfocs resulten insuficients, i queda articulat a partir dels anys 90 quan el debat passa de centrar-se de la "diferència de gènere" a "les diferències entre les dones". En concret, aquest

[39] Per veure l'evolució de l'emergència i discussió existent, així com l'aplicabilitat de l'enfocament interseccional: Contreras, P. (2017) *"Experiencias migratorias de mujeres latinoamericanas en Barcelona. Un anàlisis interseccional y decolonial.)*.

desplaçament atén a que "no era un feminisme de 'totes' les dones" (Fraser, 1995:42) i sorgeix des de les lesbianes i el feminisme de color, les quals introdueixen l'estratificació social en tant que eixos de subordinació i jerarquització que interaccionen amb el gènere. Així, atendre els eixos de classe, gènere, ètnia/raça, nacionalitat i sexualitat esdevé fonamental en l'anàlisi dels diferents tipus de subordinació de la dona[40]. Aquesta interseccionalitat, en relació a la sexualitat, es pot percebre en Samad (2010), quan introdueix els matrimonis forçats relacionats amb la masculinitat, així com els xocs culturals com a justificacions en la valoració de situacions conflictives entorn de pràctiques culturals i religioses que exposa Volpp (2000, 2001).

Per altra banda, convé ressaltar l'aproximació que aporta en relació al multiculturalisme, (específicament, al tractament de la diversitat cultural) en estats liberals: "*dicotomitzat entre antiessencialisme i deconstructivisme i multiculturalisme pluralista, ambdós resulten en definicions unilaterals que s'autoreflexen"* (Fraser, 1995:53). En aquesta línia, introdueix la interseccionalitat que emergeix entre el multiculturalisme pluralista – com a mode de tractar al diferència unilateralment positiu, sense investigar la relació amb la desigualtat- i les teories feministes. L'autora afirma que "*mentre que el feminisme de la diferència feia de l'androcentrisme cultural la principal injustícia i de la revalorització de la feminitat el gran remei, el multiculturalisme pluralista recorre a la injustícia més general de l'imperialisme cultural i al remei més general de la revalorització de totes les identitats desacreditades*" (Fraser, 1995:51). Finalment, posant de relleu la importància de la interseccionalitat a l'hora d'abordar les desigualtats materials, fa referència al concepte de "risc múltiple" de Debora King, per donar crèdit a les múltiples formes de subordinació que enfronten les lesbianes, les dones de color i/o pobres de classe treballadora.

En conjunt, l'autora permet aproximar-nos a les limitacions referents a la concepció de l'agència de la dona, atès que tant la visió antiessencialista i deconstructivista com la visió del multiculturalisme pluralista limiten una identitat compartida del subjecte col·lectiu de la dona[41]. En aquesta línia, la interseccionalitat permet introduir una revisió crítica dels límits i abastos del multicultrualisme liberal (Garcia i Villaviciencio, 2016); alhora que esdevé fonamental per a l'anàlisi de l'agència, la qual es vincula amb la vulnerabilitat i resistència de dones immigrants en societats d'acollida[42] (Willers, 2016; Pollack, 2000; Nadler i Shnabel, 2015, *citat en Conteras i Alcaide, 2021*). A més, Bilic (2018) introdueix l'agència relacional[43] des d'un plantejament que no advoca per una posició relativista, alhora que retorna a la

[40] Atès que el feminisme de la diferència estructura idealitzacions dels estereotips culturals específics de la identitat femenina blanca, i el feminisme dela igualtat estructura una universalització de la subordinació específica de la dona, ambdós enfocs oculten les jerarquies de raça/ètnia, sexualitat, gènere, classe i nacionalitat.

[41] Tal i com es percebrà en l'apartat 2.2, Lépinard enfoca les crítiques a les aportacions feministes en les concepcions d'agència de la dona des de la mateixa possibilitat a construir un "subjecte col·lectiu de la dona".

[42] *Mujeres inmigrantes latinoamericanas: procesos de agencia en contextos de vulnerabilidad* (Paola Contreras, Vanessa Alcaide, 2021)

[43] L'agència relacional també s'introdueix per Lépinard (2011), però com a "autonomia relacional" la qual criticarà.

problemàtica del tractament de la diferència cultural on els problemes que enfronten les dones de la cultura minoritària s'han d'abordar des d'una comprensió relacional dels drets i les necessitats de les dones, a partir de juxtaposar les qüestions socials, polítiques i econòmiques amb les de gènere (Bilic, 2018:10).

Conseqüentment, la interseccionalitat permet qüestionar els usos dels discursos culturals en la no consideració dels factors estructurals i condicions materials (Martínez, 2011; McKerl 2007). Al respecte, Martínez afirma que "*l'existència de problemes en relació a estratègies d'inclusió d'immigrants deriva en primer lloc de processos estructurals de normalització, racialització i subordinació, abans que de les seves afiliacions culturals i identitàries"* (Martínez, 2011:42). Considera que, un dels efectes dels discurs multicultural i feminista, en l'agència de la dona, s'ubica en la comoditat d'articular un discurs centrat en la violència i la subordinació cultural, desplaçant el tractament de les desigualtats materials i factors que actuen darrere la cultura (McKerl, 2007:211).

A més, el fet de considerar la interseccionalitat ens permet abordar l'emergència dels enfocaments postcolonialistes, en debat amb els decolonials (*Feminsimos periféricos, feminismos-otros: una geología feminista colonial por reivindicar*, Rocío Medina Martín, 2013*),* on es vincularia, respecte al tema que ens ocupa de la diversitat cultural i el gènere, amb conceptes com la normalització (en relació a la desviació), l'alteritat, la tolerància, (Martínez 2011, veure Touraine 2009), el relativisme cultural i universalisme (McKerl 2007, (Martínez 2011, veure Volpp 2000, 2001*).* En aquest punt, també es problematitza l'agència de les dones de les minories en relació a la constitució del subjecte liberal unitari, junt a la concepció d'agència hegemònica que es vincula amb la defensa de la igualtat de gènere com a principi universal (veure específicament Gouws i Stasiuslis, 2013).

En concret, convé destacar l'èmfasi en els processos de colonització[44], atès que es perceben similituds entre els països del nord/sud en tant que construcció de comunitats imaginàries (imaginaris reelaborats del passat i del present, que imposen "reasonable accomodation"). Pel que fa a les diferències entre els països del nord/sud, es recalca que el procés de modernització en les societats postcolonials comporta que emergeixin discursos culturals en deteriment dels discursos de garantia de drets (Alfred 2004, citat a Gouws i Stasiuslis 2013). En conseqüència, les dones dels països del sud queden lligades a un passat opressiu, mentre que les dones dels països del nord configuren la renovació del projecte nacional i de la governança neoliberal. En altres paraules, "*al resistir al present, el passat es promulga en les cossos de les dones (...) com un passat racialitzat està en el centre de l'enfortiment de les pràctiques tradicionals, quelcom que diferencia als africans de les*

[44] "Son precisament qüestions de diferències corporals i socials basades en el gènere, la raça, la religió, etnicitat, etc., (però particularment la complea interseccionalitat) les que estan a l'arrel de mols desafiaments per governar les societats multiculturals.". En relació a l'individualisme abstracte "s'invisibiltien els relacions de pdoer dels homes sobre els cossos de les dones, i les relacions de poder arrelades en la raça i el colonialisme, que col·loquen el poder dels homes i dones hegemónics (bancs) sobre els immigrants racialitzats i les dones i homes indígenes" (Veure Meeto i Mitza 2007; 195, Duits i Van Zoonen 2006).

pràctiques dels valors blancs, occidentals i liberals. L'alliberació de la dona és vista pels homes racialitzats com a connivència amb l'enemic blanc (...)" (Gouws i Stasiuslis 2013:6-7).

2.2.2. CONTESTACIONS PRINCIPALS QUE ENTREN AMB DIÀLEG AMB LES TESIS DE MOLLER OKIN: MÉS ENLLÀ DE LA INTERSECCIONALITAT

A fi d'obtenir una primera classificació de les crítiques normatives al multiculturalisme[45] realitzades per les teòriques feministes, convé introduir les aportacions de **Song a *Faminist Rethink Multicutlrualsim: Resisting Essentilism and Cross-Cultural Hypocresy* (2013**) i la consideració de la **paradoxa de la vulnerabilitat multicultural[46]** (Shashar 2001:3 citat per Song 2013).

Interpel·lant a les tesis centrals de Moller Okin[47], Song recupera la posició de Bonnie Honig (Cohen et al., 1999:36 citat per Song 2013) a fi d'introduir la complexitat de les pràctiques

[45] Resulta pertinent tenir en compte que Song (2014) divideix en tres les justificacions al multiculturalisme en la literatura acadèmica existent, concretament la Comunitària (*Communitarian)*, que aporta una crítica comunitària del liberalisme alhora que es distancia de l'ontologia social liberal posicionant-se en l'holisme ontològic i una visió dels bens socials com a irreductiblement socials. D'aquesta se'n deriva la política multicultural del reconeixement (Taylor 1995); en segon lloc, la Igualitària Liberal (*Liberal Egalitarian)* representada per Kymlicka, on en destaca el valor instrumental de la pertinència cultural. En el cas que ens ocupa, cal destacar la preeminència d'aquesta perspectiva, en tant que és en la que es dirigeix Okin en la crítica (1988) però especialment, als plantejaments de Kymlicka, en tant que diferencia tipus de drets per les minories (siguin nacionals o ètniques) i especialment, a diferència de l'autogovern i autodeterminació dirigides a les minories nacionals i als pobles indígenes, es destaca en les comunitats immigrants els *drets politènics* en tant que *"demanda de condicions més justes d'integració a través d'exempcions i assistència, no un rebuig de la integració*" (Kymlicka 1995:113-115). També, convé destacar les cargues intrínseques i les cargues extrínseques amb les que conviuen els membres pertanyents a comunitats culturals no majoritàries i que aquestes entren amb diàleg amb les lleis estatals, com pot ser la càrrega que sorgeix de la intersecció entre les demandes de la religió i les demandes de l'estat (per ex., la qüestió del vel a França (Benhabib 2002: cap. 5, Bowen 2007, Laborde 2008). En tercer lloc, la línia Poscolonial (*Postcolonial)*, els quals van més enllà d'una crítica al liberalisme al defensar el multiculutralisme, i es reividinca el dret a l'aurogovern – per exemple, dels pobles indígenes, els quals se'ls hi va expropiar la sobirania, les terres i la destrucció de les seves pràctiques culturals, per part dels règims colonials (Ivison 2006, Ivison et al. 2000, Moore 2005, Simpson 2000). En destaca també la crítica a la universalització del paradigma liberal, així com la necessitat de construir eines polítiques i socials que permetin el diàleg intercultural (Parekh 2000, James Tully (1995).

[46] La "paradoxa de la vulnerabilitat cultural" fa referència a les situacions en que es concedeixen drets col·lectius o d'acomodació, a fi de promoure la seva inclusió igualitària, però aquesta adjudicació acaba comportant un agreujament de la desigualtat dels membres més desafavorits (dones, nens) pertanyents a tals grups. Aquesta paradoxa també sorgeix en el Dret Penal. (*veure també* Días, A.S. (2015). La paradoja de la vulnerabilidad multicultural: ¿un callejón sin salida (también) para el derecho penal.

[47]Concretament, les tesis prinicicpals d'OKin a les quals fa referència Song (2014:145); pren com a centralitat en el seu anàlisi les argumentacions de l'autora que fan referència als mites fundacionals del cristianisme, islam i judaisme com a exemplificació de l'objectiu de control i la subordinació sobre la dona que articula tota cultura; la consideració de què la majoria de minories culturals son més patriarcals que les circumdants d'Occident - destacant els casos que involucren a immigrants a Occident en relació a pràctiques des de la poligàmia, el matrimoni infantil, la clitoridectomia, el segrest i la violació, i l'assassinat d'esposes per immigrants de països d'Àsia i Orient Mitjà- i, finalment, la conclusió de què els membres de les cultures minoritàries estarien millor si la seva cultura s'extingís a fi d'integrar-se en la cultura circumdant menys sexista o que s'impulsi la modificació d'aquestes per reforçar la igualtat de la dona.

culturals que no poden ésser reduïdes a l'etiqueta de "sexista", persona "brutal" -en ant que jueva, cristiana musulmana-, ni consideracions simplistes d'homes poderosos subordinant a dones vulnerables ("*La cultura és quelcom més complicat que homes poderosos subordinant a dones vulnerables. És la seva identitat jueva, cristiana o musulmana el que els fa brutals... o és la seva brutalitat?"* (Cohen et al., 199:36 citat per Song 2013).

Conseqüentment, una línia de crítiques s'enfoquen en la **concepció monolítica de la cultura, en un emmarcament general del rebuig de les nocions essencialistes de cultura.** En concret, a partir de la controvèrsia del vel, s'aprecien les divergències. Leila Ahmed –feminista islàmica-, que mostra que el vel té una funció social i comunitària en tant que gestió de les relacions personals i sexuals en una comunitat i, específicament, esdevé un instrument que permet el manteniment d'un marc coherent i integrat –amb pautes socials i sexuals- per aquelles dones que ascendeixen professionalment en un espai social estrany (Ahmed 1992: 223-224 citat per Song 2013). També en el context francès, Benhabib destaca com el vel passa de tenir una connotació religiosa a esdevenir un desafiament cultural i a experimentar una polititzaciò creixent (Benhabib 2002: 117, citat per Song 2013)**.** En aquesta línia, convé destacar el posicionament metodològic que articulen ambdues autores – constructivistes- on la centralitat radica en conèixer les interpretacions i significats del vel donades per les pròpies protagonistes, en un context particular. En aquest punt, s'evidencia la **naturalesa polivocal de les pràctiques culturals, així com la necessitat d'evitar un marc binari entre opressió i subordinació de la dona, entre subversió i resistència emancipadora**. Aquesta qüestió queda plantejada per Saba Mahmood (2005, 2019; veure també Korteweg, 2008) quan introdueix la possibilitat que s'estigui avaluant la resistència de les dones dins un mateix binarisme (resistència o opressió) teològicament progressista, la qual cosa limita les possibilitats de comprendre situacions de capacitat d'agència de la dona que no s'emmarquen en la subversió o resistència explícita ("*Imposa la categoria de resistència una teologia de la política progressista sobre l'anàlisi del poder, una teologia que ens dificulta veure i entendre formes de vel i acció que no estan necessàriament encapsulades per la narrativa de subversió i reinscripció de normes?* (Mahmood 2005:9*,* citat per Song 2013).

Seguint la crítica del binarisme i essencialisme, una *segona crítica* se centra en la **la dicotomia entre Occident "il·luminat" vs. Orient "bàrbar"**, en base a una concepció homogènia de les cultures que, en última instància, legitima una oposició intrínseca entre el multicultrualisme i el feminisme (Moller Okin, 1997, 1999). En concret, es critica la no consideració de la **realitat híbrida i les disputes internes que s'articulen i superposen en el si de les comunitats culturals minoritàries.** Atès que l'essencialisme exigeix naturalitzar pràctiques culturals – construint així "civilitzades" vs. "bàrbares" *(per exemple, veure Martínez 2011, vinculat amb la normalització, alteritat, etc.)*, convé introduir la necessitat de **desnaturalitzar** les interpretacions, a fi d'entendre com **opera** el concepte de raça en la teorització del multiculturalisme[48]. Per exemple, Narayan destaca les "explicacions culturals"

[48] [18] Song (2014) critica la poca consideració del racisme en els plantejaments de Kymlicka i Taylor.

com arguments dirigits a situacions protagonitzades per comunitats de color, a diferència de situacions similars dins les principals comunitats occidentals (Narayan, 1998:87, citat per Song 2013). També, convé destacar les aportacions de Volpp en les obres *Blaming Culture for Bad Behavior* (2000) *i Feminism versus Multiculturalism* (2001), atès que introdueix una anàlisi discursiva que mostra el funcionament de les diferents categories racials i culturals en les argumentacions entorn de comportaments i motivacions. És aquí on es percep la tendència a la construcció de l'alteritat i la diferència i com se sosté en els processos de racialització i estigmatització de pràctiques culturals minoritàries. Per exemple, introdueix la qüestió de la dot a l'Índia, i la violència domèstica als EEUU: *"Cremen les seves dones allà" a diferència de "Disparem a les nostres dones aquí" Tanmateix, els assassinats per violència domèstica als EEUU son tant part de la cultura estadounidenca com la mort per dot és part de la cultura índia"*[49] (Volpp, 2001:1187).

Una *tercera* línia de crítiques estan dirigides a matisar el concepte de cultura que pressuposa el multiculutralisme, atès que es considera que ocupa una centralitat i unicitat exagerada (Shachar 2001, Deveaux 2006, Phillips 2007, Song 2007, citat per Song 2013). En concret, **la comprensió matisada de la cultura sorgeix en destacar-ne la seva condició híbrida en tant que disputes i superposicions culturals.** En aquesta línia, Phillips (2007:8, citat per Song 2013, veure també Martineau, 2010; Phillips, 2008) arriba a defensar un multiculturalisme sense cultura a fi d'evitar les reificacions que alimenten els estereotips, específicament de gènere, sense renunciar a abordar les desigualtats entre grups. Tot i que l'autora sí reconeix la rellevància de la cultura en tant que emocions, significats i modes de viure i estar, alhora que assumeix que "*les persones no son tant diferents entre si en tot el món (....) les accions poden explicar-se invariablement en termes interculturals i humans*[50] (Phillips 2007:24, 47, citat per Martineau 2010:148). En paral·lel a la crítica de demonitzar les minories i d'exacerbar les coaccions i violències que trenquen ambla igualtat de gènere, Phillips articula una proposta de **multiculturalisme no corporativista** (Martineau 2010:150-151), que destaca el dilema de si articular drets especials o bé introduir dins el paraigua de violència de gènere pràctiques com la mutilació genital, matrimonis, etc.

En relació a les disputes, encara que "*alguns conflictes sobre pràctiques culturals s'originen principalment dins d'un grup com a resultat de desacords interns sobre el significat i importància de determinades pràctiques"*[51] (Song, 2013:147), convé posar de relleu les

[49] "But only one is used as a signifier of cultural back-wardness: "They burn their woen there.". As oposed to: "We shoot our women here.". Yet domestic violence murders in the U.S. are just as much a part of American culture as dowry death is a part of Indian culture." (Volpp, 2001:1187)

[50] Thus a central point of departure for Phillips is the important assumption that 'people are not so very different from one another the world over' (p. 24). Invoking cultural explanations to explain the behaviour of individuals is deeply suspect; actions can invariably be explained in 'cross-cultural, human terms' (p. 47)." (Martineau 2010:148)

[51] "Some conflicts over cultural practices originate primarily within a group as a result of internal disagreement over the meaning and significance of particular practices." (Song, 2014:147)

interaccions i interrelació – porta a pensar sobre la **interculturalitat**[52]- d'aquestes amb la societat majoritària. És a dir, com influencia la interpretació produïda per la cultura dominant i els efectes que té en el desenvolupament de les qüestions de gènere de les minories. En aquest punt, ho exemplifica amb el fenomen dels matrimonis i la violència de gènere entre relacions de parella, on es problematitza el consentiment, la resistència, el "no" i la seducció (Song, 2013:148-149; *veure Estrich 1986*). En aquesta línia, Phillips introdueix l'estratègia de comparació, a fi d'atendre *"en quina mesura els patrons de violència domèstica varien realment entre els llocs majoritaris i minoritaris, i com els diferents responsables polítics en diferents països aborden els problemes"*[53] (Phillips 2008:296). En aquesta línia, convé destacar Sim i la necessitat de considerar les arrels patriarcals i l'opressió religiosa/cultural en les cultures majoritàries, així com la immensa variació d'aquestes a nivell mundial, i entre les cultures de les dones minoritàries/immigrants (Sim 2007, *citat a Gouws i Stasiuslis 2013).*

Finalment, atenent els nous enfocs feministes en els dilemes multiculturals, convé destacar la proposta d'un **enfocament jurídic pluralista**[54] (Ayelta Shachar 2001, citat per Song 2013) - disseny d'institucions que permetin la transformació de les normes de grup. Una segona proposta sorgeix de les **feministes inscrites en la teoria democràtica, que enfoquen el procés legítim en la presa de decisions deliberatives**[55] (Deveaux 2006) i problematitzen el debat entorn de la llei xaria. En tercer lloc, la proposta de "l'**antropologia legal**" posa l'èmfasi en la contextualització i la localització dels marcs normatius i com s'interrelacionen amb certes pràctiques culturals.

---

[52] El concepte d'interculturalitat apunta a les relacions equitatives entre cultures, emfatitzant l'intercanvi i l'aprenentatge mútu entre elles. Així, significa "el contacte i intercanvi entre cultures en termes equitatius; en condicions d'ifualtat" (Walsh 2009:14). És un projecte descolonitzador, i cerca construir ponts entre les cultures. A més, resulta interessant plantejar la qüestió de l'interculturalisme en aquest punt del debat, atès que Phillips (2008) fa un repàs del multicultrualisme (sense cultura) que ja implica pensar sobre el model de gestió de la diversitat cultural en els països occidentals. I, fins i tot, considerar-ho en la línia de propostes introduïdes per Song.

[53] "In our answers to this question, we have generally opted for a strategy of comparison, asking, for example, to what extent patterns of domestic violence really do vary between majority and minority households; and how different policymakers in different countries approach the issues." (Phillips, 2008:296)

[54] En concret, la proposta articuala una divisió de poder en tant que autoritat, entre el grup i l'estat, a fi d'evitar el monopoli en una àrea concreta. ..... pluralisme jurídic (Saharsa), que es centra en evitar el monopoli del poder tant pels grups culturals com per l'estat. És a dir, l'autoritat esdevé compartida en subgrups (per ex., el dret de família). Per altre banda, es busca la construcció d'incentius preferencials en el dret de sortida. No obstant aixo, es criticat en tant que pot augmentar la pressió en els líders i els membres compromesos (...); així com que el dret de sortida no és pot limitar a incentius (..) perquè cal tenir en compte els coneixements i els efectes psicològics i subjectius de deixar una cultura, una comunitat (Mahmood 2015, Okin 2002).

[55] En concret, distanciant-se d'Okin i els principis liberals que sujbacen els drets inherents a les persones que no han d'ésser concedits ni preguntats - per tant, és distancia del procés democràtic i les resolucions per ubicar-se en la intervenció estatal (Okin 2005); les autores democràtiques reivindiquen el visibiltizar i donar veu a les subjectes de les pràctiques. No obstant això, convé destacar el fet que "la deliberació per a si mateixa no resol res", I que es requereixen d'unes condicions socials i oportunitats reals que permetin la participació i representació de les dones minoritàries.

2.2.3. DISCUSSIÓ FEMINISTA CENTRADA A LA CONCEPCIÓ D'AGÈNCIA DE LA DONA (INDIVIDUAL I COL·LECTIVA) MEMBRE DE COMUNITATS CULTURALS I RELIGIOSES MINORITÀRIES

A continuació, a partir de l'anàlisi de Lépinard a *Autonomy and the Crisis of the Feminist Subject: Revisting Moller Okin's Dilemma* (2011), s'introdueixen unes primeres classificacions sobre els tipus d'agència, que articulen el debat entre la tensió del gènere i la diversitat cultural; específicament, entorn de les pràctiques culturals protagonitzades per les dones pertanyents a comunitats culturals i religioses minoritàries. Conseqüentment, el debat gira entorn de la concepció d'agència que s'articula per descriure la dona – subordinada, empdoerada, etc., - i la consideració d'aquestes en optar a la plena igualtat de gènere. No obstant això, convé destacar que estem també davant una discussió que té repercussions sobre la gestió d'aquestes pràctiques culturals minoritàries en les societats occidentals, a l'hora de traçar fins a quin punt esdevé legítima o no la intervenció estatal - protecció/prohibició de pràctiques culturals minoritàries pel que fa a l'efecte que té sobre la dona-. Aquest debat permet introduir la noció de - ***contínuum*** segons l'enfocament d'agència que s'articuli.

A més, convé tenir en compte el posicionament particular des del qual Lépinard articula les crítiques de les concepcions d'agència proposades per les teòriques feministes, atès que ella focalitza la factibilitat dels enfocaments, considerant la concepció individual/col·lectiva d'agència en tant que acció realitzada pel subjecte –dona-. És a dir, la intenció de Lépinard és **repensar des de les teories feministes el subjecte individual feminista i alhora el projecte feminista col·lectiu i emancipador**[56].

2.2.3.1. AUTONOMIA SUBSTANTIVA/AUTONOMIA INDIVIDUAL

D'entrada, partim de la concepció representada pel feminisme liberal amb la figura dE Moller Okin, que mostra una **visió substantiva d'autonomia.** En concret, aquesta es vincula amb l'autoreflexió, racionalització i autodeterminació de la persona com a requisits que apuntalen la pràctica efectiva de l'autonomia individual. Conseqüentment, el subjecte liberal esdevé concebut com a racional, deliberant i presentat com un jo unificat (Gill, 2007:76, *citat a Gouws i Stasiuslis 2013).* Alhora, es propicia la intervenció estatal en la prohibició d'aquelles pràctiques que es consideren inscrites en normes patriarcals (Lépinard, 2011:208). En aquest punt, convé destacar el vincle entre la intervenció estatal i la consideració de l'agència entesa

[56] Recorda a Fraser (1995) la necessitat de "projecte unitari" superant les divisions entre el multiculturalisme pluralista i les teories feministes de la diferència i la igualtat. Es percep un dilema persistent en la discussió, en tant que particularitzar l'agència de la dona (contextualitzar la constitució de l'agència a nivell individual i col·lectiu, i reivindicació de la construcció d'una consciència feminista conjunta a partir d'un projecte feminista alliberador per les dones).

des del relativisme cultural, portant a un discurs de "*res s'hi pot fer (...) excepte com a objecte de govern i regulació, basat en el 'major bé" (per ex., la igualtat de gènere)*"[57] (Gouws i Stasiuslis*,* 2013:6, *veure Duits i van Zonen 2006)*.

Llibertat i igualtat de condicions (en relació a l'autonomia individual/autonomia substantiva).

En aquesta línia, la visió substantiva d'autonomia és àmpliament contestada i criticada per teòriques feministes que articulen anàlisis alternatives, generalment compartint que la noció d'agència de la dona resta confinada a la resistència al patriarcat i al sexisme, tal com sosté una part important del pensament feminista occidental (Korteweg, 2008: 437, Du Triot 2013, Shachar 2005:54 *citat a Gouws i Stasiuslis 2013; veure també Volpp 2000, 20001; Sharaso 2003*).

Per un costat, convé destacar una crítica que dona compte de la constitució del subjecte en el liberalisme (*veure Gressgard i Jacobsen 2003*[58]*,Questions of gender in a multicultural society; Gouws i Stasiuslis 2013, Gender and Multiculturalism- dislodging the binary between Universal Human Righs and Culture/Traditions: North/South Perspectives*[59]). En aquest sentit, es critica la consideració dels valors liberals d'autonomia i llibertat d'elecció com a principals estàndards d'avaluació. Ubiquen les tesis de Moller Okin en un horitzó etnocèntric en tant que la cultura superior és la que té valors, i les "altres" resten inferiors. En aquesta línia, Brown destaca com l'oposició imaginària entre la cultura i l'autonomia moral individual i l'espai i com aquesta oposició actua en la subordinació d'una cultura si no s'emmarca en el liberalisme (*veure Brown, 2006:151 citat a Grouws i Stasiuslis 2013),* i en la **culturalització dels conflictes, a partir de l'assumpció de "som una democràcia, mentre que ells una cultura"***(Brown, 2006:151 citat en Gouws i Stasiuslis 2013).* En aquest punt, convé considerar les aportacions de Malik a *Feminism and its "other". Female autonomy in an age of "difference* (2009). A partir d'una anàlisi de la intersecció entre la diversitat sexual i la cultura i enfocant el debat des dels valors positius i negatius on s'articula un aparent xoc cultural basat en la diferència cultural, ressalta com els debats en la modernitat en relació a l'universalisme i els drets humans es recolzen en el concepte lineal del temps, en tant que formes de vida

[57] "Whereas, until recently multiculturalparalysis resulted, based on cultural relativist arguments that nothing can be donebecause it is 'their culture', more recent policies in liberal democratic states aban-doning multiculturalism, have shown wilful disregard for the cultural rights ofothers except as an object of government and regulation, based on the 'greatergood' (e.g. gender equality)." (Gous i Stasiuslis 2013:6)

[58] Gressgard i Jacobsen introdueixen la tensió existent a EU i EEUU per assolir la condició d'estatus igualitari entre el gènere i el respecte a les practiques culturals de minories ètniques i religioses. En concret, convé destacar que el seu debat es centra en la gestió del multiculturalisme a Noruega, no obstant això, aporta una reflexió entorn al posicionament d'Okin (Cohen et al., 1999).

[59] Les idees culturals del liberalisme es sustenten en el compromís amb l'individualisme, en tant que presa de les reivindicacions morals, polítiques i legals prenent com a base l'individu, en contra de les del col·lectiu (Golbelberg, 1993:5), ressalten també els principis universals aizí com les identitats àmplies en tant que unir a les persones per raons morals, en comptes d'aquelles identitats que divideixen política, cultural, geogràfica o temporalment (Goldelberg, 1993:5, citat a Gouws i Stasiuslis 2013*).*

modernes i progressives versus tradicionals i culturals que, en última instància, minimitzen el *racisme cultural* -citant a Étienne Balibar-, alhora que reprodueixen errors orientalistes.

Per contra, l'homogeneïtzació i universalització que articula la particularitat de "l'altre"- que té cultura (veure Shachar 2005:55*, citat a Gouws i Stasiuslis 2013*)- resulta del procés de **desculturalització en tant que la cultura d'occident és percebuda com a neutra** i portadora de valors universals. Així, convé destacar **l'etnocentrisme** en tant que implica *"universalitzar les normes culturals d'un grup dominant, establint així aquestes normes com l'estàndard general (...) relacionant lo particular amb lo general de nosaltres mateixos en comptes d'elaborar les suposicions i pràctiques de l'altre per proporcionar una distància verdaderament reflexiva dels nostres propis horitzons -els nostres propis marcs d'avaluació i judici*"[60] (Kögler 1996:156, 168; veure també Young 1990 en relació a l'imperialisme cultural; Said 1978 en relació a l'Orientalisme; Sayyid 1997 en relació a l'Eurocentrisme; *citats per Gressgard i Jacobsen 2003*).

Convé ressaltar que els efectes de **l'etnocentrisme** recauen sobre l'alliberació de la dones no occidentals, en tant que només poden ésser alliberades i igualades a través dels "nostres" valors i ideals alliberadors. Per un costat, vinculat amb el liberalisme clàssic , es considera la cultura com un atribut de grup que disminueix l'autonomia dels seus membres (Gouws i Stasiuslis, 2013) i, en última instància, el retrocés del multiculturalisme, en part, és degut al fet de vincular la cultura a restriccions opressives de la llibertat personal (Joppke, 2004 *citat a Gouws i Stasiuslis 2010).* Conseqüentment, **l'assimilació** vinculada amb els valors d'autonomia individual –i principis d'igualtat de gènere- comporta que "*si les dones han d'assolir l'autonomia i la llibertat d'elecció, han de rebutjar els seus backgrounds culturals i esdevenir com nosaltres*"[61] (Gressgard i Jacobsen, 2003:71). Dit d'una altra manera, "per ser un subjecte liberal amb drets, un s'ha de desfer de la càrrega de la diferència"[62] (Volpp, 2001:1201). A més, Gressgard i Jacobsen destaquen com *"l'alliberació de les dones retorna a la qüestió d'integració, i vicevesa (...) el concepte d'integració esdevé concepte de gènere"*[63] (Gressgard i Jacobsen 2003:73). En relació a aquest vincle entre model d'integració de la diversitat cultural i el gènere, convé destacar l'anàlisi d'Éric Fassin a *Questions sexuelles, questions raciales. Parallèles, tensions et articulations* (2009), en tant que aporta una anàlisi exhaustiva entorn de l'articulació del sexe, la raça/ètnia i el model assimilacionista que impera a l'estat francès en la gestió de la diversitat cultural. Concretament, exemplifica les seves tesis

[60] "Ethnocentrism implies the act of universalizing cultural norms of a dominant group, thus establishing these norms as the general – and hence legitimate – standard of evaluation. This means that we relate the particular of the other to the general of our own, instead of working out the other's background assumptions and practices so as to provide a truly reflective distance from our own horizon – our own frames of evaluation and judgement (Kögler 1996, 156, *citat a Gresgard i Jacobson 2010:71)*

[61] "In other words, if minority women are to achieve autonomy and freedom of choice, they will have to reject their own cultural background, and become "like us"." (Gressgard i Jacobson, 2003:71)

[62] "Thus, to be a rights-bearing liberal subject one must shed the burden of difference, (...)." (Volpp, 2001:1201)

[63] "In this way, women's liberation is turned into a question of integration and vice versa. Consequently, the concept of integration becomes a gendered concept." (Gressgard i Jacobsen, 2003:73)

amb les pràctiques culturals minoritàries estructurades entre la qüestió del gènere i la qüestió racial.

En conjunt, convé considerar les aportacions de Billig et al., atès que problematitzen la concepció d'autonomia individual i igualtat de gènere destacant la necessitat d'aclarir quins factors eviten que la dona visqui en plena satisfacció i llibertat pràctica. És a dir, la concepció d'autonomia individual implica llibertat de control extern i llibertat per elegir i actuar (Billing et al. 1998:135, *citat en Gressgard i Jacobsen 2003*). Conseqüentment, si la dona ha d'ésser lliure del control extern per tal de ser capaç d'elegir, quan de lliure ha d'ésser una dona per tal de ser etiquetada com a lliure per la seva pròpia independència. És més, "*la llibertat d'elecció depèn de l'existència de béns creats cultural i socialment, que poden ésser elegits. Això implica que un cert grau de control extern sempre resta present"*[64](Gressgard i Jacobsen, 2003:72).

Finalment, convé subratllar com el principi mateix d'**igualtat de gènere i autonomia individual (o substantiva) defensat per Moller Okin es vincula amb el nacionalisme**. És a dir, "*la igualtat de gènere es percep com un valor central universal, un assoliment de les societats liberals i l'episteme de certes cultures nacionals*" (Gouws i Stasiulis, 2013:3), i amb el control de la sexualitat de la dona –i, per tant, dels seus cossos- en mantenir i reproduir la identitat nacional (Volpp 2000; Gouws i Stasiuslis 2013) així com les masculinitats reprimides violentament en nom de l'autèntica cultura tradicional i de la puresa (Ratele 2013[65]*. citat a Gouws i Stasiuslis 2013:5-6*). A més, vinculat amb aquesta construcció nacional - identitària i territorial- **les minories esdevenen una triple amenaça**, concretada en la civilització occidental, a la civilització universal -per ex., igualtat de gènere- i als objectius nacionalistes de la majoria (Gouws i Stasiuslis, 2013).

2.2.3.2. AUTONOMIA RELACIONAL

En segon lloc, entre les aportacions de les feministes multiculturals, cal subratllar **Friedman** com a representant de **l'autonomia relacional.** Encara que ressalta l'interès en no renunciar a l'autonomia i a l'enfocament liberal, aporta complexitat en la conceptualització en tant que introdueix "*l'autoconcepció d'un agent, el seu context social i les seves capacitats d'autonomia*"[66] (Friedman 2003:12, citat per Lépinard 2011:210). L'autora es distancia de la definició substantiva d'autonomia. A més, considera que l'agència entesa com a autonomia relacional es basa en una visió neutra, en tant que procediment i contingut de l'autonomia, a

[64] "Choices are not made in a vacuum. Freedom of choice depends on the existence of culturally and socially created goods that may be chosen from. This implies that a certain degree of external control will always be present." (Gressgard i Jacobsen 2003:72)

[65] Kopano Ratele denuncia el fet de què l'estudi de la tradició rara vegada és abordada en els estudis de les masculinitats (en Gouws i Stasiuslis 2003).

[66] "agent's self-conception, her social context and her capacities for autonomy" (Friedman 2003:12, citat per Lèpinard 2011:210).

fi de considerar les condicions i les competències que té una persona per actuar en certes circumstàncies sense haver-la d'avaluar en principis de racionalitat i independència. En aquest punt, la competència depèn de "*la capacitat efectiva o el conjunt de capacitat efectiva o el conjunt de capacitats per actuar sota alguna gama significativa de circumstàncies en formes que reflecteixen i qüestionen les preocupacions més profundes que un ha considerat i reafirmat*"[67] (Friedman 2003:13, citat per Lépinard 2011:210).

En aquesta línia, Saharso (*Feminist ethnics, autonomy and the politics of multiculturalism, 2003*) s'autoubica en els enfocaments d'autonomia relacional que es desenvolupen en l'ètica feminista, adherint-se a la crítica tant dels teòrics liberals multiculturals –especialment, pel tractament de la tolerància- com de les feministes liberals (citant a Moller Okin, 1999; Nussbaum, 1999; Wikan, 2002). Es qüestiona la dicotomització entre una conducta voluntària i una forçada perquè no "captura les complexitats de l'agència de les dones en contextos de poder i cultura que comporten greus limitacions[68] (Baum, 1997:243, *citat per Saharso 2003:201*).

A diferència de Lépinard, Saharso **entén l'autonomia relacional com una gamma de perspectives relacionades**, les quals tenen en comú el fet de concebre a les persones i les seves identitats de manera integrada; és a dir, en correspondència al context, a les relacions socials i als determinants socials, com el gènere la classe i l'etnicitat, que s'entrecreuen (Mackenize i Stolijar, 2004:4; *citat per Saharso, 2003:203*). Alhora, considera *"les relacions socials i la comunitat humana com a centrals per l'assoliment de l'autonomia"*[69] (Saharso 2003:201). Ressalta l'autocomprensió de les dones i formes en que negocien les condicions socials "*el focus de les perspectives relacionals és analitzar les implicacions de les dimensions intersubjectives i socials del jo [selfhood] i la identitat*"[70] a fi de comprendre l'autonomia individual i l'agència moral i política de les dones (Mackenize i Stoljar, 2000:4 citat per Saharso 2003:201).

Conseqüentment, la concepció relacional d'autonomia articulada per Saharso (2003) situa l'èmfasi en les particularitats en tant que preferències i capacitats que es configuren en interacció amb les relacions familiars i comunitàries en les que participen. Així doncs, aquesta visió queda articulada en la seva investigació en relació al tractament de dues pràctiques culturals: la sol·licitud de reparació de l'himen -norma cultural, dona verge fins el matrimoni-

[67] "the effective capacity, or set of capacities, to act under some significant range of circumstances in ways that reflect and issue from deeper concerns that one has considered and reaffirmed." (Friedman 2003:13, citat per Lépinard 2011:210)

[68] "agent's self-conception, her social context and her capacities for autonomy" (Baum, 1997:243, citat per Saharso 2003:201).

[69] "The claim is that individuals, including their preferences and capacities, are constituted by the family and community relationships in which they participate. Out of this critique has developed a growing body of feminist theory that treats social relationships and human community as central to the achievement of autonomy." (Saharso, 2003:201)

[70] " Thus the focus of relational approaches is, according to Mackenzie and Stoljar, 'to analyse the implications of the intersubjective and social dimensions of selfhood and identity for conceptions of individual autonomy and moral and political agency' (Mackenzie and Stoljar, 2000: 4)" (Saharso, 2003:201).

i l'avortament selectiu per sexe - preferència cultural pels fills barons- . Segons l'autora, "*es podrien percebre ambdues pràctiques com a intervencions mèdiques que la dona no sol·licitaria voluntàriament. Però això és molt similar a dir que, si una dona pren una decisió que va en contra del sentit de la cultura majoritària del que és correcte i just, no pot ser la seva decisió*"[71] (Saharso, 2003:209).

Tanmateix, Lépinard considera que el concepte d'autonomia relacional segueix essent molt limitat, en tant que preval l'individu i la capacitat d'afrontar les seves pròpies circumstàncies[72]. En aquest punt, resulta pertinent considerar les solucions que articula Saharso (2003) atès que es pot visibilitzar aquesta identificació de Lépinard: permetre la reparació de l'himen perquè, contràriament, violaria el dret a l'autonomia de la dona alhora que aniria en contra dels seus interessos. Per tal d'apaivagar la possibilitat que sigui una pràctica forçada, Saharso considera que "*el procediment podria incloure una entrevista individual on es discuteixin formes alternatives de resoldre el problema (....) permetre la reparació de l'himen: això reconeixeria a les dones com a agents morals que poden elegir i permetre que els metges deixin clar que la seva decisió d'operar no ha d'ésser vista com un consentiment a la regla de virginitat*" (Saharso, 2003: 209). En aquest punt, convé remarcar la problemàtica de tal proposta, i la seva factibilitat real, des de les consideracions de Moller Okin i el dret de sortida real (Moller Okin, 2002).

Finalment, una altra aportació des de l'agència relacional fa referència a Bilic (2018) que, com s'ha comentat, ressalta la necessitat d'una anàlisi interseccional per comprendre i avaluar els drets i les necessitats de les dones, així com de distanciar-se d'una posició relativista. És a dir, reconèixer la diversitat cultural comporta considerar que les pràctiques culturals son productes d'històries, circumstàncies, manifestacions i desitjos estructurats de manera diferent (fent referència a Abu-Lughod, 2002:228, 288; citat a Bilic 2018*).*

2.2.3.3. AUTONOMIA MINIMALISTA

Un segon enfocament dins el mateix feminisme multicultural, s'identifica en **Phillips i Deveaux,** a partir de la seva concepció d'agència en tant que **autonomia minimalista**.

En concret, Deveaux critica tant la concepció d'autonomia substantiva – concebuda com a independència- com la concepció d'autonomia relacional, en tant que imposa un sentit coherent del jo i, en última instància, rebutja les accions realitzades sota coacció. Encara que no postula per una no intervenció estatal en situacions on els membres es torben "forçats"

[71] "It could be supposed that both sex-selective abortion and hymen repair are medical interventions which women would not request voluntarily.(...)But this seems very much like saying that, if a woman takes a decision that runs counter to the majority culture's sense of what is right and just, it cannot be her decision." (Saharso, 2003:209)

[72] Seria pertinent considerar el debat existent entre el relativisme i l'universalisme, i l'estructura discursiva. Per ex., veure Volpp, 2001.

en desenvolupar una pràctica que rebutgen, considera que per tal de superar la dicotomia entre eleccions autònomes i restriccions opressives- i donar compte de la complexitat de les identitats i les relacions de poder culturals i socials- convé introduir una definició d'agència que s'ubiqui entre ambdós extrems. Aquesta agència inclou accions que son importants en tant que sentit per si mateixes d'un individu com a membre d'una família i una comunitat. A més, considera que el seu concepte d'agència fa visible "*la mirada de maneres en que les dones en les cultures tradicionals desafien, revisen i reafirmen aspectes de les pràctiques i arranjaments culturals*"[73] (Deveaux, 2006:176-178*, citat per Lépinard, 2011:210*).

Conseqüentment, l'autonomia minimalista introdueix alguns dubtes sobre el vocabulari "d'elecció", en tant que conceptualitza les relacions entre el jo, lo social i l'acció individual d'una manera que no implica decisions clares, autoconsciència o autodeterminació. En aquest punt, Lépinard considera que l'argument subjacent de Deveaux és que, sense proves que indiquin el contrari, l'ésser humà ha de ser considerat i l'agent de la pròpia vida[74] (Lépinard, 2011:210).

En aquesta línia, **Uma Narayan articula el concepte d'autonomia minimalista en un marc postcolonial**, aportant tres figures d'agència femenina – presonera del patriarcat, l'engany del patriarcat, la negociació del patriarcat[75] (Narayan 2002, *citada per Lépinard 2011:210-211*). En concret, considera que les dues primeres son concepcions articulades per les feministes occidentals blanques i que és exclusivament la tercera la que descriu amb més precisió la complexitat de les dones -específicament, parla de les dones de Surfi Pirzada, sobre les quals es basa la seva recerca- entorn de la qüestió del vel com una forma de negociació amb restriccions internes i externes conformades per factors públics, econòmics i morals. A més, l'autonomia minimalista queda reflectida en l'equiparació de Narayan entre l'ús de maquillatge per part de les dones occidentals i l'ús del vel per part de les dones pertanyents a la comunitat, **posant de relleu la capacitat de reflexionar sobre les pràctiques tot i que els desitjos estiguin parcialment "deformats" per les normes patriarcals i estructures socials.**

En relació a la consideració d'aquesta capacitat de reflexionar a partir dels desitjos parcialment "deformats", convé ressaltar les diferents - i desiguals, en tant que articulen

[73] "She suggests that her concept of agency makes visible the "myriad ways in which women in traditional cultures challenge, revise, and reaffirm aspects of cultural practices and arrangements." (Lépinard, 2011:210)

[74] Hence, there seems to be an underlying assumption that, without proof to the contrary, one must be considered as consenting to one's life conditions and the agent of one's own life. (Deveaux 2006: -- *citat a Lépinard 2011:210).* En aquest punt, considerant el peu de nota 33 de *Lépinard:* Although Anne Phillips does not totally embrace a procedural vision of autonomy, her analysis of the relationship between the self, culture and action does also promote a minimalist definition of agency as a capacity that everyone possesses to a minimal degree. Hence she notes: "while cultures vary in the ways they may nurture or stifle the skills and capacities for autonomy, no one is without autonomy. Autonomy is not an all-or-nothing concept but more a matter of degree." Anne Phillips, Multiculturalism Without Culture (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007): 104

[75] El presoner del patriarcat –feministes occidentals ho associen amb les dones musulmandes velades; l'engany del patriarcat –les dones que accepten les normes patriarcals i opressives, també associat a "l'altra" dona; "la negociació amb el patriarcat" - anomenat per Narayan i articulat en la seva anàlisi "Minds of their own: choices, autonomy, cultural practices and other women," A Mind of One's Own Feminist Essays on Reason and Objectivity, 2nd edition, eds. Louise M. Antony and Charlotte E. Witt (Boulder CO: Westview Press, 2002).

processos de racialització- argumentacions entorn de l'agència, que fan que es distingeixi erròniament entre l'ús de la minifaldilla o el tanga, i l'ús del vel, el burka i el mateix color de la pell (veure Gressgard i Jacobsen 2003:71; Gouws i Stasiuslis 2013:6; Volpp 2001:1190).

Lépinard considera que la concepció minimalista d'autonomia permet exposar els biaixos culturals i racionalistes de la definició liberal d'autonomia, atenent l'abordatge de la qüestió de la participació de la dona, el consentiment i drets en entorns socials restrictius. No obstant això, ressalta que persisteix la necessitat de poder "identificar" el consentiment per saber si una pràctica s'ha d'abordar o no, alhora que es manté l'agència en el concepte liberal de subjecte - *"recapturar altres subjectivitats en el subjecte liberal i imaginació liberal"*[76] (Lépinard, 2011:211). A més, en correspondència a la crítica de Song (2013) pel que fa a les propostes feministes inscrites en la teoria democràtica i deliberativa, Lépinard qüestiona els procediments deliberatius i polítiques contextualitzades - apel·lant a Deveaux i Phillips- que cerquen l'alternativa a l'elecció autònoma. Sustenta la seva crítica en el fet que s'articulen visions oposades d'autonomia en la deliberació i, en última instancia, reprodueixen el dilema de Moller Okin (1997, 1999), atès que persisteix la necessitat d'avaluar normativament les pràctiques culturals examinades i el grau d'autonomia expressada per els dones que son objecte d'intervenció de l'estat. A més, atenent al debat sobre la llei xaria, "*qui compte amb la veu adequada de les dones pertanyents a minories?"*[77] (Lépinard, 2011:213).

En conjunt, Lépinard considera que la concepció d'autonomia minimalista desplaça el dilema de Moller Okin, en tant que mou el punt en el qual resulta legítima la intervenció estatal. Reconeix que "*l'autonomia minimalista qüestiona les teoritzacions feministes en relació l'emancipació i la dominació, les estructures socials i ell lliure albedrio, la subordinació i el consentiment*" articulant una narrativa més complex "*de les relacions de poder de gènere i a una sortida de les visions estructuralistes de l'opressió de gènere que no deixava espai pel verdader consentiment o l'emancipació mentre existís qualsevol forma de normes socials patriarcals*" (Lépinard, 2011:213-214). Tot i amb això, critica la incapacitat i inconveniència que articula tal concepció en emancipar qualsevol dona, en tant que l'èmfasi en les diferències radicals dificulta la construcció del subjecte col·lectiu de l'emancipació feminista – el desconstrueix-, així com una valoració conjunta entre les dones sobre l'autonomia i la igualtat. Amb altres paraules, l'autora considera la lluita contra el patriarcat també des de la "negociació" i exercici diari de tàctiques de resistència que no apunten a canviar les estructures socials i que no proporcionen una narrativa de l'emancipació col·lectiva. Així, arriba a afirmar que la noció d'autonomia minimalista planteja un repte més gran que el que havia sorgit els anys 1990 entorn la "diferència entre les dones", en tant que la intersecció entre gènere, classe i raça, divideixen el subjecte col·lectiu feminista (Lépainrd, 2011:214).

[76] "In that sense, the minimalist definition of agency remains in the scope of the liberal concept of the subject, and, one could argue, mostly tries to recapture "other" subjectivities into the liberal project and the liberal imagination." (Lépinard, 2011:211)

[77] "In this context, who counts as the adequate voice of minority women?" (Lépinard, 2011:213).

2.2.3.4. POST-AGÈNCIA

Finalment, més enllà de les feministes multiculturals i el feminisme liberal, Lépinard introdueix la concepció de post-agència com a narrativa de l'agència que esdevé radicalment alternativa a les conceptualitzacions prèvies, atès que es desmarca de la concepció d'autonomia individual i l'enfoc liberal subjacent. En concret, la concepció post-agència destaca per centrar-se en la relació entre el poder i el jo, superant les dicotomies entre consentiment i subordinació, entre agència i dominació i el jo i lo social que perduraven en els enfocs previs.

Per un costat, convé introduir les aportacions conceptuals articulades per Lila Abu-Lughod que, des d'una conceptualització foucaultiana del poder. L'autora introdueix la resistència i els mecanismes de funcionament d'aquest poder que, en última instància, permet rebutjar la noció de "falsa consciència" i classificar com a "consciència feminista" tàctiques i relats de negociació en espais restrictius. És a dir, *"capturar i valoritzar tàctiques de resistència com la poesia improvisada i el rebuig al matrimoni forçat*" (Lépinard, 2011:214).

Encara que l'emmarcament entre resistència i negociació s'aproxima a una mateixa crítica a la concepció minimalista d'autonomia, Abu-Lughod conceptualitza diferenciadament la resistència, atès que no comporta "lliure albedrio" ni "elecció/autodeterminació". Per tant, no reprodueix el binarisme entre "consentiment/subordinació", perquè la resistència i el poder son un i el mateix. Amb altres paraules, "*la idea d'una agència que es resisteix i que es produïda pel poder que resisteix"* (Lépinard, 2011:214).

Tanmateix, la concepció post-agència queda articulada en la conceptualització de Mahmood sobre les pràctiques a la mesquita de les dones egípcies, quedant recollida a *La teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islàmico en Egipto"* (Mahmood, 2019).

En concret, Mahmood introdueix una anàlisi sobre la **construcció de les subjectivitats** de les dones egípcies en les pràctiques que desenvolupen a la mesquita i com aquestes s'articulen i produeixen unes normes que, en última instància, consoliden una **ètica i una moral** que configura la mateixa vida de les dones. En aquesta línia, seguint una conceptualització foucoultiana de l'ètica en tant que modalitat positiva del poder, Mahmood es centra en el "*relat estrictament polític de l'agència i el seu vincle amb el poder, per recórrer al procés de formació ètica i modes de subjectivació"* (Lèpinard, 2011:215). Així doncs, analitza els discursos autoritzats –els quals introdueixen normes religioses, conductes i imperatius- que emergeixen en les pràctiques i acaben configurant processos de construcció d'agència ètica.

A més, atès que Mahmood entrellaça l'agència ètica amb l'agència política en els processos de subjectivació - "*copsa com les accions polítiques del moviment de la mesquita tot i el poder*

estatal i la secularització, i la defensa de les normes jeràrquiques de gènere"[78] (Lépinard, 2011:215)- i s'ubica més enllà de les pràctiques de resistència i subversió. En aquest punt, convé destacar que fixar-se en com aquestes normes son viscudes i experimentades la diferencia i distancia de les feministes estructuralistes i postmodernes, atès que no considera que s'hagi de buscar la consciència feminista en les pràctiques destinades a erradicar les jerarquies i normes de gènere -ni ha d'ésser aquest el propòsit d'una investigació socioantropològica. L'autora admet que l'agència ètica va més enllà d'una consciència feminista i, per tant, d'una política progressista (Mahmood, 2005:34). Conseqüentment, convé ressaltar la crítica que introdueix a Butler en relació a les consideracions de resignificació i subversió de les normes de gènere.

Finalment, cal destacar que "*l'agència ètica no pertany a les pròpies dones, però és un producte de les pròpies tradicions discursives històricament contingents en el que es troben"*[79] (Mahmood, 2005:32). En aquesta línia, una crítica que articula Lépinard a Mahmood és la negació d'oferir una teoria de l'agència generalitzada, en tant que aquesta –modes de subjectivació, autoritats i tècniques del jo- ha d'ésser analitzada contextual i localment. Alhora, critica la dissociació de la noció d'agència amb la política progressista, entenent que no ha de ser la nostra pregunta si el sistema jeràrquic de relacions de gènere que defensa el moviment de la mesquita s'ha de –i com- transformar (Mahmood 2005:36).

En aquesta línia, Korteweg a *The Sahira deabte in Ontario; Gender, islam and Representations of Muslim Women's Agency,* (2008) introdueix el concepte "d'***embedded agengy*"**,** a fi de mostrar com la concepció d'agència dominant i hegemònica queda recollida en els debats periodístics entorn a la llei xaria a Canadà. En concret, destaca com concebre l'agència de les dones musulmanes emmarcada exclusivament des de la capacitat de resistència a la dominació i a la subordinació, així com el soscavament d'aquesta, dificulta la comprensió de l'agència d'aquestes dona i la identificació de les seves mateixes capacitats d'actuar (veure també Ahearn 2000; Mack 2003; Mahmood 2001; McNay 2000; Mihelich i Storrs 2003; Ortner 1996, 2001; citat per Korteweg 2008). A la vegada, aquesta concepció estructura un procés de racialització i etnitització associat el gènere, degut a la vinculació entre l'islam i la situació incondicional de desigualtat de gènere que defineix a la dona i homogeneïtza les comunitats musulmanes.

Per contra, la noció d'agència integrada -"*embedded agency*"- captura pràctiques que no tenen l'objectiu explícit de resistència o soscavament de l'hegemonia, però que reflecteixen el compromís actiu en la configuració de la vida, en tant que conceptualitza els factors inherentment entrellaçats que interaccionen amb l'acció. Dit d'una altra manera, "*Al veure l'agència com a potencialment incrustada en forces socials com la religió, que típicament*

[78] "Ethical agency is tightly interwoven with political agency in that it enables the political actions of the mosque movement despite state power and secularization and it upholds hierarchical gender norms" (Lépinard, 2011:215).

[79] L'agència ètica, per Mahmood "does not belong to the women themselves, but is a product of the historically contingent discursive traditions in which they are located." (Mahmood 2005:32).

s'interpreten com a limitant del comportament argèntic, la capacitat d'actuar no depèn de l'adopció d'enfocs liberals de "lliure albedrio" i "lliure elecció" a la subjectivitat" (Korteweg, 2008:437; veure també Ahearn 2000; Mihelivh i Storrs 2003; Ortner 2001, citat per Kowerteg, 2008).

En aquest punt, convé ressaltar que els contextos en els quals les dones es troben immerses, s'estén més enllà de l'esfera religiosa[80]. Conseqüentment, l'agència de les dones musulmanes s'ha d'emmarcar en una formació incrustada a les lluites socials, culturals i polítiques, tant a nivell local com nacional que, en conjunt, configuren subjectivitat subjacents a les pràctiques d'actuar que es desenvolupen integrades entre les mateixes forces socials entrecreuades, dinàmicament, amb la religió- tenint, aquesta darrere, múltiples efectes en l'agència de les dones.

Tot i que Lépinard reconeix la inversió completa a la comprensió feminista del poder, l'agència i l'emancipació que aporta Mahmood (2019) a partir de la insistència en el caràcter polític de l'agència ètica, critica la no investigació de les condicions socials sota les quals aquesta ètica podria ser part d'un projecte polític d'emancipació col·lectiva o canvi social progressiu; alhora que deixa sense espai per articular una imaginació feminista col·lectiva i una solidaritat transnacional (Lépinard, 2011:216).

2.2.3.5. LA DISCUSSIÓ RESTA OBERTA – PROPOSTA DE LÉPINARD (Limitacions de l'autonomia minimalista i post-agència i proposta teòrica-política feminista)

Per acabar, convé considerar les comparacions que introdueix Lépinard entre la concepció minimalista d'autonomia i la concepció post-agència, en tant que ens ubica en el debat obert entre el gènere i la diversitat cultural i, concretament, en una discussió que persisteix.

En aquesta línia, destaca positivament com ambdues concepcions desconstrueixen l'autonomia individual articulada pel feminisme liberal, alhora que descentralitzen el subjecte feminista entès també en aquest marc liberal. No obstant això, considera que "*la deconstrucció no pot ésser suficient si encara s'està compromès a reinventar una imaginació política feminista viable"* (Lépinard, 2011:216). És a dir, critica la dificultat de construir un subjecte polític col·lectiu a través de contextos –per exemple, perquè la concepció post-agència del subjecte resta íntimament entrellaçada amb les relacions socials que configuren la formació del jo. Per altra banda, introdueix la possibilitat de reproduir el dilema de Moller Okin (1997,1999), en tant que "*si s'accepten relats de dones "minoritàries/post-agència", per*

[80] Per ex., veure Racahel Bloul 1998, en relació a les l'agència de les dones musulmanes, la participació de les dones (velades) en l'esfera laboral; veure Killian 2003 en relació a la resposta de les dones nord-africanes al debat francès sobre el vel, (Korteweg, 2008:439).

què no aplicar-los a les dones en general, incloses les dones occidentals i liberals? No fer-ho seria caure en dues categories d'individus culturals i no culturals"[81] (Lépinard, 2011:216).

En aquest punt, convé considerar dues qüestions entorn de la metodologia subjacent que hi trobem tant en la tipologia de la concepció post-agència com en la de l'autonomia minimalista que aporta Lépinard. En concret, si ens centrem en les aportacions de Malik (2009), es percep la possibilitat d'introduir una anàlisi sincrònica i pluralista de l'acció humana –, juntament amb el qüestionament de la posició que articula tant a les dones occidentals com a les dones no occidentals a una concepció particular de l'agència.

És a dir, partint de la necessitat de qüestionar tant el binarisme (majoria/minoria) com entre les dones occidentals amb capacitat per a l'elecció i l'agència, i les dones no occidentals compromeses amb la religió i la tradició, Malik va més enllà i es pregunta "*quins son els processos a través dels quals les dones occidentals arriben a construir-se a si mateixes com agents autònoms i lliures, i com influencien les idees masculines d'agència i poder sobre elles*"[82](Malik, 2009:102). En aquesta línia, també es pregunta entre les jerarquies de poder que emergeixen a partir de la idea de diferència cultural entre les dones occidentals i les no occidentals- i com les idees occidentals d'autonomia i llibertat es representen com la norma a la que el feminisme aspira, a més del procés que porta als feminismes occidentals a autoritzar per si mateixes el poder d'establir les metes i els objectius de la teoria feminista.

Conseqüentment, Malik aporta una metodologia que, per un costat, cerca la no construcció de diferències culturals i religioses en termes evolutius i lineals – portaria a una reproducció del binarisme modern i pre-modern-, atenent al fet que "*no podem entendre l'acció humana sense comprendre primer el propòsit per al qual s'ha desenvolupat tal acció*"[83] (Malik, 2009:110). Així doncs, Malik introdueix tres premisses metodològiques que hauria d'atendre el científic social, que es fonamenten en què l'acció humana no pot ésser analitzada com a única ni estàtica, sinó que requereix d'un enfocament processal i dinàmic i un procés

[81] "If one accepts accounts of minimalist or post-agency for "minority" women, why not apply them to women in general, including liberal, Western women? Not doing so would be to create two categories of individuals: those influenced by their culture and those who can free themselves from it – the very idea that critics of Okin's dilemma contested in the first place." (Lépinard, 2011:216)

[82] A més a més, el mètode i anàlisi que proposa Malik també resulta pertinent per qüestionar "com la idea de la diferència cultural entre les dones occidentals i no occidentals es converteix en jerarquies de poder en les que les idees occidentals d'autonomia i llibertat es representen com la norma al que el feminisme aspira (3); com a través de quin procés les feministes occidentals son capaces d'autoritzar per si mateixes el poder d'establir les metes i obejctius de la teoria feminista". (Malik, 2009:102).
Original:" First, what are the processes through which 'Western' women come to construct themselves as autonomous and free agent; and how do masculinist ideas of agency and power influence this process? Second, how does the idea of cultural difference between 'Western' and 'non-Western' women become converted into hierarchies of power whereby 'Western' ideas of autonomy and freedom are represented as the norm towards which feminism must aspire. A related question which also arises is to ask how and through what process 'Western' feminists are able to authorize for themselves the power to set the goals and objectives for feminist theory." (Malik, 2009:102)

[83] "First, this alternative approach challenges not only the validity but also the possibility of describing human conduct without first undertaking the difficult task of evaluation: that is, we cannot understand human action without first understanding the purpose pursuant to which that action was undertaken." (Malik, 2009:10)

més ampli per a l'anàlisi -seguint la línia d'Alisdair Macintyre de l'agència humana com una cerca, una narrativa, una progressió cap el propòsit i la unitat (Malik 2009:210-211)-.

En concret, aquesta metodologia parteix de considerar el valor i la importància de la conducta contextualitzada, tal i com és concebuda per les persones. Per altra banda, Malik emfatitza que qualsevol estudi de la conducta humana ha d'atendre al context comunitari de les accions –on hi ressalta des del llenguatge fins a la cultura- a fi de superar un enfocament atomístic en l'anàlisi de l'acció individual. Finalment, destaca l'anàlisi complementari entre la manifestació externa de la conducta i la consciència interna. És a dir, a base de considerar no només les decisions voluntàries, sinó també el procés de reflexió subjacent a aquestes –com la auto-interpretació, entesa com a un judici intern però pertanyent a un mode de vida integrat-. En definitiva , "*els propòsits, les intencions, les motivacions i els estats interns col·locats dins del context de la història de l'agent, i les pràctiques socials es tornen intel·ligibles només quan se les entén com a part d'una tradició continua*"[84] (Malik, 2009:111).

En conjunt, les crítiques que articula Lépinard en relació a la reproducció del dilema de Moller Okin des d'ambdós enfocaments de l'agència (post-agència i autonomia minimalista) semblen contrarestats amb les aportacions de Malik (2009) que, considerant el qüestionament de la posició tant de les dones occidentals com de les dones no occidentals, articula una proposta metodològica de l'agència humana en tant que integrada en el context ampli -comunitari- i que, alhora, atén a la conducta individual en tant que comportaments i autointerpretació.

Tanmateix, retornant a Lépinard i considerant l'enfocament pel qual advoca, convé ubicar-la en una concepció relacional. És a dir, en una conceptualització de l'agència que esdevé produïda col·lectiva i socialment i que, alhora, requereix tenir en compte l'autonomia i la dependència, atès que el jo ha d'ésser contextualitzat socialment i dins de les relacions de poder que el conformen.

A més, Lépinard ressalta que la discussió no radica en la naturalesa del consentiment i les possibilitats d'autonomia per a les dones, sinó en la necessitat de transformar les estructures socials – seguint a Nedelsky i l'anàlisi de les institucions i els valors que estructuren disparitats de poder a fi de fomentar l'autonomia-. En altres paraules, "*es d'aquesta perspectiva, l'autonomia no s'entén com una capacitat que posseeix l'individu, sinó com un producte col·lectiu d'estructures, relacions socials –mercat, estat, burocràcia, dret, institucions, llaços privats i íntims- en el que el jo està incrustat, requereix pensar l'agència mateixa de l'autonomia* (Lépinard 2011:217).

[84] " Purpose, intent, motivations and inner-states necessarily require us to place these features within the context of the agent's history, and social practices become intelligible only when understood as part of an ongoing tradition" (Malik, 2009:111).

En relació a les consideracions institucionals i a la interrelació amb les qüestions de gènere, convé destacar les lluites sobre els drets de família (Vickers 2013*, citat a Gouws i Stasiuslis 2013)*, l'anàlisi de la governabilitat racialitzada (Sirmma Bildge*, citat a Gouws i Stasiuslis 2013*), així com la relació entre el colonialisme i el constitucionalisme liberal tradicional (James Tully, *citat per Malik, 2009*). En conjunt, es mostra l'agència integrada de dones involucrades en lluites pràctiques (Solanky, *citat a* Gouws i Stasiuslis 2013). En aquesta línia, una crítica d'Amanda Gouws a Nanci Fraser en relació a la dimensió redistributiva del reconeixement de les dones sota el dret consuetudinari (concretament, la reforma del dret de la terra i el dret de família a Sudàfrica i a l'Índia respectivament) mostren com la cultura i la regulació son components estructurals en les societats rurals de Sudàfrica.

A més, considerant el context institucional de l'estat liberal, occidental i democràtic en el qual s'ubiquen les dones pertanyents a minories culturals i religioses que protagonitzen aquesta revisió bibliogràfica, la seva capacitat d'agència integrada –o relacional- resta, en part, emmarcada en un ordenament jurídic amb drets, deures i regulacions que en deriven i que, més o menys directament, interaccionen en la seva quotidianitat. Així, els conflictes que emergeixen i s'inscriuen en l'àmbit jurídic, han d'ésser considerats com a influents en l'agència de les dones membres d'aquestes comunitats minoritàries. En aquesta línia, pel que fa al tractament dels matrimonis forçats com a fenomen present en les societats occidentals, practicat generalment per comunitats culturals i religioses minoritàries, i comunitats d'immigrants, la vessant jurídica i de drets ressalta per considerar el tractament del gènere i pràctiques culturals minoritàries.[85]

Finalment, Lépinard considera que el **concepte d'autonomia pot estructurar la identificació que requereix construir un subjecte polític col·lectiu**. És a dir, equipara la situació de l 'ús de la "igualtat" - en discussió, desacords i significat buit- amb el d'autonomia, no obstant, ressalta aquest darrer com a potencial eina de transformació social. Per tant, tot i que reconeix el desacord persistent entorn del significat d'autonomia, recalca que el més rellevant és el **valor de l'autonomia en tant que eina sobre la qual exigir el canvi social, no com una capacitat individual que ha d'ésser objecte de protecció estatal**. A més, considera que "*pot funcionar com un significat buit que pot alimentar la identificació i la creació d'un subjecte polític col·lectiu"* (Lépinard, 2011:218). En conjunt, es distancia de problematitzar l'autonomia, en tant que punt en el qual s'ha de respectar o protegir l'autonomia 'mínima' d'altres dones –amb les quals no hi ha identificació ni creació d'un subjecte col·lectiu comú- i ubica el *quid* en proposar "*noves formes d'identificació que podrien crear aquest subjecte col·lectiu i donar forma a noves visions col·lectives d'autonomia* (Lépinard, 2011:218).

[85] Per exemple, veure Malik (2011): Derecho de la igualdad: resolviendo conflictos de igualdad y derecho humanos. La experiencia británica.; Igareda Gonzalez, Noelia (2013) Debates sobre la autonomia y el consentimiento en los Matrimonions Frozados; Morondo (2014): El principio de igualdad entre mujeres y hombres frente la prohibición del velo islàmico integral.; Salazar (2016): La autonomía relacional de las mujeres como límite de la diversidad cultural y religiosa: a propósito de la polèmica prohibición del velo integral.

Aquesta darrera consideració és compartida per Malik (2009), qui, tot i reconèixer les aportacions de les teories feministes postmodernes (fent referència a Young i Cornell en relació a les aportacions crítiques a l'universalisme, a l'hegemonia i jerarquies de poder), considera que un resultat d'aquests processos de diferenciació ha estat *"la fragmentació de les aliances feministes internacionals i la inèrcia per fer front a les pràctiques vicioses misògines que segueixen perjudicant a les dones"*[86] (Malik, 2009:104).

3. CONCLUSIONS

Per concloure, a continuació es destaquen els punts centrals que s'ha observat al llarg de la revisió realitzada entorn de la qüestió de com s'aproximen les teòriques feministes a la conceptualització de l'agència de les dones pertanyents a minories culturals i/o religioses.

Per un costat, s'ha observat com el plantejament de la problemàtica entre el gènere i la diversitat cultural, i el feminisme i multiculturalisme, s'inicia entorn a les tesis articulades per Susan Moller Okin a l'obra emblemàtica *Is multiculutralism bad for women?* (1997, 1999). Conseqüentment, existeix una àmplia literatura, que parla des d'un marc teòric-feminista, que desenvolupa una contestació alhora que articula les seves investigacions científiques amb conversa amb l'autora.

En relació a Moller Okin, representant del feminisme liberal i occidental, aporta una critica contundentment als principals autors multiculturalistes liberals (Kymlicka 1989, 1995; Raz 1994; Kukathas 1992). En aquest punt, justifica que garantir les demandes de drets especials pot arribar a ésser antifeminista. Això és degut al fet que les dones membres de minories ocupen un rol i se'ls imposa una socialització profundament patriarcal, específicament, en l'àmbit familiar, sociocomunitari i espai privat. Conseqüentment, Moller Okin no només ubica a aquestes dones en un estat de subordinació, control i opressió per afiliacions religioses i culturals, sinó que també les distancia de la resta de dones pertanyents a la societat majoritària -occidental, democràtica i liberal- que es beneficien de drets i garanties d'igualtat d'oportunitats amb els homes, per tant, de la plena igualtat de gènere.

Pel que fa a l'agència subjacent a les tesis de Moller Okin, es percep com la dona d'aquestes minories és concebuda amb la categorització de de víctima i subordinada -situació que l'empeny la seva pertinença cultural i religiosa i les pràctiques que en resulten. Conseqüentment, Moller Okin interpel·la a legitimar una intervenció estatal que s'oposa a la garantia de drets grupals, independentment de que els grups culturals siguin internament liberals -en tant que ho considera poc factible a ésser considerat. Per altre banda, l'agència queda concebuda sota la conceptualització d'**autonomia substantiva i elecció individual**, i es

[86] " One by-product of the increased sophistication in our understanding of 'difference' has been a splintering of international feminist alliances and inertia in tackling the vicious misogynist practices that continue to harm women." (Malik, 2009:104)

reflecteix en el debat sobre el dret de sortida real (Moller Okin, 2002). És a dir, reivindica la necessitat d'alternatives reals per a sortir de la comunitat d'origen, alhora que critica tant la dissidència i la resistència a nivell individual –sense una protecció i seguretat institucional-, com la necessitat d'atendre les preferències adaptatives de les dones i el vincle amb la seva comunitat. Així, recolzant-se en Olsen (1997), mostra les dificultats de pensar el dret de sortida com una opció factible a justificar drets de grup d'es d'un enfocament liberal. A tall d'exemple, ressalta la socialització en la modèstia, en la humilitat, com l'adoctrinament. Per contra, les alternatives giren entorn a l'educació secular i a donar veu i representativitat política a aquestes dones.

Pel que fa l'emergència del debat, i a fi de percebre l'espai que ocupa l'agència de la dona, ha resultat pertinent considerar l'evolució dels feminismes, alhora que s'ha analitzat el seu vincle amb el multiculturalisme. En aquest punt, s'ha abordat la interseccionalitat i com aquest enfocament aporta una riquesa analítica en aproximar-nos a l'agència de la dona. En altres paraules, aquesta perspectiva permet replantejar els discursos de tolerància i de pràctiques violentes que, en última instància, dilueixen les desigualtats materials de les dones pertanyents a minories culturals i religioses. A tall d'exemple, es percep com la integració esdevé una qüestió de gènere i no només una qüestió ètnico-racial.

S'ha observat com la problematització de l'agència en tant que *autonomia substantiva* planteja dues línies de crítiques intrínsecament relacionades entre si. Per un costat, el principi de la igualtat de gènere subjacent a la definició d'un estat democràtic liberal. El fet que la igualtat de gènere sigui una ficció que reprodueix el feminisme liberal, s'evidencia a partir de la problematització que engloba una àmplia gama de conceptes que emergeixen com a contestació. Així, es problematitza des dels principis de llibertat individual i elecció, com els principis d'universalització i particularització que sustenten els discursos etnocèntrics i construeixen l'alteritat sobre la dona basant-se en el procés de racialització i etnitització de l'altra. Per tant, es confirma l'estructura etnoestratificada de les nostres societats, on aquestes dones membres de minories ho són respecte a les relacions de poder i jerarquies que les col·loca en una posició de desigualtat estructural en relació a la majoria (Volpp 2000, 2001; Gouws i Stasiuslis 2013).

Per altra banda, la crítica a la concepció d'autonomia substantiva porta com a resultat les aproximacions alternatives des dels feminismes, que conceptualitzen l'agència de la dona pertanyents a minories culturals i religioses.

Concretament, es destaca la *autonomia relacional* (Friedman 2008, Saharso 2003, Bilic 2018), que Lépinard concep des de la definició de Friedman (2008), en la que preval el context social i com aquest capacita unes habilitats i possibilitats de respondre a la subordinació. Lépinard crítica la neutralitat, així com una redefinició que substancialment segueix pertanyent al feminisme liberal. No obstant això, Saharso (2003) s'autoubica en un enfocament relacional de l'agència, com a paradigma que inclou una amplitud de perspectives, que comparteixen l'oposició a la concepció d'autonomia substantiva. També

s'han analitzat els treballs de Bilic (2018), que es posicionen en aquesta mateixa relacionalitat i es distancien del risc de caure en el relativisme a partir de l'articulació d'un enfocament interseccional.

La segona concepció d'agència fa referència a la *autonomia minimalista*, on destaca Deveaux (2006) i la pretensió de superar la dicotomització entre subordinació i consentiment ,introduint el concepte d'agència en l'entremig d'ambdós extrems. D'aquest enfocament se'n crítica també el recolzament a processos deliberatius i representatius, com per exemple el cas de la Llei xaria al Canadà - i quina veu compte?-. Aquesta concepció, articulada des d'una perspectiva postcolonial, queda recollida en Uma Narayan. Tanmateix, Lépinard també la critica, en tant que preval el subjecte individual en la capacitat de negociació i, en última instància, desplaça dins un *contínuum* la legitimació de la intervenció estatal a l'hora de regular aquestes pràctiques culturals i religioses minoritàries, principalment protagonitzades per les dones pertanyents a tals comuntiats.

Per altra banda, Mahmood, se centra en la crítica tant al projecte feminista progressista, com a Judith Butler i la ruptura en tant que subversió de les normes patriarcals com a agència de les dones. Per contra, introdueix l'agencia ètica, vinculada a l'acció política, per tal d'exposar com les dones egípcies de la mesquita configuren subjectivitats–moralitats, comportaments, pràctiques- en relació a les normes i imperatius externs. Per tant, una consciència femenina que no porta intrínsecament vers la ruptura sociocomunitària, però que les ubica com a agents actives en constituir i configurar les seves vides. A aquesta autora se li crítica tant la impossibilitat de generalitzar l'agència, en tant que atén al context, com la impossibilitat directa de pensar sobre un projecte d'alliberament col·lectiu, perquè desplaça el progressisme com a opció per acabar amb l'opressió de les dones.

En la línia de la post-agència, Korteweg (2008) introdueix l'agència integrada -"*embedded agency*"- Korteweg (2008) concebuda com una agència que ha d'ésser particular, contextual, i en la que els factors com la religió també hi tenen cabuda. S'oposa explícitament a la concepció hegemònica d'agència en tant que subordinació o resistència explícita a les pràctiques *per se* –en realitat, per no ésser majoritàries, en tant que racialització- de minories culturals i religioses.

Tal i com s'ha observat, Lépinard cerca una concepció d'agència que, en última instància, permeti construir un projecte feminista unitari a fi d'assolir una transformació social de la situació de la dona que passa per una emancipació col·lectiva, i una identificació a partir de l'autonomia com a eina de vinculació – fonamentant-se alhora a un enfocament de l'agència relacional. A més, ressalta la necessitat de superar la fragmentació que pateix el feminisme des dels anys 90. Tanmateix, amb Malik (2009) es troba un plantejament metodològic que interpel·la a les Ciències Socials i que les repta a abordar l'agència humana des de mètodes i anàlisis que només la fan intel·ligible considerant les motivacions, així com l'autointerpretació en un mode de vida integrat –tant a nivell històric de l'agent, com a context social i comunitari. En altres paraules, allò que Lépinard considera poc factible, en tant que alçament de les

diferències (crítica que fa a la post-agència de Mahmood), Malik identifica la mateixa situació de fragmentació entre els feminismes, però ubica l'articulació de la problemàtica entorn de l'agència integrada, que permet qüestionar tant les pràctiques culturals minoritàries com les majoritàries. Aquest fet també es percebut explícitament en el posicionament de Phillips (2008), Volpp (2000, 2001), entre altres, en relació a comprendre la dialèctica, la interrelació, entre fenòmens socials aparentment diferents -pràctiques com el matrimonis, la vestimenta- que conviuen en un mateix espai i temps.

En conjunt, tot i que el debat resta obert, amb una interrogació permanent i paradoxes tant a nivell acadèmic com d'intervenció social i política pública, la discussió entorn de l'agència de les dones pertanyents a minories culturals i religioses no és una emergència d'una problemàtica unilateral, sinó que porta a plantejar-nos la mateixa concepció d'agència que s'adjudica a la dona pertanyent a la cultura majoritària -occidental, liberal i democràtica.

En altres paraules, el potencial d'aquest debat és l'espai que construeix per poder analitzar com la societat, especialment des del gènere i la diversitat cultural i l'aproximació a l'agència de la dona, requereix d'una problematització que no es redueixi a un problema "dels altres", sinó a una anàlisi sobre com la societat és representa a si mateixa. Per altra banda, del plantejament de Lépinard sobre l'agència de les dones pertanyents a minories culturals i religioses se'n desprèn un *contínuum* a l'hora de definir quin hauria de ser el marge i tipus d'intervenció a nivell de política pública pel que fa a la gestió de les pràctiques culturals protagonitzades per dones en minories culturals i religioses.

"Parler de question sociale ou de question raciale, ou des deux à la fois, c'est aborder la manière dont la société se réprésente à elle-même. (....) Une question sans frontières que traverse pourtant de part en part la question des frontières." (Fassin D. i Fassin E. 2009:19)

4. BIBLIOGRAFIA

Beck, U. I Beck-Gernsheim, E. (2012). *Amor a distancia*, Barcelona: Paidós.

Bilic, S. (2018). Challenging feminist perspectives on multicultural/feminist dilemma. [Article presentat]. Australian Sociological Association Conference. Australia.

Castles, S. 2004 "¿Por qué fracasan las políticas migratorias?". *Migraciones*, 15 (147–184). Disponible a: https://revistas.comillas.edu/index.php/revistamigraciones/article/view/4262/4084

Cohen, J., Howard, M., & Nussbaum, M. C. (eds.) (1999). *Is multiculturalism bad for women? Susan Moller Okin with respondents*. Princeton: Princeton University Press.

Contreras, P. i Alcaide, V. (2021). Mujeres inmigrantes latinoamericanas: procesos de agencia en contextos de vulnerabilidad.

Fassin, D., Fassin, E. (2009). *De la question sociale à la question raciale? Représenter la Société française.* Paris: La Découverte.

Fassin, E. (2009). "Questions sexualles, qüestions raciales. Parallèles, tensions et articulations". A Fassin D. i Fassin, E. *De la question sociale à la question raciale? Représenter la Société française.*(238-256). Paris: La Découverte.

Fraser, N. (1995). Multiculturalidad y equidad entre los géneros: un nuevo examen de los debates en torno a la "diferencia" en EE.UU. *Revista De Occidente*, 35-55.

García-Peter, S., i Villaviciencio-Miranda, L. (2016). Alcances y límites del multiculturaluismo liberal desde un enfoque de género interseccional. *Convergencia,* 23 (72) 13-38.

Giovanni Sartori, G. (2001). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros.* Madrid: Taurus.

Gouws, A., i Stasiulis, D. (2013). Gender and Multiculturalism—Dislodging the Binary between Universal Human Rights and Culture/Tradition: North/South Perspectives, *Politikon: South African Journal of Political Studies*, 40(1), 1-13. http://dx.doi.org/10.1080/02589346.2013.768073

Gressgard, R., & Jacobsen, C.M. (2003). Questions of gender in a multicultural society. *NORA - Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, 11, 69 - 77.

Handzlik, I., & Sorokowski, L. (2014). Is multiculturalism bad for women, still? Persisting dilemmas in cultural and religious accommodation in Europe.

Korteweg, A. C. (2008). The sharia debate in ontario: Gender, Islam, and Representations of Muslim Women's Agency. *Gender and Society*, 22(4), 434–454. Disponible a: http://www.jstor.org/stable/27821662

Lépinard, E. (2011). Autonomy and the Crisis of the Feminist Subject: Revisiting Okin's Dilemma. *Constellations: An International Journal in Critical and Democratic Theory*, 18 (2). Disponible a: https://ssrn.com/abstract=1910150

Mahmood, S. (2019). Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. *Papeles del CEIC*, vol. 2019/1, papel 202, 1-31. http://dx.doi.org/10.1387/pceic.20282.

Mahmood, S. (2005). Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject. *Princeton*, NJ: Princeton University Press.

Malik, M. (2009). Feminism and Its "Other": Female Autonomy in an Age of "Difference". Disponible a: https://www.bristol.ac.uk/media-library/sites/ethnicity/migrated/documents/malikpaper.pdf

Martineau, W. I Squires, J. (2010). Reviving multiculturalism, reviewing representation, *Economy and Society*, 39(1), 146-154, DOI: 10.1080/03085140903424642

Martínez, M.I. (2011). ¿Es el multiculturalismo bueno para los inmigrantes? Is Multiculturalism Good for Immigrants?, *Reis*, 135, 27-46.

McKerl, M. (2007). Multiculturalism, Gender and Violence, *Culture and Religion*, 8(2), 187-217, DOI: 10.1080/14755610701424032

Medina Martín, R. (2018). Feminismos Periféricos, Feminismos-Otros: Una Genealogía Feminista Decolonial Por Reivindicar. *Revista Internacional De Pensamiento Político*, 8, 53–79. Recuperado a partir de https://www.upo.es/revistas/index.php/ripp/article/view/3658

Moller Okin, S. (1997). Is multiculturalism bad for women?. *Boston Review*, October 1, 1997. Disponible a: https://bostonreview.net/forum/susan-moller-okin-multiculuralism-bad-women/

Moller Okin, S. (1998). Feminism and Multiculturalism. *Ethics*, 108, 661–684.

Moller Okin, S. (2002). Mistresses of Their Own Destiny: Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit. *Ethics*, 112(2), 205–230. https://doi.org/10.1086/324645

Moller Okin, S. (2005). "Multiculturalism and feminism: no simple question, no simple answers." A: A. Eisenberg & J. Spinner-Halev (eds.), *Minorities within minorities* (pp. 67–89). Cambridge: Cambridge University Press.

Parella, S. (2003): Mujer, inmigrante y trabajadora: la triple discriminación. *Migraciones,* 36, 15-17, Barcelona: Anthropos.

Phillips, A., & Saharso, S. (2008). Guest editorial: The rights of women and the crisis of multiculturalism. *Ethnicities*, 8(3), 291–301. https://doi.org/10.1177/1468796808092443

Rodriguez, D. (2007) "Inmigración y modelos de incorporación: contextos, claves del debate y tendencias de futuro" (Prólogo)". A: John Biles, nesMichalowski y Lara Winnemore (eds.), *Políticas y modelos de acogida. Una mirada transatlántica: Canadá y Alemania, Francia y los Países Bajos*, 12, 7-37, Barcelona: CIDOB.

Saharso, S. (2003). Feminist Ethics, Autonomy and the Politics of Multiculturalism. *Feminist Theory*, 4(2), 199–215. https://doi.org/10.1177/14647001030042007

Samad, Y. (2010). Forced marriage among men: An unrecognized problem. *Critical Social Policy*, *30*(2), 189–207.

Song, S. (2013). "Feminists Rethink Multiculturailsm: Resisting Essencialism and Cross-Cultural Hypocrisy". A: Margaret Davies and Vanessa E. Munro (Eds.), *The Ashgate Research Companion to Feminist Legal Theory.* 139-155. London: Routledge.

Volpp, L, (2000). Blaming Culture for Bad Behavior. *Yale Journal of Law and the Humanities*, 12 (89), 89-116.

Volpp, L. (2001). Feminism versus Multiculturalism. *Columbia Law Review*, 101(5), 1181–1218. https://doi.org/10.2307/1123774

Wieviorka, M. (2001). *La différence*. Paris: Les éditions Balland.