Feminismo y multiculturalismo

47

DEBATE

Feminismo y multiculturalismo

Celia Amorós Puente
Luisa Posada Kubissa
(eds.)

47

MINISTERIO DE TRABAJO Y ASUNTOS SOCIALES
SECRETARÍA GENERAL DE POLÍTICAS DE IGUALDAD
INSTITUTO DE LA MUJER

MADRID
2007

Catálogo general de publicaciones oficiales
http://www.060.es

Edita: Instituto de la Mujer (Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales)
C/ Condesa de Venadito, 34
28027 Madrid
www.mtas.es/mujer
correo electrónico: inmujer@mtas.es

Diseño de portada: Carlos Sendín & Asociados
Maqueta y realiza: CYAN, Proyectos y Producciones Editoriales, S.A.
NIPO: 207-07-130-7
ISBN. 978-84-690-9856-1
Depósito Legal: M-54.330-2007

Índice

Págs.

Presentación 5

I. EN TORNO A MULTICULTURALISMO Y FEMINISMO 11
I.1. María Xosé Agra Romero:"Cultura, diversidad cultural y política: apuntes para una reflexión feminista 13
I.2. María Luisa Femenías: "Multiculturalismo y paradojas de la identidad" 31
I.3. Neus Campillo: "Cultura y derechos en el feminismo crítico de Seyla Benhabib" 49
I.4. Cristina Sánchez Muñoz: "Renegociando la ciudadanía: las prácticas de iteraciones democráticas" 63
I.5. Rosa Cobo: "Multiculturalismo y nuevas formas de violencia patriarcal" 71

II. REFLEXIONES SOBRE FEMINISMO E ISLAM 85
II.1. María José Guerra: "Contrailustración y antifeminismo: los fundamentalismos religiosos" 87
II.2. Rosa María Rodríguez Magda: "¿Feminismo islámico?" 101
II.3. Celia Amorós. "Por una Ilustración multicultural ilustrada" 109

III. COLONIZACIÓN E HISTORIA DE LOS MOVIMIENTOS FEMINISTAS EN LOS PAÍSES MUSULMANES 127
III.1. Asunción Oliva: "Hacia una genealogía del pensamiento crítico feminista en Egipto" 129
III.2. Amalia González: "Pensadores islámicos e Ilustración en el declive del Imperio Otomano" 147

IV. PENSADORES ISLÁMICOS, ILUSTRACIÓN Y FEMINISMO 161
IV.1. Nieves Fernández: "Repercusiones para las mujeres del racionalismo de Averroes" 163
IV.2. Ana de Miguel: "El feminismo de Quasim Amin: entre los derechos humanos y el progreso social" 173
IV.3. Luisa Posada: "Modernidad y feminismo en el pensamiento de Fatema Mernissi" 189
IV.4. Teresa López Pardina: "La figura de Nawal-el-Saadawi en el feminismo egipcio posterior a Nasser" 203

V. APROXIMACIÓN AL IMAGINARIO MULTICULTURAL 219
V.1. Alicia H. Puleo: "Madre-Naturaleza y la buena salvaje en la crítica ecológica e indigenista" 221
V.2. Luz Stella León Hernández: "Aproximación filosófico-política al imaginario de la dicotomía público/privado en Occidente y el Islam: perspectiva feminista" 237

VI. FEMINISMO Y LAICIDAD 259
VI.1. Teresa López Pardina: "Reflexiones en torno al feminismo y la laicidad" 261
VI.2. Rosalía Romero: "La modernidad en la República de Turquía: laicidad y feminismos" 271

Presentación

Este libro que presentamos no surge de la nada. Es el producto del trabajo de un grupo de investigadoras que hace ya veinte años, en 1988, se vertebraron en el *Seminario Permanente de Feminismo e Ilustración* que dirigía la filósofa Celia Amorós en la Universidad Complutense de Madrid. De entonces a aquí, este grupo, con sus lógicos flujos y reflujos, ha permanecido lo bastante estable como para llevar adelante, además del trabajo personal de sus componentes, un trabajo colectivo de proyectos de investigación y de publicaciones que vienen a avalar su actual cohesión investigadora y su solvencia teórica[1].

Tras años de dedicación a profundizar en las raíces ilustradas del pensamiento feminista, estas investigadoras, guiadas por Celia Amorós, decidieron acometer ya hace algunos años el trabajo de indagar sobre los procesos de Ilustración en el Islam y sobre sus implicaciones para las mujeres. Fruto de un Proyecto de I+D del Instituto de la Mujer concedido el año 2003, esta nueva orientación de una ya veterana actividad investigadora se plasma en el libro al que ahora damos comienzo.

También fruto de este trabajo investigador fueron las jornadas de reflexión, que constituyeron el "Primer Encuentro Internacional de Investigadores e investigadoras feministas sobre Feminismo, Ilustración y multiculturalidad". Este encuentro tuvo lugar del 13 al 17 de noviembre de 2006 y a ellas fueron invitados aquellos pensadores y pensadoras que constituían referencias intelectuales primordiales para este Proyecto Investigador: así, contamos con la presencia de Sophie Bessis, historiadora, periodista y experta en temas de globalización y multiculturalidad. También con la de Fadela Amara y Mohammed Abdi, Presidenta y Vicepresidente respectivamente del conocido movimiento social francés *Ni putes ni sumises,* que trabajan por un Islam *des lumières,* laico, democrático e igualitarista. Se invitó al filósofo magrebí Mohammed Al Yabri, autor, entre otros, del título *Crítica de la razón árabe*, quien por motivos de salud, aplazó su intervención en las jornadas a una visita posterior en el marco del mismo Proyecto de Investigación.

La sesión de apertura de estas jornadas corrió a cargo de la Directora del Proyecto de Investigación, la doctora Amorós Puente, quien planteó su intervención en torno al tema "Por un canon feminista multicultural". Y el acto de clausura contó con la presencia de la doctora

[1] Entre las publicaciones colectivas, dirigidas por Celia Amorós, hay que citar las siguientes: Amorós (coord.), *Actas del seminario permanente "Feminismo e Ilustración 1988-1992" (*coord.), coed. del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense y Dirección General de la Mujer de la Comunidad Autónoma de Madrid, 1993; *Historia de la teoría feminista*, Instituto de investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid y Dirección General de la Mujer de a Comunidad Autónoma de Madrid, 1994; Amorós, Celia y de Miguel, Ana (eds.): *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, 3 volúmenes.

Valcárcel, quien disertó sobre "Feminismo y universalismo" y extrajo las conclusiones de todas las jornadas. Además de las conferencias correspondientes a cargo de los invitados y las invitadas ya mencionados anteriormente, y que tuvieron un carácter abierto, se realizaron seminarios intensivos a lo largo de toda la semana, de los que en orden a una mayor brevedad referiremos tan sólo sus títulos aquí: "Vetas de ilustración: sus implicaciones en los feminismos islámicos"; "Discurso, filosofía e Islam"; "El derecho en las dos orillas: creyentes y conversos en el Islam"; y "Mujeres e interculturalidad".

En este recorrido de investigación, y en concreto en este libro que es resultado del mismo, se parte de la hipótesis de Celia Amorós, según la cual es posible rastrear en las culturas lo que llama *vetas de Ilustración*, que vendrían a definirse como procesos crítico-reflexivos que vienen a desestabilizar la legitimación del poder vigente. Con ello, se produciría en estos procesos un relevo de heterodesignaciones patriarcales y justamente es en este tipo de relevos donde las mujeres encuentran el terreno abonado para plantear sus proyectos de emancipación y de autodesignación.

Éste es el sentido del presente libro, que aplica los supuestos indicados al caso del Islam. Y, para hacerlo, parte lógicamente de que no cabe hablar de Ilustración en el único sentido de una Ilustración occidental, que además de ser de suyo un fenómeno plural, viene a fragmentarse aún más en la recepción que de la misma se da en otras culturas. Por su parte, estas culturas no constituyen un receptáculo vacío que recibe esas influencias ilustradas occidentales pasivamente, sino que, muy por el contrario, se apropia de ésta en razón de sus propias especificidades y conflictos internos.

Por tanto, estamos hablando de un ámbito de estudio que viene a situarse en el marco del llamado multiculturalismo y, más concretamente, en el marco que vincula multiculturalismo y feminismo. Porque desde la posición feminista ilustrada, el feminismo es inseparable de esas *vetas de Ilustración*, en tanto que cuestiona la exclusión femenina del ámbito de los iguales y las relaciones de subordinación femenina y, con ello, viene a ser constituyente de todo proceso crítico-reflexivo que, como la Ilustración misma, se presenta con vocación universalizadora.

Desde la perspectiva de una Ilustración multicultural cabe acercarse, como en este libro se propone, a aquellas expresiones de la modernidad ilustrada que han querido plantear una modernidad alternativa al hegemónico modelo occidental. Así lo hace, por ejemplo, Abu Lughod, pero también desde la perspectiva feministas otras teóricas árabes como Bessis, Chartejee o Kandiyoti. En todos estos y otros nombres se viene a proponer una idea de modernidad que combine elementos culturales endógenos y elementos exógenos, en un proyecto de feminismo ilustrado que mantenga la versión autóctona del mismo. Y de éstas y muchas más referencias del pensamiento feminista árabe da cuenta también este libro, siendo éste un aspecto que consideramos especialmente valioso del mismo.

En lo que se refiere a la estructura interna de este trabajo, podría decirse que ésta, aun con la diversidad de firmas que lo integran, constituye otro de los aspectos relevantes de la obra. Porque no se trata aquí de una recopilación realizada eventualmente para este volumen, sino que se trata del resultado de un trabajo de investigación de más de tres años de recorrido, en el que las autoras han sido compañeras de viaje y, por lo mismo, han tenido ocasión de conocer e intercambiar sus elaboraciones teóricas con las demás. Fruto de ello es la coherencia interna que hace del libro un trabajo realmente colectivo. Y que le dota de una estructura interna, por la cual los diferentes trabajos no aparecen como compartimentos estancos, sino que deben ser leídos en su profunda unidad.

Esta unidad que, temáticamente, remite a los supuestos investigadores ya mencionados, se vertebra desde la consideración de las relaciones entre feminismo y multiculturalismo, lo que equivale a plantear el sesgo de género de la identidad cultural, para venir así a abogar por una Ilustración multicultural en línea con la comprensión de las *vetas de Ilustración* de las que antes hablábamos.

A partir de estos supuestos, el libro se estructura de tal forma que, por decirlo sucintamente, quiere ir de lo general a lo particular. En este sentido, la primera división (I. En torno a multiculturalismo y feminismo) nos acerca a aquellas cuestiones que sirven de marco teórico a todo el trabajo. Y así nos habla de los usos políticos en la cultura y de la idea de justicia en el multiculturalismo, para concluir que *para comprender en qué sentido la cultura importa y es política, el feminismo, teórico y activista, comprometido con la lucha por la igualdad, nos dota de unas buenas lentes para abordar las injusticias en un mundo desigual* (María Xosé Agra); también se nos habla de las paradojas de la identidad en el universo multicultural, que nos conducen a *abordar algunos aspectos vinculados al tema de la "identidad" en su intersección sexo-género-"etnia" y su contracara ineludible, la noción de "diferencia", tal como los denominados pensamientos multicultural y postcolonial lo plantean actualmente* (María Luisa Femenías); por otro lado se abordan aquí las relaciones entre pensamiento feminista y teoría crítica, planteando que *el debate en torno a esa provocativa cuestión de si el multiculturalismo es malo para las mujeres centra las discusiones en torno a cómo definir epistemológicamente las culturas y sus implicaciones para las cuestiones morales y políticas* (Neus Campillo); y el apartado concluye señalándonos la necesidad y las posibilidades de entablar un diálogo intercultural desde el feminismo, porque *las mujeres, desde el feminismo, tenemos que encontrar terrenos de entendimiento y priorizarlos frente al énfasis estratégico de la diversidad. La diversidad es uno de los supuestos sobre los que analiza el feminismo la vida de las mujeres, pero la diversidad no puede convertirse en la excusa para no sumar fuerzas y establecer una agenda política de mínimos* (Rosa Cobo).

En un segundo momento el recorrido que el libro propone (II. Reflexiones sobre feminismo e Islam) aborda los peligros de antifeminismo en los fundamentalismos religiosos, que obligan a *iniciar la exploración del fenómeno de los fundamentalismos religiosos poniendo de manifiesto su naturaleza política y mostrando cómo albergan, reactivamente, una agenda antifeminista y antiilustrada* (María José Guerra); se plantea también que *feminismo islámico marca sus distancias tanto frente a la ortodoxia islamista cuanto al que denominan feminismo occidental, liberal, colonialista o laico, manteniendo con éste último, según las autoras, posturas que van desde la crítica al franco rechazo* (Rosa María Rodríguez Magda); y viene también a proponer una Ilustración multicultural que *iguala por arriba. Compara las culturas y las hace interactuar problematizándolas, promoviendo su crítica y autocrítica y potenciando el debate y la reflexividad que "civiliza" el "conflicto de civilizaciones* (Celia Amorós).

A partir de aquí se entra en la consideración de los movimientos feministas en los países musulmanes (III. Colonización e historia de los movimientos feministas en los países musulmanes) y se detalla a fondo el caso de Egipto, para recabar ahí e ilustrar paradigmáticamente el recorrido sociológico e histórico de lo que han sido y son las relaciones entre feminismo e Islam. El objetivo que aquí se propone es el de *investigar la trayectoria de los movimientos de mujeres en Egipto desde las últimas décadas del siglo XIX hasta mediados*

del siglo XX, con la finalidad de esbozar una genealogía del pensamiento crítico, es decir, feminista, en este movimiento. Y para ello este capítulo busca detectar exhaustivamente *los procesos crítico-reflexivos que se produjeron en las primeras mujeres (y en algunos hombres) que lucharon contra la desigualdad impuesta a su género dentro del contexto histórico y social en el que vivieron y con las limitaciones que éste les imponía* (Asunción Oliva); la consideración de pensadoras islámicas e Ilustración viene a contextualizar en la crisis del Imperio Otomano cómo *en el proceso de la constitución de Turquía como nación, juegan un papel central las mujeres, pues los cambios en su indumentaria, en su libertad de movimiento y en su instrucción van a ser los símbolos del proceso que va del imperio otomano a la nación turca* (Amalia González).

En el cuarto apartado temático de este trabajo (IV. Pensadores islámicos e Ilustración) se propone la lectura de la filosofía averroísta, desde su particular e ilustrada visión de las mujeres, una visión que resulta ser beneficiosa para éstas, por cuanto *Averroes no considera que ontológicamente las mujeres somos imperfectas, sino que se esfuerza en mostrar nuestra relativa igualdad y pedir que se nos den oportunidades de formación* (Nieves Fernández); también se nos plantea la reconstrucción del pensamiento de Quasim Amin, *autor de dos obras notables y que ocupan un lugar propio dentro de las vetas de Ilustración del mundo árabe y musulmán*, cuyo pensamiento en la bisagra entre los siglos XIX y XX en Egipto *posee la fuerza de los clásicos del feminismo, seguramente porque frente a la maraña conceptual tan grata al patriarcado, pinta con crudeza la situación real de pobreza y engaño en que malviven tantas mujeres y sostiene con convicción y pasión dos ideas especialmente "claras y distintas"* (Ana de Miguel); a partir de aquí, el libro recoge las claves del pensamiento feminista más vivo en el discurso de la magrebí Fatema Mernissi, en quien encontramos *la tensión entre, por un lado, su pertenencia a la tradición arabomusulmana y la relectura crítica que de la misma hace desde supuestos de raigambre feminista* (Luisa Posada) y este apartado expone también las aportaciones al pensamiento y a la literatura de la egipcia Nawal el-Saadawi, cuya respuesta *a la pregunta: ¿Qué papel deben jugar las mujeres en la política internacional?* resulta enormemente interesante*: Saadawi responde que su papel ha de ser a la vez local y global: organizarse localmente y con fuerza en cada país, pero, al mismo tiempo conectar con la globalidad* (Teresa López Pardina).

En su siguiente pasaje (V. El imaginario islámico multicultural) el libro que presentamos propone dos aproximaciones a lo que constituyen algunas de las claves del imaginario islámico. Por un lado, viene aquí a considerarse la división entre público y privado y los usos que de la misma se hace en el imaginario social del mundo islámico, partiendo de la hipótesis de que *en el Islam no podemos hablar propiamente de la división público/privado, como categoría filosófico-política acuñada a partir de un pacto político, pues su sistema sigue funcionando sobre la base de la legitimación tradicional* (Stella León). Y, otro lado, a partir de la consideración del interés europeo por Oriente, se introduce una reflexión más amplia en torno al mito de la buena salvaje que retoma el paradigma de la madre-naturaleza, para establecer desde ahí que *en la era de la globalización, es evidente que la filosofía no puede utilizar al buen o la buena salvaje como simple expediente de crítica interna. Ella o él se resisten a permanecer mudos, se organizan y hacen oír sus propias vindicaciones que no siempre son favorables a la conservación de la Naturaleza* (Alicia Puleo).

Como colofón a todo lo anterior, se plantea el concepto de laicidad, que se lee ahora en su interrelación con el feminismo (VI. Feminismo y laicidad). A partir de una detenida reflexión feminista, viene a concluirse que *la laicidad, como fórmula socio-política que garantiza la igualdad de derechos a cada uno de los ciudadanos y como medio de hacer convivir las diferentes creencias religiosas, relegadas a la esfera de la privacidad, y el feminismo, como reconocimiento pleno de la igualdad de las personas sin reparar en la diferencia de sexos, son ambos conceptos que expresan un horizonte que los humanos pretendemos alcanzar* (Teresa López Pardina); y también de laicidad y feminismo trata el último texto del libro, que, enmarcado en el contexto de Turquía, se propone abordar *las líneas básicas de acciones y reacciones de los procesos hacia la laicidad y hacia la democracia, y sus implicaciones en la vida de las mujeres. Establecemos la periodización de la historia de Turquía, desde su nacimiento hasta finales de siglo XX, atendiendo a la evolución del estatus de las mujeres turcas* (Rosalía Romero).

A nadie se le ocultará que todos los capítulos del libro hasta aquí presentados parten de claves teóricas comunes. Así, en lo que hace al pensamiento postmoderno, como relato del fin de los grandes relatos de la modernidad, se entiende que ha dado lugar, entre otras cosas, a un pensamiento postcolonial que quiere deconstruir la tradicional superioridad en la que Occidente se ha narrado frente a otras culturas. Pero, desde la posición de un feminismo ilustrado, como es la que este libro adopta, está claro que aun cuando resulta insostenible un discurso tal de la superioridad occidental, no por ello cabe aceptar sin más la tesis de un multiculturalismo postmoderno que entiende las culturas como entidades compactas y atomizadas entre los cuales nada habría de conmensurable. Precisamente la hipótesis referida de las *vetas de Ilustración* viene a servir, muy por el contrario, para afirmar teórica, pero también metodológicamente la tesis contaria: aquella por la cual los procesos crítico-reflexivos de las culturas pueden se objeto de interpelación entre sí y pueden ser leídas desde sus virtualidades transformadoras en concreto para la situación de las mujeres en dichas culturas. Por tanto, al hablar de multiculturalismo no se entiende aquí por tal cosa un relativismo cultural, pues la propia entraña vindicativa del feminismo, del que partimos, impediría tal posición teórica y prácticamente.

Para el caso del Islam, del que nos ocupamos aquí, el referente del pensamiento feminista resulta ser una clave de investigación que viene a vertebrar toda perspectiva teórica. Porque lo que está en juego será la posibilidad misma de conjugar las reclamaciones ilustradas, de factura universalizadora —como la propia reclamación de igualdad entre los sexos— con la vocación más identitaria de las distintas culturas. Por tanto, se trata de aunar la universalidad con la particularidad y de hacerlo además atendiendo a los registros de un discurso orientado a la emancipación femenina. En este sentido, al hablar de universalidad, este trabajo no entiende por tal cosa el concepto inmediato o ingenuo: se trata aquí de la distinción conceptual que establece la norteamericana Sheila Benhabib entre los universales propios de la tradición y que no son más que parte de la *universalidad sustitutoria* —pues en ellos, y de entrada, siempre falta la mitad femenina de la población— y la única universalidad posible, que ella define como *universalidad interactiva.*

Partiendo, por tanto, de una universalidad que no puede ser ya comprendida como sustitutoria, *Feminismo y multiculturalismo* quiere servir de herramienta para la reflexión y el diálogo inter-cultural, un diálogo que no se queda encerrado en las puertas de la crítica feminista, sino que a partir de ahí quiere aportar toda una perspectiva de trabajo posible

desde un multiculturalismo que es más bien Ilustración multicultural y que lo es porque pretende servir para hacer conmensurables las distintas culturas, permitiendo el ejercicio crítico sobre sí mismas y también entre ellas, de tal manera que sea posible ir más allá del tan llevado y traído *conflicto de civilizaciones*. A todo ello, y nada menos que a todo ello, es a lo que este libro quiere contribuir.

I. EN TORNO A MULTICULTURALISMO Y FEMINISMO

. . . . . .

I.1. Cultura, diversidad cultural y política: apuntes para una reflexión feminista

María Xosé Agra Romero

I.1 Cultura, diversidad cultural y política: apuntes para una reflexión feminista

Si hay una noción que en los últimos tiempos parece condensar o resumir todos los problemas que aquejan al mundo contemporáneo sin duda es "cultura". Resulta una obviedad constatar que hemos venido asistiendo a una inflación y consumo de cultura en diferentes planos, desde los más cotidianos a los más especializados o teóricos, con distintos usos o, como también se ha dicho, abusos. Conviene pues reflexionar sobre por qué la cultura está en el centro del debate y sobre sus usos, en concreto, sobre los usos políticos y sus implicaciones desde una perspectiva feminista. Principalmente, aunque no en exclusiva, los enfoques sobre la cultura han sido desarrollados desde el campo de la Antropología, de la Teoría cultural o los Estudios culturales y postcoloniales y, como no, también en la Filosofía política. Desde estos ámbitos se generan perspectivas diferenciadas pero en cierta medida interrelacionadas en función de las críticas y diagnósticos sobre los problemas, luchas o transformaciones con que nos enfrentamos. Me interesa presentar una aproximación a los usos políticos de la cultura, en qué sentido puede afirmarse que la "cultura es política". La cultura se vuelve relevante en el lenguaje político mas lo que se entiende por cultura o el papel que desempeña resulta enormemente oscuro, como indica T. Eagleton nos encontramos con unas visiones "tan amplias que no valen para nada y otras que resultan exageradamente rígidas". Muchas veces cultura se utiliza como sinónimo de etnicidad, nación, religión, identidad, raza o género. Dicho de otro modo, unas veces la cuestión es la diversidad, la diferencia, el pluralismo, otras se apela a una nueva comprensión o a una visión más igualitaria de la cultura o se refiere a la justicia y la igualdad. Así podemos ver como este teórico cultural, uno de los que más se ha ocupado de mostrar los problemas, contradicciones y paradojas del giro cultural para la política afirma: *La cultura exige a aquellos que claman justicia que miren, más allá de sus propios intereses parciales, hacia la totalidad, o sea, hacia los intereses de sus soberanos, así como a los suyos propios. En consecuencia, minimiza el hecho de que esos intereses pueden ser incompatibles. Asociar la cultura con la justicia con grupos minoritarios, tal como se hace hoy en día, es un paso totalmente nuevo*[1]. Abordar esta novedad será pues uno de los objetivos a la hora de reflexionar sobre los usos políticos de la cultura y su relevancia respecto de la igualdad o la justicia sexual. Pero antes quisiera introducir una breve cala en la Antropología en la medida en que sirve de trasfondo a la cuestión de la cultura y para apuntar que ni la Antropología, ni tampoco los Estudios culturales, nos sirven de mucho en tanto que es en el terreno político y en la reflexión filosófico-política en la que se juega el problema de la cultura. Tras esta cala, me ocuparé de las posiciones en torno a la cultura en la filosofía política para plantear, por último, las reflexiones feministas que ponen de manifiesto las tensiones y dilemas que surgen con la diversidad cultural.

I.1.1. De la Antropología a la Filosofía Política: la igualdad de las culturas

Si seguimos, entre otros, a F. Inglis[2] podemos ver cómo "cultura" comienza a ser objeto de definición en el siglo XIX, como la Antropología ha sido la ciencia que se desarrolla para regular a los pueblos subordinados por el imperio y también que cultura

[1] T. Eagleton: *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*. Barcelona: Paidós, 2001, p. 34.

[2] F. Inglis: *Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

viene a significar un ideal social, un ideal concentrado en las artes expresivas y como una forma de vida distintiva de una sociedad particular. Esto es, para decirlo con R. Williams[3], el término cultura remite a: un proceso general de desarrollo estético, espiritual e intelectual (cultura como civilización); a las obras y prácticas de la actividad artística e intelectual (alta/baja cultura); a una forma particular de vida, de un pueblo, un periodo o un grupo. Hoy ya no opera la diferenciación entre "civilización" y "cultura", al menos en los términos de cultura (espíritu) / civilización, valores materiales y prácticas que se comparten con otros pueblos y que no reflejan su individualidad. Asimismo se sostiene que la antropología aporta una comprensión igualitaria de la cultura, frente al etnocentrismo y a la idea de superioridad/inferioridad de las culturas. Una comprensión igualitaria de la cultura, indica S. Benhabib, que viene dada por influencia de la antropología y el estructuralismo[4]. Por ello es necesario detenerse, aunque sea de forma sumaria, en dos autores fundamentales: C. Lévi-Strauss y C. Geertz, y sus aportaciones al debate sobre la cultura. Esto nos lleva a comenzar por preguntarnos que si la diversidad cultural es un hecho, estudiado además por la antropología, ¿qué es lo que hace que la diversidad cultural hoy se vea como un problema o un terreno de lucha? O ¿qué hay de nuevo?, si lo hay. En todo caso conlleva una reflexión sobre la existencia de un cierto consenso en que la Antropología ha contribuido a una visión más igualitaria de la cultura y de las relaciones entre Occidente y los Otros, para ver si, efectivamente, puede ayudarnos a clarificar el debate filosófico-político.

Desde esta perspectiva tomaremos como base, en primer lugar, las dos conferencias pronunciadas por C. Lévi-Strauss por encargo de la UNESCO, la primera en 1947 "Raza e Historia", la segunda en 1970 "Raza y Cultura"[5]. La primera conferencia había sido muy bien recibida, en ella se defiende que la civilización mundial debía seguir el camino de una coexistencia entre las numerosas culturas humanas y al mismo tiempo proteger y respetar su originalidad y riqueza. Según Méndez, la diversidad cultural para este antropólogo sería patrimonio de la humanidad, viéndola no como el resultado del aislamiento de los diferentes grupos humanos sino como, citando al propio Lévi-Strauss, "un fenómeno natural, resultante de las relaciones directas o indirectas entre las sociedades". Lévi-Strauss incide en que la humanidad se enfrenta "con dos procesos contradictorios, uno de los cuales tiende a instaurar la unificación, en tanto que el otro (tiende) a mantener o restablecer la diversificación". E insistiría en la idea de que lo que debe ser salvado "es el hecho de la diversidad, no el contenido histórico que cada época le dio"[6]. La conferencia de 1970 no fue al parecer tan bien recibida, teniendo en cuenta que en estos momentos los organismos internacionales están promoviendo el debate sobre las posibilidades de actuar a nivel mundial sobre la cultura. El desencuentro se habría producido, siguiendo a nuestra autora, porque algunos de sus contenidos resultaban problemáticos. De un lado, su visión de la raza como función de la cultura pone en cuestión la superioridad de la raza blanca y le lleva a interrogarse sobre

[3] R. Williams: *Palabras Clave: un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.

[4] Véase Seyla Benhabib: *The Claims of Culture*. Princenton: Princenton University Press, 2002.

[5] Sigo aquí los análisis que realiza la antropóloga Lourdes Méndez a propósito de estas dos conferencias en *Galicia en Europa. El lugar de las artes plásticas en la política cultural de la Xunta*. Santiago de Compostela: Publicacións do Seminario de Estudos Galegos, 2004, pp. 20-22 y 32-34.

[6] *Ibid.*, pp. 20-22.

la imposición tecnológica y científica occidental. De otro, pone especial énfasis en la duda del etnólogo sobre la idea de que *la difusión del saber y el desarrollo de la comunicación entre los hombres lograrán un día hacerles vivir en buena armonía, aceptando y respetando la diversidad* y plantea las posibilidades institucionales posibles: fomentar o combatir la diversidad cultural, y sus riesgos. Fomentar la diversidad cultural daría lugar a un aumento de las tensiones a nivel mundial puesto que, citando a Lévi-Strauss, *toda verdadera creación implica una cierta sordera ante la llamada de otros valores que puede llegar hasta su rechazo (e incluso) hasta su negación*. Mas si se combate tampoco se está exento de riesgos pues se propiciaría la emergencia de *una civilización mundial destructora (de los) viejos particularismos [...]. Plenamente alcanzada, la comunicación integral con el otro condena [...] la originalidad de su y de mi creación*[7].

Ahora bien, me parece pertinente recoger dos textos de esta conferencia para comprender la posición de Levi-Strauss y que es necesario explicitar para entender mejor que es lo que propone y lo que está en juego. El primero de ellos, bien conocido por otra parte, donde ofrece la imagen de las culturas como trenes:

Echando mano de otra imagen, podría decirse que las culturas son semejantes a trenes que circulan con mayor o menor velocidad, cada uno por su propia vía y con rumbo diferente. Los que marchan junto al nuestro se presentan ante nosotros como más constantes: podemos observar con tranquilidad el tipo de vagones, la fisonomía y la mímica de los viajeros a través de los cristales de nuestros respectivos departamentos. Pero si un tren pasa en el otro sentido, en una vía oblicua o paralela, sólo percibimos una imagen confusa que desaparece rápidamente, apenas identificable, reducida las más de las veces a una interferencia momentánea de nuestro campo visual, que no nos proporciona información alguna sobre el suceso en sí mismo y solamente nos irrita, toda vez que interrumpe la contemplación plácida del paisaje que servía de telón de fondo a nuestra ensoñación[8].

El segundo texto nos permite contextualizar mejor aquellos riesgos inherentes a combatir la diversidad cultural y a la lucha contra todas las formas de discriminación que corre a la par del movimiento hacia una civilización mundial, destructora de viejos particularismos:

Por supuesto que nos ilusionamos con el sueño de que la igualdad y la fraternidad reinarán un día entre los hombres, sin que su diversidad se encuentre comprometida. Pero si la humanidad no se resigna a convertirse en consumidora estéril de los únicos valores que supo crear en el pasado, capaz exclusivamente de generar obras bastardas, inventos groseros y pueriles, deberá volver a aprender que toda creación auténtica implica una cierta sordera ante el reclamo de otros valores...[9].

La conferencia finaliza con la referencia a los peligros que acechan, peligros que no pueden ser achacables "simplemente a la ignorancia y a los prejuicios". La esperanza se cifra en conseguir un cambio de rumbo más que difícil, dice, en la historia. Desde esta perspectiva se desmonta el determinismo biológico y racial. La raza es una función de la cultura y no a la inversa, pero al

[7] *Ibid.*, pp. 32-34.

[8] Lévi-Strauss "Raza y Cultura", en *La mirada distante*. Barcelona: Argos Vergara, 1984, p. 28.

[9] *Ibid.*, p. 41.

mismo tiempo se apunta a un determinismo cultural. Este desplazamiento se debería, siguiendo a C. Amorós, a que el antropólogo toma como modelo metodológico la lengua entendida *more saussureano*, de modo que las lógicas culturales tendrían una inteligibilidad inmanente que ha de ser reconstruida sincrónicamente, privilegiando "la coherencia de las interrelaciones entre los elementos simbólicos de las culturas sobre la historia" aunque no pueda desprenderse de ella en sus interpretaciones[10]. Así pues, la concesión a la historia implica que "no puede hablarse, pues, en rigor, de las culturas como totalidades autorreferidas" aunque, indica Amorós, la interrelación de culturas no sería algo deseable para el antropólogo[11].

Al hilo de las reflexiones sobre el "etnocentrismo" y la "relativa incomunicabilidad" de las culturas expuestas en "Raza y Cultura", podemos aproximarnos a la posición de C. Geertz en "Los usos de la diversidad" (1985) en donde, defendiendo la idea de que el significado se construye socialmente y frente a la imagen de las culturas como trenes, aboga por tratar la diversidad cultural de otra manera. La cultura es una urdimbre o trama de significaciones que los hombres han construido y en la que desarrollan y ordenan su conducta. El problema radica en "imaginar la diferencia" o, dicho de otro modo, en que "debemos aprender a captar aquello a lo que no podemos sumarnos". Ahora hay que pensar la diversidad teniendo en cuenta que está en el interior de nuestras sociedades, y que la variedad se está difuminando. Su lectura de la conferencia "Raza y Cultura" así como de *El antropólogo y la condición humana*, se fija en la defensa del etnocentrismo. Según Geertz, recogiendo las propias interpretaciones de Levi-Strauss de los problemas con esta conferencia en las Naciones Unidas: "me rebelé contra el abuso del lenguaje por el cual la gente tiende cada vez más a confundir el racismo.... con actitudes que son normales, incluso legítimas y, en todo caso, inevitables", esto es etnocentrismo aunque él no lo diga[12]. Lévi-Strauss defiende claramente no sólo que es difícil liberarse del etnocentrismo sino que tampoco sería bueno hacerlo: "la distancia, dice Geertz, trae consigo, si bien no la fascinación, en cualquier caso sí la indiferencia y, de este modo, la integridad"[13]. Antes las culturas podían existir

[10] Celia Amorós: "El legado de la Ilustración: de las iguales a las idénticas" p. 11 (vers. Manuscrita cedida por la autora). Amorós cita al respecto un texto de la "Introducción a la obra de Marcel Mauss": "Toda cultura [...] puede ser considerada como un conjunto de sistemas simbólicos en el primer rango de los cuales se sitúan el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia, la religión. Todos estos sistemas tratan de expresar determinados aspectos de la realidad física y de la realidad social; es más, las relaciones que estos dos tipos de realidad mantienen entre sí y que los propios sistemas simbólicos establecen los unos con respecto a los otros. El que no lo consigan de una forma totalmente satisfactoria y, sobre todo, equivalente, es en primer lugar *resultado de las condiciones de funcionamiento propias de cada sistema*, además de que la historia coloca en estos sistemas elementos extraños, al mismo tiempo que produce transplantes de una sociedad a otra y diferencias de ritmo de evolución en cada sistema particular". Póngase en relación este texto con la imagen de las culturas como trenes.

[11] *Ibid.,* p. 12. Amorós cita a propósito de esto que en una ocasión escribió Levi-Strauss "Debemos llorar ante el hecho de que haya historia". Y en otra, oponiéndose a la candidatura de Margueritte Yourcernar a la Academia francesa de la lengua: "No se discuten las reglas de la tribu".

[12] C. Geertz (1985): "Los usos de la diversidad" en *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós/ I. C. E. / U. A. B., 1996, p. 70. Esta traducción junto con las recogidas en *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos* (Barcelona: Paidós/I. C. E. /U. A. B., 2002), forman parte de *Available Light*. Princenton: Princenton University Press, 2000.

[13] *Ibid.*, p. 71.

merced a la indiferencia propia de la falta de contactos constantes, ahora la indiferencia se ha perdido y con ella el peligro de la pérdida de la integridad cultural, tal sería la argumentación de Lévi-Strauss. Geertz cita el texto mencionado arriba sobre las ilusiones de la igualdad y la fraternidad y el riesgo de desaparición de la diversidad cultural y comenta:

Sea lo que fuere lo que uno piense sobre todo ello, e independientemente de la sorpresa que uno pueda llevarse al oírle decir tal cosa a un antropólogo, lo cierto es que se trata sólo de una voz más de las que forman el coro de hoy día. Los atractivos de la "sordera hacia la llamada de otros valores" y de un enfoque del tipo "relájese y disfrute" del propio encierro en la tradición cultural propia, están siendo cada vez más jaleados en el pensamiento social contemporáneo[14].

Lévi-Strauss vendría a recomendar el "somos-quienes-somos" y ellos "son-quienes-son" y en su estela estarían filósofos, historiadores y científicos sociales, sitúando la cuestión del etnocentrismo "bajo una luz diferente". El etnocentrismo suscrito por R. Rorty entraría aquí y representaría, para Geertz, un "hegelianismo sin espíritu absoluto" junto al "kantismo sin sujeto trascendental" de Levi-Strauss. El etnocentrismo hoy, sostiene, se debe a la progresiva pérdida de confianza, al abandono de la búsqueda de un consenso universal sobre cuestiones normativas. La antropología y la filosofía moral deberían sustraerse de tal tendencia y alejarse de la diversidad cultural como "somos-quienes-somos" y "son-quienes-son", partiendo de que "La extranjería (foreigness) no comienza en los márgenes de los ríos, sino en los de la piel"[15]. La antropología y la filosofía moral habrían estado desarrollando hasta ahora una aplicación incorrecta de la idea de que el significado se construye socialmente, oscureciendo las asimetrías, los hiatos, "relegándolos al ámbito de la reprimible o ignorable diferencia, a la mera desemejanza, que es lo que el etnocentrismo hace y está llamado a hacer (Lévi-Strauss lleva toda la razón cuando afirma que el universalismo de la UNESCO los oscurece negando toda su realidad), es apartarnos de tal conocimiento y de esta posibilidad: la posibilidad de cambiar nuestra mentalidad de forma amplia y genuina"[16]. En relación con las cuestiones morales que suscita la diversidad insiste en que los lindes sociales y culturales, hoy y desde hace tiempo, están sometidos a un proceso de mestizaje que pone de relieve que el problema de la diversidad cultural está en el interior de nuestras sociedades, de nosotros mismos. Por ello, más que remitir el problema a su solución por expertos, afirma que lo que se precisa es "un acceso imaginativo a (y una admisión de) una disposición mental ajena" para solventar los hiatos y asimetrías respecto a los mundos y disposiciones mentales ajenas:

Los usos de la diversidad cultural, de su estudio, su descripción, su análisis y su comprehensión consisten menos en nuestras propias clasificaciones que nos separan de los demás y a los demás de nosotros por mor de defender la integridad del grupo y mantener la lealtad hacia él, que en definir el terreno que la razón debe atravesar si se quieren alcanzar y ver cumplidas sus modestas recompensas[17].

La tarea no es fácil y Geertz apuesta por una etnografía que esté atenta a "un contacto fructífero con una subjetividad variante".

[14] *Ibid.*, p. 72.
[15] *Ibid.*, p. 73.
[16] *Ibid.*, p. 80.
[17] *Ibid.*, p. 87.

Frente al etnocentrismo, se decanta por el particularismo que sitúa a particulares "nosotros" entre particulares "ellos" y a los "ellos" entre "nosotros", "donde todos ya estaban". Propone huir de la comodidad y del empobrecimiento que conlleva la soberanía de lo familiar; asumir que todos, nosotros mismos y cualquier otro, vivimos "arrojados en medio de un mundo lleno de indelebles extrañezas de las que no podemos liberarnos", de ahí que sea necesario "imaginar la diferencia", hacerla evidente, no inventarla, pensar de otro modo a como se ha venido haciendo en la historia moral del mundo. Así pues, el etnocentrismo difícilmente se sostiene. El reto es vivir en un *collage* en el que "debemos aprender a captar aquello a lo que no podemos sumarnos" y por tanto se requiere "el fortalecimiento del poder de nuestra imaginación para captar lo que hay frente a nosotros, donde residen los usos y el estudio de la diversidad"[18].

En otro de sus bien conocidos textos "Anti-antirrelativismo" (1994) se propone combatir el antirrelativismo, afirmando que es, precisamente, el antirrelativismo el que se ha inventado en gran medida "la inquietud de la que se alimenta". Partiendo de que relativismo no es equiparable a nihilismo, se centra en la crítica de las posiciones naturalistas (el intento de recuperar una idea de "naturaleza humana" descontextualizada) y racionalistas (la rehabilitación de la "mente humana") contra el relativismo. El texto concluye señalando la importancia del papel jugado por la antropología, un papel de vanguardia, dice, pues:

Los antropólogos hemos sido los primeros en insistir en una serie de puntos: en que el mundo no se divide en personas religiosas y personas supersticiosas; en que puede haber orden político sin poder centralizado, y justicia sin códigos; en que las leyes a que ha de someterse la razón no fueron privativas de Grecia y en que no fue en Inglaterra donde la moral alcanzó el punto más alto de su evolución. Y, lo que es más importante, fuimos también los primeros en insistir en que unos y otros vemos las vidas de los demás a través de los cristales de nuestras propias lentes. No ha de sorprendernos que esto hiciese pensar a algunos que el cielo se estaba derrumbando, que nos amenazaba el solipsismo y que la inteligencia, el juicio e incluso la simple posibilidad de comunicación habían desaparecido[19].

De nuevo vuelve a la carga contra la soberanía de lo familiar, esta vez para enfrentarse a la tesis antirrelativista y mostrar que no es ese el camino en relación con la diversidad y la cultura:

Lo que reprochamos al antirrelativismo no es que rechace una aproximación al conocimiento que siga el principio "todo es según el color del cristal con que se mira", o un enfoque de la moralidad que se atenga al proverbio "donde fueres haz lo que vieres". Lo que le objetamos es que piense que tales actitudes únicamente pueden ser derrotadas colocando la moral más allá de la cultura, separando el conocimiento de una y otra. Esto ya no resulta posible. Si lo que queríamos eran verdades caseras, deberíamos habernos quedado en casa"[20].

En estos textos vemos que Geertz remite a la historia moral, a la necesidad de un consenso normativo y al conflicto de valores que surge de la diversidad cultural. Quizá sea más fácil comprender la posición de este antropólogo respecto a la cultura y la diferencia o diversidad cultural remitiéndonos

[18] *Ibid.*, p. 92.

[19] C. Geertz: "Anti-antirrelativismo" en *Los usos de la diversidad*, *op. cit.*, pp. 123-124.

[20] *Ibid.*, p. 124.

a sus reflexiones y recomendaciones a la teoría o filosofía política en "El mundo en pedazos: cultura y política en el fin de siglo"[21]. Ante un mundo astillado, fragmentado y un tiempo "desajustado" —tras la caída del muro de Berlín, de la desaparición de los bloques, del surgimiento de numerosos y nuevos Estados-naciones fruto del proceso de descolonización—, existen indicios de que están emergiendo, de forma vaga e indeterminada, unas relaciones más pluralistas. Nos interesa de su argumentación la crítica que dirige a la filosofía política por no estar a la altura del presente o, mejor dicho, por estar situada en una altura, como en un globo, dice, que le impide ver la espesura del "mundo de identidades colectivas y del quién es qué". Hay que bajar del globo, descender de la abstracción a los casos:

La teoría política, que con tanta frecuencia aparece en nuestros tiempos bien como una meditación sinóptica sobre principios esencializados encerrados en una lucha a muerte maniquea —colectivismo e individualismo, objetivismo y relativismo, derecho y obligación, libertad y constricción—, bien como un compromiso ideológico bajo el disfraz de deducciones ineluctables a partir de premisas insoslayables, necesita aferrarse con mayor firmeza a las persistentes particularidades del presente. Pero el lenguaje en el que se vierte, un lenguaje que compendia más que clasifica, inhibe seriamente la tarea. Los géneros disponibles de descripción y valoración encajan mal en un mundo múltiple, mixto, irregular, cambiante y discontinuo[22].

Sin entrar en lo que constituye el problema de fondo que quiere abordar, esto es, el recrudecimiento del conflicto étnico, quisiera insistir en que sigue con su definición de cultura, apunta que la transformación afecta incluso a "nuestro sentido global de las relaciones entre historia, lugar y pertenencia" y refuerza la idea de que, junto a la descripción y el análisis cultural, se tenga en cuenta la divergencia, la multiplicidad. Las identidades, los países, no son "unidades sin quiebras, totalidades sin fragmentar".[23] Volviendo a recalar en la tarea de la teoría política y a situarse en la defensa de un liberalismo, en la línea, dice, de I. Berlin o M. Walzer, que sea audaz y capaz de "comprometerse con un mundo diferenciado", que tiene concepciones rivales y que ante ello no se trata de imponer sino "de comprender que hablar con los otros implica escucharlos y que al escucharlos es improbable que lo que uno tenga que decir, no al final de este siglo ni en el inicio del siguiente, permanezca inconmovible"[24] y cuyo compromiso más profundo es "la obligación moral de la esperanza". Así, tras criticar un liberalismo como el de Dworkin o Rawls, que a su entender responderían a la teoría abstracta, propone que:

Por derecho, la teoría política debería ser lo que Aristóteles, a mi juicio, quería que fuera, una escuela para formar en el juicio, no para obviarlo, no una vía para dictar la ley que los menos reflexivos deben seguir (los jueces de Ronald Dworkin, los agentes políticos de John Rawls, los perseguidores de la utilidad de Robert Nozick), sino una manera de mirar los horrores y las confusiones en los que todos nosotros vivimos que pueda servirnos de alguna ayuda a la hora de sobrevivirlos

[21] Inicialmente fue el texto de una conferencia "Annual Lecture in Modern Philosophy", en Viena en 1995, apareciendo en inglés en 1998 y luego recogido en *Available…*, *op. cit.,* cap. 8. Vers. cast. en *Reflexiones*, *op. cit.*

[22] *Ibid.* p. 223.

[23] *Ibid.* p. 249.

[24] *Ibid.*, p. 266.

y aplacarlos, ocasionalmente quizá incluso a la hora de decapitarlos[25].

No sin cierta ironía, hace una llamada a que la filosofía política se ocupe de la vida real[26]. Geertz subraya que de lo que se trata para la filosofía política no es de decir que las cosas son muy complicadas:

Una tarea así se le puede confiar a la historia y a la antropología, complexicateurs terribles de las ciencias humanas. Necesita prestar esa atención con el fin de participar en la construcción de lo que, ahora que el mundo se está redistribuyendo en marcos de diferencia cada vez más diversos, más se necesita: una política práctica de conciliación cultural[27].

Vayamos a unas últimas reflexiones sobre la aportación de la antropología, siguiendo a D. Scott [28], constatando que hay una inflación de cultura, sobre todo en la teoría política, se declara intrigado por las razones de ello. Se refiere al sentido de cultura después de los años setenta, es decir "cultura como significado construido", tanto en sus versiones geertzianas como postmodernas, e indica que cultura parece venir a sustituir a su vieja y debilitada antagonista, la razón. Me interesa resaltar de su forma de ver el problema que se muestra escéptico con la idea de que dicha noción de cultura haya inaugurado una era de conocimiento y relaciones más igualitarias entre Occidente y sus Otros. Se formula la cuestión de por qué la cultura parece indispensable para la filosofía política occidental, especialmente la angloamericana: "Ahora un gran y creciente número de teóricos políticos occidentales parecen sentirse compelidos a tomar en cuenta la cultura en orden a perseguir y sostener una reflexión crítica sobre el liberalismo y la democracia"[29]. Subraya, a partir de un texto de Amy Gutmann, dos aspectos relevantes. El primero que se une cultura a "desventaja" y el segundo que se dirige a las instituciones públicas de las democracias liberales Noratlánticas, lo cual supone, a su juicio, que se ha producido un desplazamiento respecto de como se venía entendiendo la cultura, constatando que lo que ahora preocupa "deriva menos de los antropólogos que van a lugares no occidentales [...] y más de gentes no occidentales que vienen a Occidente en gran número y efectúan demandas materiales sobre sus instituciones y recursos"[30]. Se da, por tanto, un cambio en el "locus", considera que esto es a lo que se refiere Geertz cuando afirma que la diferencia no comienza en los márgenes de los rios sino en los de la piel, pero también sostiene que los antropólogos tienen poco que decir en el debate del multiculturalismo, de la justicia, la equidad, la ciudadanía etc.

Scott propone indagar por qué es tan indispensable la cultura para la teoría política occidental, ver que diferencia el interés por la cultura hoy de otros momentos históricos y en otras condiciones epistemológicas o teóricas. En concreto se refiere a la política del reconocimiento cultural expuesta por

[25] *Ibid.*, pp. 262-263.

[26] A. Phillips apunta que en la teoría normativa actual constituye un paso importante el cambio de la racionalidad a la razonabilidad y al interés en los procesos reales y sustantivos de diálogo y debate, en tanto ponen de manifiesto que los principios normativos surgen de nuestras relaciones. Vease "Equality, pluralism, universality: current concerns in normative theory" en *British Journal of Politics and International Relations*, Vol. 2, nº 2 (2000), pp. 237-255.

[27] *Ibid.*, p. 263.

[28] David Scott: "Culture in Political Theory" en *Political Theory*. Vol. 34, nº 1 (2003), pp. 92-115.

[29] *Ibid.*, p. 93.

[30] *Ibid.*, p. 94.

J. Tully[31] para separarse de él en lo que tiene de entusiástica confianza en que la antropología pueda contribuir a "liberar nuestra comprensión de la diferencia" y, por tanto, a reconceptualizar la relación entre cultura y política. Como decía, se muestra escéptico sobre el denominado "giro cultural", afirmando que ha sido asumido irreflexivamente por los teóricos políticos democráticos. Su argumentación va destinada a poner en cuestión que las luchas y actividad política a las que remite la "política del reconocimiento cultural", que demandan diversidad cultural como una característica del problema constitucional actual, en la formulación de Tully[32], implique que la cultura sea inseparable de la política, que sea "un aspecto irreductible" de ella. Manifiesta su desacuerdo con la visión constructivista (Geertz y James Clifford) y se pregunta pertinentemente para quién la cultura es parcial, heterogénea, híbrida, etc., ¿para el antropólogo o para el nativo? Valora positivamente los efectos beneficiosos de una visión tal, contra los viejos y nuevos esencialismos, pero apunta que no se problematiza lo que la cultura es. Es decir, se asume sin más que se sabe lo que la cultura es realmente, que es transparente, que no tiene una historia problemática. Entiende que lo que está sucediendo en la teoría política contemporánea responde a una "naturalización de la cultura", la cultura está poco teorizada e historizada: "mera y fundamentalmente está aquí, como un fundamento no ideológico, o un horizonte natural". Sostiene la necesidad de una mayor profundización en la historia conceptual de la cultura de forma que se puedan estimar con cierto fundamento las condiciones, las posibilidades y límites de la antropología y considera mucho más importante dirigir los esfuerzos a pensar, a historizar, la relación entre "formas históricamente construidas y las organizaciones de la comunidad política". En su análisis pone de manifiesto que la diferencia del Otro-no europeo no se ha tomado siempre como cultura, más bien es la Raza el concepto organizador de la diferencia. A comienzos del siglo XX emerge la cultura para dar cuenta de la diferencia del Otro, alterando la vieja comprensión. El antropólogo particularista F. Boas y sus seguidores tienen mucho que ver en el cambio, que comporta además un relativismo epistemológico. Ahora bien, en lo que respecta a la situación actual, al giro cultural en la filosofía política, es Geertz y lo que denomina el "efecto Geertz", a su juicio, quien influye decisivamente, cuyo efecto es que la cultura no sólo ha venido a verse como una ejemplificación de "significado-construido" "sino la sobredeterminada instancia paradigmática de el"[33]. Geertz alteraría la comprensión de la cultura al reescribir la idea Parsoniana de cultura como acción simbólica en un lenguaje constructivista, junto con la utilización de una metáfora literaria-textual, de modo que la cultura no es un dominio meramente conductual o mental, sino un dominio semiótico, análogo a una novela, un poema

[31] Se refiere a J. Tully: *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an age of diversity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

[32] Tully expresa así la idea de que la cultura es un aspecto irreductible y constitutivo de la política: "Las diversas formas en que los ciudadanos piensan, hablan, actúan y se relacionan con los otros al participar en una asociación constitucional (tanto las capacidades que ejercen como las prácticas en que las ejercen) sea haciendo, siguiendo, o yendo en contra de las reglas y convenciones en cualquier forma, son siempre en alguna medida la expresión de sus diferentes culturas. Una constitución puede buscar imponer una práctica cultural, una forma de seguir la ley, o puede reconocer una diversidad de formas culturales de ser ciudadano, pero no puede eliminar, superar o transcender esta dimensión cultural de la política, *op. cit*. *Ibid.*, p. 5.

[33] *Ibid.*, p. 107.

o un juego. Desde esta perspectiva, la nueva cultura no es ya "un objeto a ser problematizado (por una disciplina especializada)" sino "el espacio construido o idioma *en términos* del cual toman lugar otras problematizaciones o las problematizaciones de otros objetos"[34].

De lo expuesto hasta aquí podemos extraer algunas conclusiones. En primer lugar, fomentar tanto como combatir la diversidad cultural, en la versión de Levi-Strauss, comporta riesgos y peligros, partiendo de una concepción fuerte de cultura. En todo caso, estaríamos ante un desplazamiento del determinismo biológico al determinismo cultural, acompañado del etnocentrismo propio de toda cultura. En la versión de Geertz, lo que se resalta es el carácter construido de la cultura, la hibridez, el mestizaje y el reconocimiento de los particularismos, cierto relativismo, que apunta a la necesidad de una política práctica de conciliación cultural ante los conflictos de valores que se generan y una llamada a que la filosofía política se comprometa con el mundo real. La diferencia es la denominación de la diversidad cultural. La cultura importa ahora en relación con los otros no europeos o no occidentales que están en nuestras sociedades. Dicho a la manera de Scott, el discurso de la cultura es la forma reciente de construir y concebir la otredad, de ahí su escepticismo respecto no tanto de que la antropología haya inaugurado una época de relaciones más igualitarias, cuanto de que esté en condiciones de ayudar a liberar nuestra comprensión de la diferencia.

En segundo lugar, para comprender en qué sentido puede decirse que la cultura es política, nos encontramos o bien con una naturalización de la cultura o con su politización, no con que la cultura sea intrínsecamente política. En este sentido es importante retener que cultura se une a desventaja y que remite al pluralismo legal, al constitucionalismo, que se dirige a las instituciones públicas de las democracias liberales. De una forma u otra, de la mano de Geertz o de Scott, finalmente acabamos en la filosofía política. Y ahora quizá estemos en mejores condiciones de entender y de abordar aquella novedad de asociar la cultura con la justicia respecto a los grupos minoritarios. En este sentido, antes de pasar a ver las posiciones en el campo de la filosofía política es importante retener que, de acuerdo con A. Phillips, la cultura entra en el campo de la filosofía política como desigualdad más que como diferencia. Esta apreciación es relevante, por cuanto da cuenta de que la cultura importa en la medida en que están implicados las desigualdades y el poder. El punto de partida, señala, es la existencia de "grupos etnoculturales que tienen aspiraciones y hacen demandas políticas". Fue, nos dice, el reconocimiento de las desiguales relaciones de poder entre grupos mayoritarios y minoritarios y la percepción de que los Estados, al imponer un modelo político y legal unitario, pueden poner en injusta desventaja a los ciudadanos de los grupos minoritarios, lo que dio el primer impulso a los argumentos del multiculturalismo[35].

I.1.2. El debate filosófico-político

De forma también indicativa resumiremos las tres posiciones filosófico-políticas que reflejan, a mi modo de ver, las posibilidades de contemplar la cultura en el debate actual. Por razones obvias, la primera es la de Ch. Taylor de quien interesa retener que su propuesta elude juicios sobre las posibles comparaciones de valor de las diferentes identidades y culturas. Parte del hecho de

[34] *Ibid.*, p. 108.

[35] A. Phillips: *Multiculturalism without Culture*. Princenton: Princenton University Press, 2007, p. 18.

que hoy más y más sociedades resultan ser multiculturales en el sentido de que "incluyen más de una comunidad cultural que desea sobrevivir" y considera que el problema fundamental al que hay que responder de una manera adecuada es el de la imposición de algunas culturas sobre otras y la supuesta autoridad que posibilita esta imposición. La demanda de reconocimiento hoy, dice, es explícita, no se trata sólo de que se deje sobrevivir a las diferentes culturas sino que "reconozcamos su valor". El punto fundamental en su posición descansa en el supuesto de que todas las culturas tienen igual valor:

Deseo sostener aquí que esta suposición posee cierta validez; no obstante, lejos está de no ser problemática, y además exige algo parecido a un acto de fe. En calidad de hipótesis, la afirmación es que todas las culturas que han animado a sociedades enteras durante algún periodo considerable tienen algo importante que decir a todos los seres humanos. De propósito me he expresado así para excluir el medio cultural parcial dentro de una sociedad, así como las fases breves de una cultura importante[36].

El modelo de Taylor exige, bajo esta suposición y dejando a un lado la "arrogancia" de la superioridad, un estudio de las culturas que permitiría luego justificarlas, dado que se estaría en posición de comprenderlas y de saber qué valores específicos ofrecen. Para ello sería preciso una "fusión de horizontes", solo así se podrán lograr auténticos juicios de valor. La idea se refuerza acudiendo a una cita de Kimball: *Cultura o barbarie*. Se opera con una idea fuerte de cultura y con una versión del fomento y preservación de la diversidad pero no conduce a la "sordera" sino a una hermenéutica y, políticamente defiende el reconocimiento de las demandas de las comunidades culturales.

R. Rorty, por su parte, en "Una visión pragmatista de la racionalidad y la diferencia cultural"[37] sostendrá una posición claramente encontrada con las tesis de la preservación de las culturas. Según dice, la defensa de la misma descansa en la idea que se ha ido aceptando, en el hábito de ver *las culturas como obras de arte y como automáticamente dignas de aprecio dado que se suponen ejemplos del triunfo de la cultura sobre la naturaleza*[38]. Esta visión, indica, es no obstante reciente y muy influyente entre los intelectuales izquierdistas del occidente contemporáneo, para los que, a su juicio, parece reducirse la cuestión a que solo las culturas oprimidas son las culturas reales o válidas; al mismo tiempo que se da también la otra tendencia, esto es, a ver la cultura europea como la realización de obras de arte difíciles, diferentes. Desde una visión pragmatista como la que propone *Esta exaltación de lo no occidental y de los oprimidos me parece tan dudosa como la seguridad de los imperialistas occidentales de que todas las culturas eran infantiles en comparación con la de la Europa moderna. Esta última seguridad dependía de la idea de que el poder que uno tiene para suprimir otras formas de vida es un indicador del valor de la propia forma de vida*[39]. Para Rorty la cuestión no estará en la preservación de las culturas sino en la construcción de una utopía multicultural, que describe como un trabajo de tapiz, de desenredar y trenzar

[36] Ch. Taylor et al. (1992), vers. Cast. *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento*. México: F. C. E. p. 98.

[37] Rorty, R. "A Pragmatist view of Rationality and Cultural Difference", en Philosophy East & West, 42, 4º (1992), pp. 581-596. Vers. Cast. En R. Rorty, *Pragmatismo y política*. Barcelona: Paidós ICE / UAB, 1998.

[38] *Ibid.*, p. 85.

[39] *Ibid.*, p. 87.

hilos de diferentes culturas, un tapiz en el que cabe contemplar la idea de que las culturas son "dignas de ser benignamente abandonadas" y no pasaría nada, como, afirma, así se han ido abandonando culturas a lo largo de la historia. En este caso estaríamos más bien ante una posición relativista y banalizadora de la cultura, otra forma de expresar el "relájese y disfrute".

Frente a una visión fuerte de la cultura y de los grupos culturales o a una absolutamente relativista, nos encontramos con teóricos y teóricas políticas que suscriben una perspectiva matizada de la cultura, ligada a una política de conciliación o acomodación multicultural, que trata de responder a los conflictos prácticos y políticos reales que se presentan en nuestras sociedades y que ponen en primer término problemas de justicia y democracia, aportando una concepción normativa y distintas posibilidades institucionales, constitucionales, pluralistas[40]. En este contexto veremos surgir el debate sobre las "minorías dentro de las minorías" y de forma importante el problema de la igualdad de las mujeres. Las políticas multiculturales pueden reforzar desigualdades estructurales y culturales internas, los individuos o minorías más vulnerables y de manera particular las mujeres no deberían en este sentido verse perjudicados en aras del grupo cultural y sus jerarquías. Tomaremos la concepción de S. Benhabib como referente. Esta autora va a considerar un error analítico ver la "cultura como un todo", esto da lugar a la "falacia holística", y de ahí que no se acepte tampoco el lenguaje de inferioridad/superioridad de culturas. Lo que quiere poner de manifiesto es que la diversidad cultural, el pluralismo, está en el interior de nuestras sociedades, no es un problema de relación con el "otro" exótico o exterior. Se reconoce que en el interior de las minorías, de las culturas minoritarias, también hay pluralidad, de ahí que insista en que no se deben reconocer y escuchar solo las voces de las jerarquías de poder y autoridad de una determinada cultura, lo que es especialmente importante en el caso de las mujeres. Para esta autora es necesario preguntarse por las razones de por qué tienen hoy especial resonancia las demandas multiculturales y, a diferencia de B. Barry[41], para ella no descansan en un error o en la mala voluntad, o en ambos. A su juicio, varias son las razones: los procesos de globalización que provocan la existencia de inmigrantes en los estados liberal-democráticos, las configuraciones geopolíticas después de la caída del muro en 1989, las consecuencias no intencionadas de las políticas redistributivas en las democracias capitalistas, los cambiantes modelos de integración capitalista y sociocultural en las democracias liberales occidentales y también, subraya, la emergencia de la Unión Europea. En definitiva, las demandas multiculturales obedecerían a los cambios, a las transformaciones que se están operando en el mundo actual. Los movimientos multiculturales son, por tanto, una de sus expresiones.

Benhabib considera necesaria una aproximación sociológica a los cambios que se están operando y a los que se enfrentan nuestras sociedades, cuestionando una

[40] Veit Bader, por ejemplo, establece tres posibilidades: i) la acomodación absoluta; II) el intervencionismo externo y iii) acomodación liberal-democrática, esta última es la que el defiende y que responde a un pluralismo institucional democrático. Véase "Associative democracy and minorities within minorities" en Abigail Eisenberg & Jeff Spinner-Halev: *Minorities within Minorities. Equality, Rights and Diversity*. Cambridge University Press, 2004, pp. 319-321.

[41] B. Barry: *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press, 2001.

sociología reduccionista de las culturas que descansa, a su entender, básicamente en tres supuestos o premisas epistémicas falsas: 1) que las culturas son todos claramente delimitables; 2) que las culturas son congruentes con grupos de población y que es posible una descripción no controvertida de la cultura de un grupo humano; 3) que incluso si las culturas y los grupos no están en correspondencia de uno a uno, incluso si hay más que una cultura en un grupo humano y más que un grupo que puede poseer los mismos rasgos culturales, no plantea problemas importantes para la política. Su concepción descansa en una defensa del constuctivismo social como explicación de las diferencias culturales, rechazando las visiones esencialistas y preservacionistas de la cultura. Al mismo tiempo destaca la dimensión narrativa de la cultura, combinando razón e imaginación, buscando un concepto de cultura filosóficamente adecuado y defendible desde la ciencia social, estimando la distinción entre el punto de vista del observador y el del participante. Una visión en la que la hibridez cultural es pertinente empírica y normativamente. Nos enfrentamos a conflictos en los que la cultura es sinónimo de identidad, las demandas multiculturales y los dilemas y conflictos que plantean existen, por ello aboga por la necesidad de "diálogos culturales complejos".

Teniendo como trasfondo estas distintas posiciones sobre la cultura y la diversidad cultural, conviene apuntar en este momento que, así como antes veíamos que no es posible afirmar sin más que la cultura es política, es necesario también reflexionar sobre la "hibridez" y su normatividad. Para ello resultan muy oportunas las apreciaciones críticas al respecto de N. Kompridis[42]. Sumariamente, al igual que Scott se pregunta qué significa que la cultura es una parte irreductible y constitutiva de la política, refiriéndose también a la afirmación de J. Tully. Considera que ésta es una visión relativamente nueva de la cultura, frente a la más largamente mantenida de la cultura como un dominio autónomo, independiente y aislable del resto de la vida social y política[43]. Su tesis es que aún entre quienes admiten que el "giro cultural" es un hecho irreversible en la teorización política, no está claro qué significa. Entre los teóricos políticos y los teóricos críticos, dice, se percibe una visión de la cultura que es insuficientemente auto-reflexiva y esto tiene algunas importantes implicaciones. Aunque las críticas antiesencialistas de la cultura son claramente recomendables, no obstante, afirma, se exagera del lado de la fluidez, la permeabilidad y la renegociabilidad de la cultura, lo cual oscurece el problema, más que iluminarlo. Así:

Si las limitaciones conceptuales de la visión esencialista de la cultura son tales que es incapaz de comprender y explicar el cambio cultural, las limitaciones conceptuales de la visión anti-esencialista de la cultura son tales que es incapaz de comprender y explicar la continuidad cultural. Esta particular limitación es una consecuencia de esencializar (y, como veremos, normativar irreflexivamente) la fluídez, permeabilidad y renegociabilidad. Si las culturas realmente son tan fluídas, porosas, renegociables y sín limites, como dicen, es muy difícil ver como sus demandas políticas han llegado a convertirse en un problema para nosotros[44].

Kompridis apunta a que la "prematura" normativización de la hibridez tiene por objetivo

[42] Véase "Normativizing Hybridity/Neutralizing Culture" en *Political Theory*, Vol. 33, nº 3 (2005), pp.: 318-343.

[43] *Ibid.*, p. 318.

[44] *Ibid.*, p. 320.

neutralizar la demanda cultural. Si unos yerran, viene a decir, en sobrevalorar la continuidad y la preservación, otros, lo hacen sobrevalorando la reinvención, la reapropiación y la subversión; utilizando una visión instrumentalista de la cultura. Afirma que "si estamos preservando la posibilidad de un futuro diferente del pasado, debemos también preservar las posibilidades que heredamos del pasado"[45]. Con otras palabras, no se trata de modernidad versus tradición, sino de la necesidad de "imaginar modernidades alternativas para nosotros mismos", de forma que podamos sustraernos a un mundo globalizado de incertidumbre, hibridez, fluidez, y contestación que, para nuestro autor, suena mucho más a las condiciones de expansión del capital global y de la hibridez del capitalismo consumista. Con miras a tener una idea cabal de los problemas con que nos enfrentamos, vemos, en primer lugar, que la llamada de atención de Kompridis viene a coincidir con quienes no comparten el optimismo de la hibridez cultural como si fuese la clave de la solución de los problemas. La hibridez no sería una novedad y una comunidad cultural híbrida sigue siendo una comunidad cultural[46]. Para expresarlo más crudamente y con palabras de Eagleton: "la naturaleza es en ciertos aspectos una materia mucho más flexible que la cultura. Ha quedado demostrado que es mucho más fácil arrasar montañas que cambiar los valores patriarcales"[47].

En segundo lugar, vemos también como el debate en la filosofía política viene vinculado a la necesidad o no de un pluralismo legal como forma de solventar las desigualdades entre grupos culturales mayoritarios y minoritarios. Desde esta perspectiva otra de las cuestiones que surgen es la propia comprensión de lo que constituye un grupo cultural. Como señala Phillips normalmente se asocia con una entidad cuasi-legal que ha disfrutado históricamente o viene ahora a reclamar jurisdicción sobre sus miembros. Una visión tal, así como una asunción prematura de la etnicidad, la identidad o la cultura como si su aplicación fuese clara y autoevidente provoca problemas de reificación y solidificación de los grupos culturales y, lo que para ella es importante, contribuye a nutrir los estereotipos culturales subvirtiendo las políticas multiculturales y generando rechazo[48]. Otra de las consecuencias es que en gran medida la cultura tiende a asociarse o ser sinónimo de minoría o cultura no-occidental, invisibilizándose la cultura hegemónica. Dicho de otro modo, hay que escapar de las visiones que comportan la idea de "Ellos tienen tradiciones culturales, mientras que yo tengo valores morales"[49]. En tercer lugar, se pone de relieve el problema de las minorías dentro de las minorías cuando se aplican políticas multiculturales. Es esta una cuestión

[45] Se apoya para tal afirmación en W. Benjamin, autor clave, dice, en la tradición de la teoría crítica, que desarrolló una gran sensibilidad sobre las fuerzas destructoras de la modernidad. *Ibid.*, p. 336. Kompridis se sitúa en la teoría crítica y dirige sus críticas sobre todo a S. Benhabib, véase la respuesta de ésta en "The "Claims" of Culture Properly Interpreted. Response to Nikolas Kompridis" en *Political Theory*, vol. 34, nº 3 (2006), pp. 383-388.

[46] Véase Jacob T. Levy: *El multiculturalismo del miedo*. Madrid, Tecnos, 2003. También A. Phillips, *op. cit.* P. N. Yuval-Davis, insiste en la importancia de reconocer que "Coexisten dos elementos contradictorios en la operación de las culturas: de un lado, la tendencia a la estabilización y continuidad, y la perpetua resistencia y cambio, por el otro", *Gender & Nation*. London, Sage Publications, 1997, pp. 41-42.

[47] T. Eagleton: *Después de la teoría*. Barcelona, Debate, 2005, p. 62.

[48] A. Phillips, *op. cit.,* p. 19 y ss.

[49] A. Phillips, "Dilemmas of Gender and Culture: the judge, the democrat and the political activist" en Abigail Eisenberg & Jeff Spinner-Halev, *op. cit.,* p. 124.

de especial relevancia para los más vulnerables en el interior de los grupos culturales y, especialmente, para las mujeres. Con ello entramos en la difícil relación, en las tensiones y dilemas prácticos entre feminismo y multiculturalismo.

I.1.3. La cultura importa: feminismo y multiculturalismo

Si con algo ha lidiado el feminismo y sus luchas políticas es, justamente, con la cultura, entendida en un sentido amplio, pero la cuestión de las diferencias y el multiculturalismo han venido a complicar el debate, de ahí que una trágica y simple elección entre "tu cultura o tus derechos" en la conocida expresión de A. Shachar[50], no es tan simple ni tan fácil. Bien es sabido que el texto de Susan Moller Okin "Is Multiculturalism Bad for Women? (1997)[51] se convierte en un referente polémico y en buena medida en exponente para algunos y algunas de que lo que está proponiendo es una respuesta absolutamente negativa y del tipo señalado por Shachar. Sin embargo una versión ampliada del artículo inicial se titula, precisamente "Feminism and Multiculturalism: Some tensions" (1998)[52]. Okin reconoce que, a sugerencia del editor, utilizó un título provocador, pero también no debemos olvidar que es de las primeras en enfrentarse a los teóricos liberales por no tomar en consideración las injusticias de género en el seno de las minorías culturales, por no dar a la igualdad de género el mismo tratamiento que a la igualdad racial.

En efecto, se abre un importante debate en el que participan destacadamente M. C. Nussbaum, A. Shachar, en torno a la cuestión de los derechos de grupo, de la diversidad cultural y la igualdad sexual, aquella, junto con Okin, defendiendo el universalismo liberal, Shachar presentando una propuesta de acomodación y de pluralismo legal. También se genera polémica sobre como atender a las demandas de reconocimiento y de redistribución, I. M. Young y N. Fraser son aquí las relevantes, pero también son importantes aportaciones como las de S. Benhabib o A. Phillips. La polémica y el desacuerdo vienen asimismo de la mano del feminismo postcolonial y los estudios culturales. En todo caso no pretendo dar cuenta aquí del debate ni de todas sus ramificaciones. Más bien quisiera incidir en que hay un cierto consenso en cuestionar las versiones que conllevan que género significa cultura en demasiadas ocasiones, que las mujeres son las que representan la "esencia" de las culturas, esto es se convierten en "iconos culturales" o soportan la "carga de representación" y portan el honor colectivo y la tradición. Hay consenso en que se plantean dilemas y tensiones aunque para unas será una cuestión de conflicto de valores, para otras una cuestión de desigualdad y relaciones de poder, de lucha contra las jerarquías permanentes, para unas los dilemas que se suscitan en torno al equilibrio entre autonomía individual y colectiva no suponen normalmente un conflicto de principios morales sino conflictos políticos prácticos y, por tanto, suscriben una posición más pragmática o estratégica aunque no menos complicada y difícil. Como Okin mismo acaba sosteniendo, la respuesta a la pregunta ¿es malo el multiculturalismo para las mujeres? No se responde con un

---

[50] A. Shachar: *Multicultural Jurisdictions. Cultural Differences and Women"s Rights*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

[51] Este artículo apareció inicialmente en *Boston Review*, luego se recoge en un volumen con la polémica suscitada, editado por J. Cohen, M. Howard y M. C. Nussbaum*: Is Multiculturalism Bad for Women. Susan Moller Okin with Respondents*. Princenton, Princenton University Press, 1999.

[52] *Ethics* 108 (1998), pp. 661-684.

simple sí, advierte que "no es una cuestión simple ni tampoco admite respuestas simples"[53]. De una forma u otra también hay coincidencia en que hay que tener en cuenta las voces de las mujeres y los contextos específicos en los que se formulan las demandas de derechos de grupo. Si bien hay consenso en que las representaciones estereotipadas del "otro" no occidental se suelen solidificar la mayoría de las veces en las mujeres, también surge del debate la necesidad de reconocer la tendencia a invisibilizar la propia cultura, la cultura mayoritaria o hegemónica. Uno de los problemas en los que el desacuerdo se manifiesta no afecta tanto a los conflictos de valores cuanto a la interpretación o consideración de determinadas prácticas de las mujeres como resignificaciones culturales, como elecciones o ejercicios de autonomía de las mujeres, o como alteraciones de la cultura. Tradición y modernidad no acaban de resultar útiles. La historia, los contextos, las prácticas, las relaciones y diferenciales de poder y redistribución son los elementos que se configuran como relevantes a la hora de abordar las injusticias culturales y las desigualdades sociales y distributivas. Profundizar en la justicia, la ciudadanía y la democracia afirmando la igualdad ha sido y es una de las señas de identidad del feminismo, que asume el reto de enfrentarse a los cambios a que nos enfrentamos apostando por articular, a pesar de las complicaciones y obstáculos de las diferencias y las culturas, un feminismo global y multicultural.

En suma, el recorrido desde la antropología al feminismo que he intentado muy resumidamente presentar permite apuntar unas reflexiones finales. En primer lugar, se ha producido una sobreestimación de la cultura, generada en gran medida por una recepción poco crítica y naturalizada, frente a la que se requieren visiones más matizadas. En segundo lugar, que hay problemas tanto en considerar las culturas holísticamente como en sobrevalorar la hibridez. Las tendencias a la estabilidad y al cambio en las culturas han de ser tenidas en cuenta, no solo una de ellas y, asimismo, dan lugar a difíciles cuestiones prácticas tanto desde el punto de vista interno como externo, con lo cual hay que huir de una normatividad apresurada. En tercer lugar, se desprende que hay que estar atentas a la construcción actual del otro/a en el seno de nuestras sociedades y en consecuencia no provocar un culturalismo reactivo ni seguir nutriendo los estereotipos culturales. Por último, para comprender en que sentido la cultura importa y es política el feminismo, teórico y activista, comprometido con la lucha por la igualdad, nos dota de unas buenas lentes para abordar las injusticias en un mundo desigual.

[53] "Multiculturalim and Feminism: no simple question, no simple answers", en A. Eisenberg & J. Spinner-Halev (eds.), *op. cit.*

I.2 Multiculturalismo y paradojas de la identidad

María Luisa Femenías

I.2 Multiculturalismo y paradojas de la identidad

Durante mucho tiempo se definió el feminismo como un tipo de pensamiento político, moral y antropológico que tiene como referente las ideas ilustradas de la igualdad y de la universalidad, poniéndose el acento en el plano ético-político de la exclusión de las mujeres. Nos interesa ahora retrotraer el problema filosófico al modo en que tales exclusiones se anclan en la definición de "ser humano", cuestión sobre la que —hace años— ya hemos realizado algunas observaciones[1]. Nuestro interés es evaluar las denuncias y críticas desarrolladas por el pensamiento multicultural y el postcolonial a fin de sopesarlas. Queremos considerar su valor para mejor entender los mecanismos de exclusión del universal y los reclamos de las políticas de la identidad, que potencian un número disímil de variables. En ese sentido, en un artículo clásico ya Joan Scott había advertido que la "igualdad" no debe entenderse en términos de identidad u homogeneidad, sino como equidad; es decir, en tanto fuente reivindicativa de legítimos derechos[2]. Identidades culturales y marcos legales: se trata de lo social y de lo político, en palabras de Hannah Arendt; de la dialéctica entre las identidades culturales y los derechos políticos, según Seyla Benhabib. En este artículo nos proponemos abordar algunos aspectos vinculados al tema de la "identidad" en su intersección sexo-género-"etnia" y su contracara ineludible, la noción de "diferencia", tal como los denominados pensamientos multicultural y postcolonial lo plantean actualmente. Deseamos aclarar que nos remitiremos a los usos más fuertes de los términos en cuestión (que entrecomillaremos, siguiendo el modo habitual en que se indica su uso tradicional y acrítico), a fin de apuntar algunas dificultades que exceden a nuestro juicio las posibilidades de solución de las resignificaciones actuales. En primer término, retrotraeremos el problema hasta la definición de especie humana para revisar luego algunas propuestas identitarias y algunos de sus estilos desestabilizados. Por último, formularemos algunas críticas y propuestas.

Sabemos que Kant ofreció una definición de "especie humana" universal que dejó de lado todo "lo que constituye un mero detalle accesorio, sobre el cual cada uno puede pensar lo que quiera". En ese sentido, fiel a los criterios ilustrados, considera que, formalmente, todos los seres humanos son "iguales". Sin embargo, si bien esto es así en un cierto sentido que denominaremos de *orden formal*, en otro, en el *orden material*, establece algunas matizaciones significativas. En primer lugar, delimita "razas" en base a "lo que es hereditario [y] puede justificar […] una diferencia de clase". De modo que —continúa Kant— "En relación al color de la piel se pueden admitir cuatro clases diferentes de hombres", en tanto esa diferencia es hereditaria. Según ese criterio, clasifica a los humanos en la clase de "… los blancos, la de los indios amarillos, la de los negros y la de los americanos con piel rojo-cobriza"[3].

Es decir que Kant establece por lo menos dos niveles: por un lado, la igualdad formal de la especie humana y, por otro, las "diferencias" materiales, que constituyen partes o grupos dentro de la especie: paradigmáticamente, el color de la piel de ciertos conjuntos de individuos. La transmisibilidad hereditaria del color de la piel garantiza, a su criterio, la clasificación de los seres humanos

[1] M. L. Femenías, "Contribuciones de la Teoría de Género a la Antropología filosófica", *Clepsidra*, 1, 2002, pp. 31-46.

[2] J. Scott, "Deconstructing Equality versus Difference: Or the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism" *Feminist Studies,* 14. 1, 1998.

[3] Kant, I., "Definición de la raza humana", *Filosofía de la Historia* (traducción de E. Estiú), Buenos Aires, Nova, 1964, pp. 68-87.

en los mencionados subconjuntos que denomina "razas". Respecto de las "razas" no contempla teóricamente la posibilidad del mestizaje, con la consecuencia de que tales "razas" se entienden en términos de conjuntos fijos respecto del color de la piel u otros rasgos identificatorios, fácilmente ontologizables. Hecho que históricamente —lo deseara Kant o no— así sucedió.

Sin embargo, no es esa única diferencia que nuestro filósofo pone en juego. En efecto, si bien no lo explicita de la misma manera, obras como la *Antropología* y la *Antropología Pragmática*, por mencionar sólo dos, se encuentran marcadas por lo que se ha denominado el subtexto de género. Convengamos que toda la especie en general y cada subgrupo "racial" en particular reconoce al menos dos sexos: varón y mujer. Cuanto menos, el dimorfismo sexual inhiere de alguna manera en el universal "Hombre", aunque no se trate de una marca hereditaria y no de lugar a distinciones de "raza" sino de sexo.

Sea como fuere, lo que interesa subrayar ahora es que en Kant, como en tantos otros filósofos, el universal formal igualitarista se ve *materialmente* limitado de modo relevante, al menos en dos sentidos: "étnico" y "sexual". Tal como es posible sostener a partir de numerosas afirmaciones en diferentes obras y en un conjunto interesante de opúsculos dedicados al origen y desarrollo del ser humano, Kant no fue una excepción. Esto es así, en primer término, respecto de lo que Kant denomina la "raza" a la que se pertenece (es decir, si se es blanco, amarillo, cobrizo o negro) y, en segundo lugar, respecto del sexo, es decir, si se es paradigmáticamente varón o mujer. En otras palabras, en Kant, las marcas de la materialidad constitutiva de los individuos particulares limitan de alguna manera la inclusión en el universal formal en aspectos no determinables por el propio individuo ni dependientes de capacidades individuales. Sostenemos, por tanto, que se trata de resabios de un orden pre-ilustrado que marca a los individuos en un sentido en que la Ilustración se comprometió a desmontar en tanto cuestiones "de cuna". Por tanto, pertenecen a un orden diverso que las cuestiones de clase en su sentido marxista.

De modo que vamos a considerar esas marcas de origen como residuales (la "raza" / "etnia" y el "sexo") del orden del estátus, y que operan como *soporte material* de los *mecanismos de exclusión* que históricamente han segregado ciertos conjuntos o grupos de individuos de los derechos y de las garantías que el universal formal e igualitario enunció *para todos*. Es decir que, sea como fuere, la convivencia de diferentes etnias (que implican culturas, religiones, sistemas de creencias, etc.) y la existencia de los sexos, históricamente ha involucrado procesos pacíficos o sangrientos; negociaciones bajo presión o bienintencionadas, acuerdos y leyes justas o discriminatorias, exclusiones y movimientos de reivindicación.

En otros términos, los puntos de exclusión actuaron como puntos de anclaje de los reclamos reivindicatorios de derechos que el universal enunciaba pero de los que ellos carecían materialmente. Es bien sabido que sólo muy tardíamente se han llegado a establecer marcos internacionales que protejen individuos (varones y mujeres) en situación de discriminación, riesgo o marginalidad por cuestiones que hacen a la diversidad étnico-racial, por un lado, y sus sistemas culturales, por otro[4].

Ahora bien, convengamos en clasificar de modo preliminar los diversos mecanismos de exclusión, en los siguientes términos, tradicionalmente significativos:

[4] M. L. Femenías, *El género del multiculturalismo*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2007, p. 16.

1. *naturalización* (como remanente del viejo sistema de órdenes jerárquicos construidos como naturales),
2. *inferiorización* (cuyos casos paradigmáticos y aún científicamente avalados han sido la inferioridad natural de los negros y/o de las mujeres. En este caso se entrecruzan argumentos de tipo proteccionista y de naturalización), y por último,
3. *excelencia* o *excepcionalidad* (donde también se potencian argumentos de los dos tipos, mencionados en el apartado anterior, a fin de avalar la existencia de "razas/sexos", y en consecuencia de individuos, cuya excelencia natural los torna superiores. Generalmente, estos argumentos se apoyan en el paradigma de la superioridad de la "pureza" tal como lo ha denunciado María Lugones).

Sea como fuere, todos esos mecanismos tienen como consecuencia material la real exclusión de ciertos conjuntos de individuos del ámbito de los definidos como *iguales*, tratándoselos como *diferentes*. En consecuencia, en tanto *diferentes* quedan materialmente al margen del usufructo de las garantías y de los derechos y deberes que la igualdad universal formal conlleva.

En brevísima caracterización, la noción de "diferencia" —en el marco teórico de la igualdad— ha dado como consecuencia material la exclusión. En efecto, quedan fuera ciertos conjuntos de individuos marcados como "diferentes" del ámbito de los definidos como "iguales"[5]. Pero tratar a un subconjunto de individuos/as como *diferente* implicó no sólo su exclusión, sino que en la misma maniobra invisibilizada se entendió a sus miembros como "diferentes" e "inferiores". Históricamente, los casos de las mujeres y de los grupos poblacionales de color son ejemplo paradigmático y suficiente del encadenamiento diferencia-inferiorización-exclusión. Tales individuos, en tanto *diferentes* inferiorizados quedaron, en consecuencia, materialmente excluidos del usufructo de las garantías y de los derechos y deberes que la igualdad universal formal implicaba. Sus luchas históricas —por todos conocidas— vinculadas a sus respectivos pedidos reivindicatorios dependen estrechamente de estas exclusiones y garantizan la legítima exigencia de inclusión material, en términos de reconocimiento de los *beneficios* enunciados para *todos* y usufructuados sólo por algunos.

Ahora bien, desde la irrupción del denominado giro lingüístico y de la postmodernidad, la "diferencia" ya no se entiende en el sentido de "inferioridad" y de "exclusión". Con la consecuente quiebra del concepto de universal, la/s *diferencia/s* se han entendido, en primer lugar, no ya como potenciales marcas de exclusión material y, en consecuencia, de incentivo para el reclamo reivindicatorio. Tampoco como "diferencias en la igualdad", tal como suele interpretarse la paradoja Wollstonecraft desde el modelo de la Ilustración.

Por el contrario, se la entiende como la contracara de la "identidad", en términos de *positivamente otra*, por usar palabras de Luce Irigaray[6]. Ya no se la considera portadora de potenciales marcas de exclusión material (color de la piel, sexo, género, etc.) y, en tal sentido, de incentivo para el reclamo reivindicatorio de igualación. Se la entiende, contrariamente, en términos de fuente positiva de nuevas categorías comprensivas, de reclamos y de exigencias *identitarias* de individuos o grupos. Con todo, si en la concepción de Irigaray "diferencia" remite a "diferencia sexual", en términos de

[5] C. Amorós, C. (comp.) *Diez palabras clave sobre "Mujer",* Navarra, EVD, 1995. Cfr. "Igualdad" y "Diferencia", pp. 85 y ss. y 119 y ss.

[6] M. L. Femenías (2007), *op. cit.,* p. 55.

—con Adrianne Rich— *principio de inteligibilidad de la cultura*, dentro de la resignificación multicultural, la "diferencia" se extiende a todo tipo de marcas, sean "raciales" o "étnicas" (trans)sexuales (trans)genéricas, culturales, transex, religiosas, etc., dando lugar a un conjunto nutrido de intersecciones de diverso orden y nivel de complejidad. Sea como fuere, con la expansión del multiculturalismo y del pensamiento postcolonial, la diferencia adquiere un carácter autoafirmativo, positivo, fundamentalmente en términos del conjunto de rasgos distintivos y constitutivos de un individuo/a o grupo, a los que marca "identitariamente". Es decir, en términos de punto de anclaje de exigencias de reconocimiento.

Por eso, si en el modelo ilustrado "diferencia" en buena medida significó "inferiorización" y en consecuencia "exclusión", con el cambio de paradigma comprensivo remite ahora tanto a aquello que es propio o específico tanto del sexo / género (en términos de diferencia sexual y/o de género), como de la etnia (o la raza), implicando además la cultura, la clase, la religión, la opción sexual, etc. Así, "diferencia" se torna una noción compleja que adquiere, según el contexto, un carácter propio a partir de cuyo núcleo de clivaje identitario se agrupan exigencias de distinto tipo. En muchos casos, esto se considera prioritario y hasta suficiente, al punto de que se minimizan la clase social y el sexos de los miembros que reclaman. Pero, como vemos con claridad, ya no nos movemos dentro del paradigma ilustrado de la justicia distributiva, regulada por el universal formal, sino en el del reconocimiento, modelo de raíces hegelianas, ajeno a la Ilustración.

Si en el primer caso, la "diferencia" se enarbola críticamente ante el "feminismo de la igualdad", basado en el modelo de la Ilustración, al que acusan de sostenedor un paradigma genéricamente sesgado, el feminismo multicultural, por su parte, surge de la afirmación de la "etnicidad" como variable contrapuesta al estereotipo del "feminismo blanco". La "identidad", entonces, como consecuencia lógica de la/s marca/s de la "diferencia", admite diversos niveles de comprensión ampliamente extendidos. Como ya advertimos, suele hablarse de "identidad" étnica, grupal, cultural, sexual, etc., en un doble juego donde se la reivindica como la diferencia asumida por un cierto portador/a, en tanto rasgo identificatorio que lo/a hace miembro de un grupo identitariamente diferenciado[7].

Entre las múltiples facetas actuales de la "identidad", vamos a centrarnos en la "étnica", por los modos en que se potencia ambiguamente respecto de la situación de las mujeres. Como marco de referencia, tenemos en mente, en primer lugar, los movimientos de los grupos migrantes asentados en países de acogida —europeos o no— pero política y culturalmente considerados Estados Modernos. En segundo lugar, a los pueblos originarios de América Latina y a los *hispanics*, cuyas manifestaciones en términos de reclamos identitarios han ocupado recientemente las pantallas de los televisores. En ningún caso haremos referencias históricas precisas (historiar no es el objetivo de este trabajo) aunque presupondremos que los Estados modernos cuentan con sistemas legales igualitaristas que, al menos en este momento, no contemplan leyes que segreguen por etnia, religión o sexo-género, aunque históricamente lo hayan hecho hasta tiempos recientes (y en algunos casos aún lo hacen).

Sea como fuere, el énfasis puesto en la diferencia como centro del reconocimiento identitario y fuente de especificidad conlleva, desde el punto de vista de la antropología filosófica, al menos a dos problemas relevantes:

[7] Ídem, pp. 80 y ss.

1. De índole ontológico, pregunta por cómo entender la fragmentación de las diferencias y sus infinitas intersecciones respecto de la definición de lo humano, una vez roto el paradigma universalista.
2. De orden ético-político, pregunta por cómo discernir / jerarquizar / tomar en cuenta la/s diferencia/s en términos de positivamente otras. Y, en consecuencia, *toda* reivindicación identitaria anclada en ella/s como igualmente legítima o válida. En todo caso, si no fuera así, bajo qué criterios considerarlas y cómo entender la "identidad" en términos de qué identidad atender en vistas de la fragmentación mencionada.

En otras palabras, bajo qué criterios considerarlas si —como advierten, entre otras, Nancy Fraser o Seyla Benhabib— se pueden distinguir diferencias casi al infinito. El problema de saber cuáles son ética y políticamente relevantes y cuáles no implica discernir cuáles "identidades" pueden enarbolarse legítimamente a fin de exigir reivindicaciones y cuáles sólo apelan a intereses sectoriales o patriarcales. Subrayemos, de paso, la extrema dificultad de trazar distingos precisos entre diversas variables identitarias; por ejemplo, entre lo cultural y lo religioso, lo cultural y la influencia de los medios, las convicciones religiosas y las tradiciones, amén de las dificultades en la formulación de los criterios mencionados.

Retomemos ahora la noción de "identidad" a partir del planteo que acabamos de hacer. Muchas veces una "identidad" obedece simplemente a la resignificación positiva, más o menos voluntarística, de un rasgo que funcionó primero como pivote y catalizador de segregaciones o de discriminaciones. Debemos a Hannah Arendt la distinción entre segregación y discriminación[8]. La primera obedece a cuestiones político-formales, es decir, se cristaliza en leyes *ad hoc* (como las leyes de Nuremberg o el *aparheid* sudafricano), mientras que la segunda implica meramente factores de índole sociocultural no legales pero propios de un estilo social dado. Desde hace un número relativamente reciente de años, en la mayoría de los países denominados Occidentales no hay segregación étnica o sexual en sentido estricto (o está muy limitada), aunque todos o la gran mayoría arrastra tras de sí una larga historia de discriminaciones que no sólo aún no han superado por completo sino que en tiempos recientes se ha potenciado con prácticas claramente xenófobas.

Creemos que desde esa posición heterodesignada, el rasgo identitario en juego se convierte en polo de exigencias de reconocimiento y de derechos. Así funcionó el *Black is beautiful* de la década de los sesenta en EE.UU.; así creemos que funcionan las Marchas de Orgullo *Gay* en casi todo el mundo. Pero, ha sido sobre todo a partir de los procesos de globalización de las últimas décadas, que en la "identidad" converge una red dispersa de significados vinculados por los elementos activos de los diversos movimientos sociales de autoafirmación local[9]. Si se la entiende de este modo, en la mayoría de los casos, la "identidad" se desliza hacia una propensión claramente esencialista. Sus miembros reclaman derechos y exigen reconocimiento precisamente a partir de un rasgo considerado "esencial" ("fundamental" o "natural"), que reivindican: por ejemplo, la autoctonía, la religión, la cultura, la negritud, etc., reduciendo en muchos casos la diversidad a un *rasgo fijo* monótono o monocromo. Un sinnúmero de matices desaparece así bajo una cierta priorización, a la vez que se generan comprensiones estanco fácilmente

[8] H. Arendt, "Little Rock" (1958) en *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2002.

[9] R. Segato, *La nación y sus otros*, Buenos Aires, Prometeo, 2007, pp. 38 y ss.

ontologizables. Se trata de la conformación de un modelo identitario al que puede contraponerse el denominado modelo constructivista.

En verdad, muchos se alinean bajo una suerte de comprensión ontológica de la identidad, vinculándola directa o indirectamente a una cierta "esencia" o "ser" (nacional, cultural, racial, sexual, etc.). Por lo general, suele tratarse de grupos que pertenecen a corrientes conservadoras con gran poder de convocatoria. Suele suceder también que, en aras de las tradiciones, el grupo propenda a no integrarse. En cambio, con frecuencia reclaman derechos identitarios grupales y, otras veces, entran en directa colisión con los estilos (o las leyes) del país de acogida, si son inmigrantes, o con el Estado moderno al que pertenecen, si son autóctonos, o ambos. Incluso, aunque en apariencia no entren en colisión con la equidad legal de los marcos institucionales del Estado moderno en el que viven, pueden *intra grupalmente* mantener y reproducir estilos culturales propios, claramente distinguibles de los mayoritarios al uso. Por lo general, esos estilos se caracterizan por un perfil marcadamente estable basado en los aspectos más tradicionalistas de su propia estructura social.

Este tipo de organizaciones grupales —tal como lo ha estudiado Iris Marion Young en *La Justicia y las políticas de la diferencia* (1990)— son fuertes defensoras de sus propios rasgos y de sus derechos. Incluso, tienen alta capacidad de movilización reclamatoria. En muchas ocasiones resulta apropiada para denunciar los diversos modos de exclusión real; en otros, conservan su inmovilidad respecto de las dinámicas y dialécticas de la integración. Un buen ejemplo son los grupos de acción afirmativa —étnica, de sexo-género, de cultura, etc.— que no sólo han logrado visibilizar los canales sociales más habituales de exclusión sino que, en muchos casos, han logrado reformas legales significativas. Sin embargo, muchas veces pagan altos costos por mantenerse en sus lugares de movilización reivindicatoria, con la consecuente imposibidad real de integración en las estructuras propias de esa sociedad, cristalizándose por lo general en el lugar de la víctima.

Sea como fuere, a los ojos de Young, estos grupos a pesar de su acción conjunta nunca pierden el carácter de sumatoria de individuos. En consecuencia, a juicio de Young, nunca alcanzan el carácter de grupos ontológicamente diferenciales, aunque muchos lectores lo hayan interpretado así[10]. Por lo general, tales grupos identitarios, que suelen marcar (y controlar) más a sus mujeres que a sus varones, alegan un origen natural o religioso como fundamento configurador de tales rasgos o marcas identitarias. Cuando esto sucede, se desvincula la "identidad" de otros factores que vamos a denominar *epocales*. Así entendida, se concibe esa diferencia identitaria de manera monolítica y homogéneamente distribuida respecto de cada uno de sus potenciales portadore/as. Se la ve hereditaria, rígida, a-histórica e intransformable; es decir, se la considera en términos de un rasgo *more* esencial que se convierte en fundamento y explicación suficiente y necesaria de la propia característica del grupo en cuestión. Los conjuntos que así entienden la identidad ni se integran ni desean hacerlo; de ese modo dan lugar a lo que vamos a denominar *enquistaciones identitarias*.

Susan Moller Okin ha denunciado, en un artículo ya clásico, que la característica fundamental de estos grupos es la imposibilidad del libre ingreso-egreso de sus miembros (Moller Okin, 2002); es decir de interacción con otros sectores de la comunidad en la que viven. Como es fácil de suponer,

[10] M. L. Femenías (2007), *op. cit.,* pp. 125 y ss.

la situación se agrava en el caso de las mujeres quienes históricamente detentan lugares más precarios de autonomía y decisión. No obstante, no es posible brindar una descripción uniforme y las pautas étnico-culturales generan importantes diferenciaciones a tener en cuenta al analizar cada caso. A pesar de todo, una gran mayoría sólo logra abandonar sus lugares identitarios naturales por expulsión o repudio. Precisamente por eso, Moller Okin matiza las consecuencias de la afirmación de Arendt de que la discriminación se basa en el derecho humano de *libre asociación*. Para que se entienda la libre asociación como un Derecho Humano —sostiene Moller Okin—, necesaria es su contrapartida; es decir, que el derecho a la libre des-asociación (*to exit*, como lo denomina) sea posible. En otras palabras, que la acción libre de asociarse tenga como posibilidad real y voluntaria la de desasociarse, en caso de que no se quiera seguir perteneciendo a un grupo tal cuyo estilo de vida no resulte satisfactorio[11]. Para Moller Okin, esta reversibilidad es un aspecto democrático fundamental imposible de ignorar o de dejar de lado. Sin embargo, como muy bien se pone de manifiesto, es característica fundamental de ese tipo de grupos no permitir que sus miembros se desasocien libremente, salvo con costos personales sumamente elevados.

Otra consecuencia del modelo de enquistaciones identitarias es que no favorece ni las diferencias individuales ni los matices socio-históricos, geográficos, de clase, etc. Es decir, tienden fuertemente a homologar el modo en que cada quien vive su etnia, su color, su religión, su sexo, etc. De manera que, como en toda construcción identitaria de *rasgo fijo*, limitan o anulan las libres expresiones de individualidad de sus miembros a partir del mismo momento en que quieren ponerlas de manifiesto. De este modo, se les niega autonomía y agencia, en principio, tanto a varones como a mujeres aunque de diferente modo y grado. En estos modelos, suele suceder que costumbres ancestrales priven a las mujeres de diversos grados de autonomía y de autodeterminación, equitativo al de los varones, potenciándose así situaciones en las que se encuentran atenazadas por el *doble vínculo*: o la solidaridad con la identidad étnica (o cultural, religiosa, etc.) o con la identidad de sexo-género. Las consecuencias y los costos individuales son fáciles de conjeturar. Sea como fuere, en general tiene prioridad la identidad étnica (cultural, etc.) pues el universal "mujeres" se encuentra tensado fuertemente por cuestiones no sólo de etnia sino de clase. Paradigmáticamente, además, etnia y clase se potencian en la conformación de mecanismos de exclusión o de empobrecimiento, sobre todo en los Estados (implícitamente) pigmentocráticos. En la mayoría de los casos recae también sobre las mujeres el grueso de los mandatos moralizadores, potenciándose esta situación en los países cuyos procesos de equidad por sexo-género se han visto interrumpidos, demorados, o revertidos por diversas circunstancias histórico-políticas, o donde no rige siquiera el marco formal de la igualdad sexual.

En síntesis, en el modelo ontológico de "identidad" se pretende constreñir a los individuos, los grupos o la sociedad en general a un sistema *naturalizado* de conductas, gustos, intereses, roles, además de delegar en unos pocos el control de su cumplimiento. Por tanto, los derechos —que se enuncian como igualitarios y universales— en la práctica no están *reconocidos distributivamente de modo equitativo* entre todos los miembros del

[11] S. Moller Okin, "´Mistresses of Their Own Destiny´: Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit" *Ethics,* 112, 2002, pp. 205-230; también "Feminismo y multiculturalismo: algunas tensiones" *Feminaria*, 28/29. Año XV, 2002ª.

Estado-nación. Si algún grupo es portador de un *rasgo* identitario este se torna discriminatorio. Tal es el caso de los "negros" y de los "indígenas" en América Latina. En el mismo sentido, de los musulmanes (u otros grupos religiosos o minoritarios) en Francia, Alemania o España, donde funcionan como comunidades enquistadas.

A partir de análisis como el que brevemente acabamos de realizar, se han ensayado numerosas respuestas. Reconstruiremos primero un modelo de tipo construccionista y luego una propuesta desestabilizada que afirma solucionar más de uno de los problemas que acabamos de mencionar. Seguidamente, formularemos algunas observaciones críticas.

Mucho más rico e interesante que el modelo ontologizante de la identidad es el construccionista. En este caso se tiende a comprender la "identidad" en términos de construcciones socio-histórico-culturales y, por ende, históricas o epocales. En consecuencia, se las concibe como modificables aunque muchas veces lo sean en función de un *cierto modelo* o *proyecto* político regenerador, altamente variable (algunas veces problemático, y no pocas peligroso). En esos casos, a veces los marcos institucionales no son segregacionistas. Sin embargo, aún así, como la equidad por sexo-género-etnia es en el mejor de los casos relativamente reciente, la sobrecarga identitaria se potencia de modo explícito o encubierto en ciertos grupos poblacionales.

Ahora bien, las alternativas de tipo construccionista responden a una amplia gama de modelos —flexibles y cambiantes— que responden a factores fundamentalmente socio-históricos, económicos e individuales. Los mecanismos disciplinadores (en sentido foucaultiano) son en esos casos más laxos y tendientes a la integración. Prima la noción de *identificaciones* respecto de una o más *ficciones*, que se constituyen como referencia. En la interpretación de Judith Butler, dado que los individuos nunca asumen pasivamente su identidad, se cumple con un complejo proceso de selección (implícita y explícita) de aquellos rasgos que la van conformando. Ahora bien, el proceso es individual y colectivo a la vez; implica la identidad de cada sujeto y del grupo en una sucesión de identificaciones nunca cerradas, nunca acabadas, por completo dinámicas[12].

Pensada desde este último punto de mira, la identidad se presenta de manera compleja. De modo que se la puede entender como el proceso íntimo y subjetivo donde, a través de su experiencia, una persona —en interrelación con otras— se concibe y actúa en consecuencia. Pero, también, se la puede conceptualizar como el conjunto de interrelaciones de una sociedad y de los grupos diferenciados que la integran. Se diseña una cierta estructura, no estática, maleable, flexible, manipulable, tanto en situaciones de concertación como de conflicto. En este sentido, la identidad fluctúa en función de procesos históricos y políticos; incluso, hasta puede operar *como si* de esencias inmutables se tratara.

Ahora bien, sea que se entienda la identidad de un modo ontológico o como un constructo más o menos inestable, muchos denuncian que opera como un sistema de regulación y control de las subjetividades. Gracias a ella, los/as individuo/as responden a patrones más o menos rígidos, más o menos establecidos, más o menos flexibles y, por tanto, más o menos predecibles. La "identidad" tiene entonces una función estructurante que depende, por un lado, de la variable individual de las identificaciones. Pero, por otro, de las *ficciones políticas* que se le ofrecen a un individuo en cada caso como alternativas identificatorias, sea respecto de la

[12] M. L. Femenías, *Judith Butler (1956),* Madrid, Del Orto, 2003.

etnia o del sexo-género. Sea como fuere, la identidad genera una ficción: el *efecto de verdad*. En pocas palabras, genera la *ilusión* de lo que *verdaderamente somos*.

En general, la mayoría de las estrategias políticas propenden a construir una identidad que, hasta cierto punto, genera identificaciones respecto de la ficción de cómo son sus ciudadanos. Al mismo tiempo, tienden a preservar y transmitir sus tradiciones. Los sectores más democráticos tienden a reconocer que no tienen *derecho a privar* a los/as jóvenes de los logros acumulados por la cultura en general o lo que a veces se denomina "la civilización". Por ende, resultan más abiertos a un modelo cultural amplio e integrado, que suele ser asimilacionista. Claro que un modelo así minimiza las diferencias étnico-culturales y genérico-sexuales a fin de favorecer identidades de segundo orden en términos de ciudadanía.

Por ejemplo, Ayelet Shachar, respaldada por Moller Okin y Benhabib, pondera la importancia de este tipo de construcciones de segundo orden y resta valor *per se* a la "diferencia" y a la "identidad" en términos de modelos étnico-culturales y o genérico-sexuales ontologizante, tal como los vimos más arriba[13]. Cabe subrayar, sin embargo, que una estrategia asimilacionista, que refuerce la identificación de segundo orden de la ciudadanía, puede sostener, al mismo tiempo, un modelo paternalista respecto de todas las mujeres, fueran nativas o inmigrantes, o simplemente *encubrir* las diferencias, su reconocimiento, el debate abierto de las identidades, etc., aunque se acepte, por definición, la temporalidad de las identidades.

Sea como fuere, concebida como un constructo y asumida por un sujeto-agente, la identidad pierde el carácter ahistórico, rígido, inmutable, etc. con que alguno/as filósofo/as y políticos la dotaron y se acerca al modelo de las identificaciones de Judith Butler. Esta filósofa resalta la importancia del proceso mismo de las identificaciones y de las construcciones identitarias, especialmente los que se desvían de la norma y producen *juegos de ambivalencia*. Así se des-ontologizan los modelos identitarios tanto respecto del sexo-género como de la cultura hegemónica. Se comprenden de este modo (y se valoran) los *procesos desviados* e *incoherentes* respecto de los mandatos culturales vigentes en general, en tanto actitud crítica. La discontinuidad de los constructos identitarios marca precisamente distancia crítica respecto de los modelos al uso. Aún así, en tanto punto de referencia, las identidades producen el efecto del control. No obstante, en la medida en que cada sujeto-agente se hace cargo de sus identificaciones en términos de las figuras históricas personales que le permiten organizar su realidad en una variabilidad performativa, a juicio de Butler, se constituyen espacios y ejercicios de libertad identitaria

Más recientemente, un conjunto de teóricas, como Marisol de la Cadena y Guacira Lopes Louro (siguiendo ambas a Judith Butler) recomienda al investigador/a, lector/a o escucha que acepte el carácter identitario que cada quién sostiene respecto de sí, se trate de la etnia, la elección del sexo-género, la cultura, etc. como diferencias identitarias dignas de reconocimiento. En efecto, Marisol de la Cadena —la reconocida antropóloga peruana— entiende que es necesario *desestabilizar* la noción de "identidad" (de

[13] A. Shachar, "Group Identity and Women"s Rights in Family Law: The Perils of Multicultural Accommodation, " *Journal of Political Philosophy*, 6, 1998, pp. 285-305; "The Paradox of Multicultural Vulnerability: Identity Groups, the State and Individual Rights", en Joppke, Ch. & Lukes, S. (eds.), *Multicultural Questions*, Oxford, Oxford University Press, 1999; "On Citizenship and Multicultural Vulnerability, " *Political Theory* 28, 2000, pp. 64-89.

la Cadena, 2006). No sólo respecto del "género" —lo que se viene haciendo desde hace años, sobre todo a partir de los trabajos de Butler—, sino, fundamentalmente, respecto de la noción de "etnia" (o de "raza"). Esas desestabilizaciones no tienen como objetivo "re-estabilizar" la intersección género-etnia en términos de nuevas definiciones rígidas. Por el contrario, su propuesta es aprender a trabajar con términos desestabilizados, no definidos unívocamente ni referidos a "realidades" y que favorezcan su deslizamiento desde posiciones ontologizadas y fijas a otras más flexibles y aptas a la resignificación[14]. Es decir, es necesario aprender a trabajar en la ambigüedad. En principio, esta propuesta conlleva al menos dos beneficios:

1) En tanto individual y libremente asumida, se aleja el riesgo de considerar la identidad en términos ontológicos fijos.
2) Se favorece, además, la presencia de un sujeto-agente responsable de su identidad. Es decir, de los aspectos o rasgos que asume en el interjuego conciente e inconciente según el que la construye. Cada cual "elige" (y asume) los rasgos de los que se yergue en portador/a, es gracias a un proceso que, si bien no del todo consciente, le permite seleccionar los rasgos que se asumirán identitariamente.

Sea como fuere, el resultado de un concepto de "identidad" desestabilizado, tal como propone el denominado multiculturalismo crítico privilegia el hecho de que todo rasgo es un rasgo ("etnia, sexo, cultura", etc.) inscripto discursivamente y vivido por cada cual de modo diverso; de manera que cada quién resuelve sus propias tensiones identitarias. Sin embargo, precisamente son estas tensiones las que suelen resolverse colectivamente, tal como muy bien advierte Iris M. Young. Muchas veces, algún miembro del grupo las resuelve en términos *ontológicos*, configurándose otros según ese patrón identitario en términos similares. Sin embargo, también puede considerarse que "identidad", en tanto concepto desestabilizado, conforma subconjuntos identitarios. A partir de esos agrupamientos de sujetos, que han elegido construir sus respectivas identidades *en un cierto sentido afin*, el rasgo *identificatorio que hace a alguien miembro de un grupo* identitario determinado se conforma *a posteriori*. Es decir, no operando como si de esencias inmutables se tratara[15].

Por todo lo dicho, parece fundamental para que el modelo no se ontologice privilegiar y reforzar la variable decisional individual; enfatizar la *situación* y la *locación* de cada cual. En principio, porque los grupos suelen construir territorialidades que acentúan un sentido socio-discursivo invariable. Sin embargo, como el mismo modelo promueve individuos (o sujetos) desestabilizados ambas propuestas se tensan paradojalmente.

Ahora bien, sea como fuere, respecto de la intersección etnia-género, según las propuestas de Marisal de la Cadena y de Guacira Lopes Louro es necesario que se tengan en cuenta, al menos, los siguientes aspectos (que presuponemos transversalizados por algún efecto de poder):

1. Aceptar como perteneciente a una etnia o a un sexo-género a quien se identifique como tal, independientemente de sus rasgos o de las heterodesignaciones al uso. Es decir, debe tener primacía la autodesignación,

[14] M. de la Cadena, "Ideologías de mestizaje y Nación" Conferencia en Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 9 de agosto de 2006; G. Lopes Louro, *Um corpo estranho*, Belo Horizonte, Autentica, 2004, pp. 27 y ss.

[15] I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, New Jersey, Princenton Press, 1990, pp. 115 y ss.

porque de ese modo se abre, de inicio, un espacio de audibilidad del discurso étnico-sexo-género agenciado. De ese modo también, se recoge la heterogeneidad de las maneras en que se puede "ser étnico" (o lo que fuere) tanto individual como grupalmente. Es decir, hay variables grupales (en términos de la identidad grupal de Iris M. Young) y variables individuales (tal como tradicionalmente se ha entendido la identidad individual), donde las diferencias identitarias de persona a persona son fundamentales y no pueden soslayarse. Sobre todo, porque las identidades colectivas no cancelan, de ninguna manera, los modos individuales de manejar la economía cultural e ideológica de un grupo étnico, cultural, religioso, etc. de pertenencia. En este sentido, como advierte Iris Marion Young, si bien los grupos identitarios están constituidos sólo por individuos (esto implica rechazar las caracterizaciones ontologizantes de cualquier grupo identitario), esos mismos grupos refuerzan y reafirman la pertenencia identitaria del individuo al grupo al punto de que siempre (o en la mayoría de los casos) se refuerzan de diverso modo los rasgos típicos de pertenencia de los individuos que los integran[16]. Por eso, es posible pensar la "identidad" en términos de "esencialismo estratégico" o de "identidad negociada", lo que significa concebirla sólo como punto de apoyo (o anclaje) apto para la visibilización de ciertos rasgos, a los efectos de apoyar en ella la reivindicación de la voz propia y de los derechos mentados y negados a la vez[17]. Es decir, que se toma "esencialismo" de un modo meramente funcional, operativo o instrumental, sin que ello involucre ninguna ontologización en sentido estricto.

2. La desestabilización de los conceptos de etnia y de género favorece el rechazo de los presupuestos evolucionistas de las instancias normativas que subyacen a los mismos (por ejemplo, lo civilizado / lo primitivo; lo superior blanco / lo inferior negro) y a los roles de etnia, cultura y/o género, donde la situación de la mujer blanca, clase media, heterosexual, etc. -en palabras de Mohanty- sería la "norma" implícita a emular. Tal como lo señala Ofelia Schutte, esa implícita aceptación de estereotipos hace que nos relacionemos con un "otro imaginario" que no existe y que, en consecuencia, no "veamos" al otro como realmente es[18]. En consecuencia, se niega y se invisibiliza al "otro concreto" —en palabras de Seyla Benhabib, y siguiendo la denominación de George Mead— con el que cada día debemos construir lo cotidiano.

3. Como beneficio secundario, acceder al otro concreto implica revisar críticamente los discursos "étnico-genéricos" hegemónicos tanto de "victimización" como —*more* roussouniano— del/a "buen/a salvaje *per se*". Ambos promueven modos de proteccionismo, asistencialimo y/o paternalismo sobre los miembros así descriptos, con su consecuente pérdida de "agencia" y el refuerzo paralelo del polo opuesto en términos de "dador" o "benefactor". Esta suele ser la base de los modelos políticos que revierten en discriminación en términos de la *marginalización asistida* (y promovida). Se favorece, de este modo, la dependencia político-social y la minusvaloración de la autonomía (o de la racionalidad) del/a otro/a.

[16] Ídem, p. 43 y ss.

[17] M. Leciñana Blanchard, M. "Crisis del sujeto desde el feminismo filosófico y sus perspectivas en América Latina" en M. L. Femenías (comp.), *Feminismos de París a La Plata*, Buenos Aires, Catálogos, 2006, p. 138; Femenías (2007), *op. cit.,* pp. 295-296.

[18] O. Schutte, "Alteridad cultural: comunicación intercultural y teoría feminista en los contextos Norte-Sur", *Hiparquia* X. 1, 1999, pp. 33-58.

4. Por último, es preciso repensar la noción de "agencia" y generar políticas de agenciación a partir de la revisión y ampliación de los espacios de "lo pensable" tal como sugiere Cornelius Castoriadis[19]. Todavía hoy es difícilmente pensable la intersección "mujer / etnia / sujeto-agente". Independientemente de cuántas mujeres agenciadas haya (y los movimientos sociales cooperativos muestran que son muchas), el imaginario de "lo pensable" las sigue considerando una excepción, clasificándolas en los márgenes, en el efecto de lo *a-normal*. El poder de ese rasero estereotipado dificulta su visibilidad y su audibilidad en el espacio público, además de su inserción cotidiana, el ejercicio de su autonomía, la posibilidad de expansión y valoración (incluso la remunerativa) de sus acciones positivas, etc.

En síntesis, alejamiento del esencialismo y ratificación del sujeto-agente parecen ser las ventajas más evidentes de esta posición, que denominaremos de *autodesignación*. Modelo, sin duda, rico e interesante que tiende a comprender la identidad en términos de la construcción socio-histórico-cultural de cada sujeto-agente, quien la asume o no desde cierta inscripción de sujeto, para finalmente agenciársela como positivamente asumida.

Ahora bien, el tema de las identidades tiene sin duda una dimensión antropológica imposible de desconocer, pero también una dimensión política: la exigencia de reconocimiento ya es una exigencia política. Muchas veces se promueven o se construyen identidades en función de un *cierto modelo* o *proyecto* político estatal, cultural, particular, altamente variable. En muchos casos, como vimos, se suponen marcos institucionales no-segregacionistas. Sin embargo, aún así, como la equidad por sexo-género-etnia es relativamente reciente, la frecuente sobrecarga identitaria de las (políticamente definidas como) mujeres se potencia en modos explícitos o encubiertos de discriminación, sobre todo en los grupos étnicos más apegados a sus tradiciones, por lo general fuertemente patriarcales. Se trata de la contracara de la autodesignación identitaria, en palabras de Celia Amorós, de la *heterodesignación*.

Así entendida, la identidad opera no sólo como un lugar de construcción agenciada, sino también como el sistema de poder que regula y controla subjetividades a efectos de que los individuos respondan a ciertos patrones establecidos como deseables. Es cierto que los sujetos-agentes no asumen pasivamente su/s identidade/es; pero también es cierto que las identidades que (política y culturalmente) se proponen, se modifican, se rearticulan, se refuncionalizan y se asumen, lo hacen dentro de un movimiento permanentemente subjetivo y colectivo en el que operan numerosas tensiones de poder de diversa intensidad y urgencia. Es cierto que la identidad tiene una función estructurante para el sujeto, pero es cierto también que, en buena medida, qué se puede asumir depende de situaciones biográficas y políticas, del entorno, de la clase social, la etnia, el sistema de creencias mayoritario, etc.

Si bien se puede elegir, toda elección se limita por la facticidad. Si esto es así, se siguen un conjunto de dificultades teóricas y prácticas, que la mera reivindicación identitaria en términos de entrecruzamiento de diferencias no resuelve. La propuesta de priorizar la autodesignación del sujeto-agente parece pues perder de vista la dimensión político-social y la fuerza persuasiva o coercitiva de las *heterodesignaciones*. Es decir, el peso de la situación de cada cual y del colectivo de los portadores del rasgo

[19] C. Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, México, FCE, 2005, pp. 183-196.

que marca es acertadamente denominado por Iris Marion Young como un vínculo de *opresión* estructural[20].

Por eso, la dialéctica identitaria de asunción de rasgos como positivos por parte de un sujeto-agente individual parece insuficiente para dar cuenta de los recientes movimientos colectivos y del surgimiento de las denominadas "nuevas identidades". En efecto, del uso extendido de la identidad, surge una red dispersa de significados vinculados a las denominadas "nuevas identidades", producto de los "nuevos agentes sociales", como elementos activos de los diversos movimientos sociales de autoafirmación. Estos movimientos cubren una amplia gama del espectro socio-político, cuyos miembros reivindican derechos y exigen reconocimiento a partir de una autoafirmación identitaria construida entorno a un rasgo definido como fundamental: "el sexo género", la "negritud", el "indigenismo", la "autoctonía", pero de un modo más complejo.

Es cierto que, desde cierto punto de vista, se puede entender el proceso íntimo y subjetivo de agenciación de rasgos *identitarios*. Pero, desde otro, rigen también las presiones sociales de los grupos con poder de heterodesignación y de diferenciación y exclusión. Es decir, parece que la asunción de una cierta identidad como positivamente otra *exige* de la previa marcación producida en términos de exclusión por una cierta estructura socio-política. Debe darse además una *situación de conflicto* porque históricamente no toda sumatoria de exclusiones ha generado movimientos sociales y nuevos agentes o sujetos. Se necesita la confluencia de otros factores y coyunturas, muchos de los cuáles se hace difícil explicitar o prever en términos de logros. Si la identidad no es estática y fluctúa en función de procesos histórico-políticos, también es manipulable.

Como, se lo acepte o no, las identidades igual se modifican, se rearticulan y se refuncionalizan, en un movimiento permanente de inter-construcción subjetiva y colectiva simultáneo, trabajar con conceptos desestabilizados parece, en principio, más atenido a la realidad. Incluso, porque cuando se argumenta que las identidades son fijas, inmutables o esenciales —sean del individuo o del grupo— no se reconoce que sólo si se ejerce una fuerza coercitiva *ad hoc* suplementaria ello es posible. Sólo así, el efecto es el de una identidad *bajo la apariencia* de la estabilidad. Por contraposición, es fácil comprobar que libradas a su propia dinámica, las identidades (individuales o grupales) varían homeostáticamente, rearticulándose continuamente de modo funcional. Si, la coerción tiene como objetivo mantener lo supuestamente inmutable por definición en situación de inmovilidad (inmutabilidad), por contraposición se muestra efectivamente que no lo es.

Ahora, si esto es así, la priorización de conceptos desestabilizados y el abandono del paradigma ilustrado tiene sus límites. En principio, porque para desestabilizar un concepto ya tuvo que haber habido alguna conciencia grupal de su estabilidad y de su inequidad. Esto tiene como punto de apoyo una heterodesignación previa en términos de exclusión del universal. Es decir que los derechos que se enuncian como igualitarios y universales en la práctica no están *reconocidos distributivamente de modo equitativo* entre todos los miembros de, pongamos por caso, un Estado-nación.

En otros términos que, en principio, los movimientos identitarios individuales y colectivos parecen emerger de los límites materiales y actuales del universal. Sin embargo, ningún rasgo de identidad se presenta por sí solo como suficientemente explicativo de los "nuevos" movimientos o de los "nuevos" sujetos. Por el contrario, si

[20] I. M. Young (1990), *op. cit.,* pp. 197 y ss.

por un lado el entrecruzamiento de esas identidades iluminó no pocas tensiones y conflictos de lealtades en la trama social, al mismo tiempo mostró que el universal "ser humano" debe aún ser despojado de las no pocas marcas materiales (sexo, color, cultura, etc.) que aún arrastra y que se manifiestan en términos de estátus.

Ahora bien, que el problema tenga cuanto menos una dimensión antropológica y otra socio-política indica desde su inicio un doble juego de asunción y/o inculcación y la gran variedad de factores de poder de diverso peso, intensidad y urgencia. Si bien hasta ahora hemos supuesto marcos institucionales no-segregacionistas, no siempre es así. No siempre los atravesamientos género-étnia-cultura se mueven dentro de los modelos de variabilidad democrática. Aún así, se potencian los modos explícitos o encubiertos de discriminación o de autosegregación, a la que los grupos étnicos más tradicionalistas - por lo general, patriarcales- propenden.

Suelen ser las presiones de poder, en el interjuego que va de la autodesignación a la heterodesignación, las que marcan, en parte, los límites de la posibilidad real de la desestabilización de los conceptos. Porque, la identidad opera no sólo como un lugar de construcción agenciada, sino también como el *locus* del sistema de poder que, en tanto *a priori* histórico, regula y controla las subjetividades, a efectos de que los individuos respondan a los patrones denominados y establecidos como "esenciales" o al menos como "deseables" (en términos de "buenos", "mejores" o "superiores"). Es cierto que los sujetos-agentes no asumen pasivamente su/s identidade/es; pero también es cierto que las identidades que (culturalmente) se proponen, se modifican, se rearticulan, se refuncionalizan y se asumen, se producen dentro de ciertos modelos donde operan numerosas y variadas tensiones de poder. La propuesta desontologizante de priorizar la autodesignación del sujeto-agente, en principio alentadora, parece sin embargo perder de vista la dimensión político-social y la fuerza y el poder de las heterodesignaciones.

Así, desde las posiciones liberales y marxistas clásicas se critica a los movimientos de autoafirmación identitaria por su capacidad de debilitar las luchas redistributivas y de desplazar los intereses grupales de clase. Sin embargo, creo necesario tener en cuenta que las mujeres "étnicas" han denunciado históricamente los espacios no homogéneos de poder en el interior mismo del colectivo de mujeres, abriendo una zona privilegiada para la pregunta sobre los modos en que las relaciones de poder basadas en las solidaridades de etnia se entrecruzan en el colectivo "mujeres". O, más crudamente, ¿en qué medida el imaginario normativo "blanco" del colectivo "mujeres" invisibiliza su domino sobre otras "mujeres étnicas" traduciendo o representando sus reclamos? Como se pregunta María Lugones en un artículo reciente ¿de qué manera se han estructurado las solidaridades entre el imaginario blanco y los modos de opresión, explotación o expoliación de las poblaciones de color? ¿Cómo han operado las solidaridades patriarcales y de etnia-clase? En otras palabras, ¿Cómo se estructura el poder (post)colonial? Más explícitamente aún, si es posible detectar un doble-vínculo identitario entre las mujeres de "color", ¿qué nos hace pensar que las mujeres "blancas" no caen también en esa trampa?[21].

Por consiguiente, ¿cuál es la "voz propia" de quienes tienen conciencia de su atravesamiento étnia-género? Primera observación: no hay una sola voz. Segunda observación, suponer que hay una voz "étnica" y una voz

[21] Lugones, M., "Heterosexualism & the Colonial / Modern Gender System" *Hypatia,* 22, 2007, 188 y ss.

que "no lo es" es partir de constructos sesgados de lo que es "el otro" y de lo que somos "nosotros". Lo cierto es que hay pluralidad de voces en todos los lugares, incluso en los que se constriñe a los interlocutores con mandatos de clausura u homogeneidad. Por eso, una vez más, en razón de lo que estoy exponiendo, es indispensable favorecer la *agencia*. Para ello, por un lado, es preciso advertir que la resistencia social (explícita e implícita) es, en principio, un modo de denuncia de la discriminación, en términos de resabios de estátus, que impide que ciertos conjuntos de individuos se incorporen *de hecho* al universal enunciado y a sus garantías. Por otro, queda claro que la inclusión en tanto que iguales de derecho de los excluidos ya modifica el universal, en el sentido de que la acumulación cuantitativa lleva a saltos cualitativos.

Sea como fuere, la situación actual de tales colectivos debe constituirse en el punto de anclaje (de construcción identitaria) que favorezca el *giro trópico*. Es decir, la posibilidad de convertir las fuerzas que retienen al colectivo en la clausura estática en fuerzas de ruptura, apertura y dinamismo. En otros términos, en fuerzas de visibilidad activa de las diferencias no inferiorizadas, no excluidas, no cristalizadas y agenciadas por cada uno de los/las sujeto-agentes. Esto es fundamental para que la recurrencia de los mecanismos de desgaste no acaben con la desintegración de los movimientos reivindicatorios de derechos hasta que se vean fagocitados o cooptados por fuerzas más poderosas que los retengan en la inmovilidad, la subordinación y la inferiorización, hasta hacerles agotar, por desgaste, sus fuerzas utópicas.

Al mismo tiempo es necesario reconocer la insuficiencia de las *políticas* meramente *identitarias*. Se deben abandonar las dicotomías excluyentes para reconocer que, en muchos casos, estos movimientos son condición necesaria (aunque no suficiente) para la igualdad. Sobre todo, porque los reclamos identitarios denuncian las tramas de exclusión y de marginalidad que tienen lugar en el interior mismo de las sociedades que, sin segregar, mantienen aún profundos espacios de discriminación. Pero al mismo tiempo ocultan las heterogeneidades que existen en el interior mismo de esos movimientos, paradimáticamente, respecto de la situación de las mujeres. Para que las políticas igualitaristas de redistribución sean efectivas, es preciso primero echar luz sobre esas tensiones que operan *dentro* de los colectivos y grupos, en general, y respecto de de "mujeres", en particular.

En tal sentido, la emergencia de ciertos movimientos identitarios implica un avance hacia la formación de una cultura política más igualitarista y no su abandono. Implican también una paradójica conciencia de la igualdad y de la diferencia discriminante. Paradójicamente también, autoasumen tales tensiones en tanto entienden o actúan las identidades como *productos-producidos* por agentes sociales que se constituyen como elementos activos respecto de sus grupos de pertenencia. Si, por un lado, los relatos culturales son indispensables para la constitución de las identidades individuales y grupales de la sociedad, la posibilidad de introducir el dilema, el conflicto moral, la comprensión práctica de las situaciones, etc. también es indispensable para sentar las bases de los diálogos múltiples que constituyen la trama de las sociedades abiertas. La producción de diálogo es la base deseable para la confección de la *narración de la nación* en un marco democrático no excluyente. Porque, como se pregunta Rita Segato ¿cuánto/as "otros" quedan excluidos cuando se construyen relatos homogéneos de identidad nacional?[22].

[22] Segato, R. (2007), *op. cit.,* p. 17.

Las mujeres siguen siendo el *relato ausente* más numeroso. En otras palabras, es necesario advertir sobre relatos *reduccionistas* que invisibilizan a "otros" concretos en aras de la exaltación de "otros" generalizados, ideales y estereotipados.

Por tanto, lejos de fragmentarse las diferencias en una sumatoria que lleva al infinito, parece más efectivo poner de manifiesto las marcas materiales excluyentes que la enunciación universal "ser humano" y, en consecuencia, de su cumplimiento, aún conllevan: denunciar los resabios de estátus y sus fuerzas nucleadoras.

Como advierte Seyla Benhabib, si los discursos son los procedimientos de validación recursiva a través de los cuales se concretizan y se legitiman las normas y los principios abstractos sobre la base de la reciprocidad y el respeto universal, las mujeres no pueden quedar al margen de ellos[23]. Con su participación sexo-génerica y étnicamente marcada contribuyen a la *comprensión situacional* de las mismas normas que evocan y su instrumentación práctica, muchas veces resignificada. Sólo en el filo de las paradojas se puede transitar el complejo juego de los problemas de doble (o triple) lealtad —étnia y sexo-género— y de las posibilidades dialógicas que tiendan a una mejor y mayor comprensión democrática. Si, tal como vimos, las marcas de origen son residuales y operan como *soporte material* de *mecanismos de exclusión* en la medida en que históricamente han segregado importantes conjuntos o grupos de individuos de los derechos y de las garantías que el universal formal e igualitario enunció *para todos*, deben denunciarse y abandonarse.

Inversamente a las propuestas de enumeración material de puntos potenciales de anclaje de reclamos reivindicatorios (de diferencias identitarias), la nuestra es, por el contrario, una denuncia de la recaída en el estátus. Más precisamente, que el lugar de la heterodesignación retiene a los individuos en el estátus (más aún si son mujeres), y promueve estrategias de exclusión significativas que sólo pueden contestarse a partir de la autoafirmación en el punto de la heterodesignación excluyente en tanto lugar de anclaje identitario y reivindicativo. Los "nuevos movimientos sociales" denuncian los remanentes del viejo sistema de órdenes jerárquicos o estamentales —que mayoritariamente siguen considerándose "naturales"— y que aún hoy promueven la búsqueda científica (y altamente sofisticada) de las marcas de la inferiorización. Entonces, debemos leer los "nuevos movimientos sociales" (y a sus agentes) no como quienes fragmentan el universal, sino como quienes denuncian una fragmentación previa pero invisibilizada. De modo que el entrecruzamiento de variables e identidades ilumina tensiones y conflictos *en* la trama social, no favorece la fragmentación de las diferencias en una sumatoria que puede llevar al infinito, sino que, por el contrario, denuncia el incumplimiento efectivo y el consecuente reclamo de inclusión universal.

En conclusión, resulta a nuestro juicio más necesario que nunca poner de manifiesto las marcas materiales excluyentes, que en la enunciación universal "ser humano" aún pesan para, en consecuencia, denunciar la rearticulación y detención de poder de los sectores que promueven el estátus. Se sigue de ello la necesidad del cumplimiento efectivo de los beneficios, deberes y derechos de los que los seres humanos son legítimos portadores. Porque, como bien advierte Seyla Benhabib, todo humano ostenta *membresía justa* en este mundo[24].

---

[23] Benhabib, S., *Las reivindicaciones de la cultura*, Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 151 y ss.

[24] Benhabib, S., *Los derechos de los otros*, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 15.

I.3 Cultura y derechos en el feminismo crítico de Seyla Benhabib

Neus Campillo

I.3 Cultura y derechos en el feminismo crítico de Seyla Benhabib

I.3.1. Introducción: ¿Es el multiculturalismo bueno o malo para las mujeres?

Es indudable que uno de los mayores retos para el feminismo en el siglo XXI es dilucidar el problema de cómo redefinen las mujeres desde sus diferentes culturas las relaciones entre los sexos, las relaciones entre el espacio privado y el espacio público. Al darse en la actualidad estas discusiones en un contexto de globalización, hay que buscar mecanismos institucionales globales que canalicen los derechos de las mujeres, pero eso sólo no basta sino que hay que atender a los conflictos y tensiones que se dan en el interior de las sociedades occidentales entre las diferentes culturas minoritarias con la cultura occidental mayoritaria y abrir "espacios multiculturales" de debate. La vulnerabilidad de las mujeres en las sociedades occidentales se acrecienta cuando pertenecen a culturas o tradiciones que son minoritarias y que reivindican sus derechos para su reconocimiento como culturas. El problema para las mujeres de estas culturas, como aún lo sigue siendo, aunque en menor medida, para las occidentales, es la paradoja que se les presenta al ejercer sus derechos como individuos y la defensa de su identidad cultural. En tanto que esos derechos de la cultura del grupo pueden defender tradiciones que afectan al ámbito de las relaciones entre los sexos, al matrimonio (como puedan ser la poligamia, los matrimonios forzados, etc.) las mujeres se encuentran ante el dilema de, o tener que renunciar a sus propias tradiciones, para poder ejercer sus libertades o renunciar a sus libertades, para poder mantener sus tradiciones.

Las formas de abordar la cuestion de los derechos de los grupos minoritarios en las sociedades occidentales, el reto que el multiculturalismo representa para el Estado de derecho ha tenido distintas propuestas desde el liberalismo del "overlapping consensus" (J. Rawls), la ciudadanía multicultural (W. Kymlicka) o la democracia deliberativa (J. Habermas, S. Benhabib).

Mi propósito es dar cuenta de cómo el feminismo crítico de Seyla Benhabib aborda la cuestión. Para ello refiero los precedentes de su feminismo desde la teoría crítica de la sociedad hasta su concepción narrativa de las culturas que propicia un diálogo multicultural complejo.

Cuando en 1999, Susan Moller Okin escribió el importante artículo "Is Multiculturalism bad for Women?", con ese provocativo título "¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?" se proponía algo más que argumentar que, en efecto, "era malo" para las mujeres. En realidad lo que hacía era resituar los debates feministas de las últimas decadas del siglo XX-igualdad-diferencia; postmodernidad-modernidad, etc., en una nueva dimensión. Una dimensión que tenía que dar cuenta necesariamente de las consecuencias que estaba teniendo para las mujeres la defensa de los derechos de las culturas minoritarias con tradiciones en las que, a igual que en la tradición occidental, la rígida separación entre lo privado-doméstico y lo público representa un mantenimiento de su subordinación a los hombres. Susan Moller Okin argumentaba contra las situaciones de conciliación que se habían producido en algunos países, al asumir tradiciones culturales, como la poligamia, por ejemplo, para defender los derechos de la cultura minoritaria sin tomar en consideración lo que esas prácticas podían significar para la situación de dominio de las mujeres por sus maridos u otros varones de la familia. Entendía que en la mayoría de los casos los "derechos del grupo" se referían a cuestiones de relaciones entre los sexos que limitaban la capacidad de las mujeres de esa cultura para vivir con dignidad y no

se prestaba atención a la esfera privada. La conexión entre género y cultura mostraba 1) que las prácticas culturales tienen mayor impacto en la vida de las mujeres jóvenes ya que estas mantienen la vida personal, familiar y reproductiva y 2) que muchas culturas tienen como algo fundamental que las caracteriza el control de los hombres sobre las mujeres. De manera que la mayor parte de las demandas de excepción de las culturas minoritarias tienen que ver con las desigualdades de género: violación y secuestro para matrimonios por captura, muerte por adulterio, madres e hijos suicidios por adulterio para lavar el honor de la familia, etc. Incluso en el ámbito internacional los derechos humanos de las mujeres son rehusados por algunos líderes de paises como incompatibles con sus tradiciones. El mensaje cultural está, pues, altamente generizado: mujeres y niñas son por tradición esclavas de los hombres o sus subordinadas[1].

La postura de la "ciudadanía multicultural" defendida por W. Kymlicka, quien mantiene una conciliación entre liberalismo y defensa de los grupos minoritarios, introduce un aspecto importante para subsanar estas tensiones entre género y cultura. En efecto, defiende que las culturas que discriminan a las mujeres no son merecedoras de derechos especiales. Sin embargo, tal y como le objeta Susan Moller Okin, desconoce que la discriminación sexual se da de manera soterrada en lo privado por lo que ella insiste en que aquellos que defienden los derechos de los grupos desde una base liberal, necesitan referirse a estas discriminiciones de género que se presentan como cosustanciales con la cultura. No acaba de estar claro, por lo tanto, que desde el punto de vista feminista esos derechos de los grupos de culturas minoritarias sea parte de la solución ya que la mayor parte de los ejemplos muestran que las prácticas que son opresivas para las mujeres pueden permanecer ocultas. Hay que mirar a las desigualdades internas del grupo.

El debate en torno a esa provocativa cuestión de si el multiculturalismo es malo para las mujeres centra las discusiones en torno a cómo definir epistemológicamente las culturas y sus implicaciones para las cuestiones morales y políticas. En efecto, hay subyacente varios debates que no se pueden soslayar como el del universalismo-relativismo o el del reconocimiento de las identidades. Pero, así como estos debates se centran en aspectos culturales-lingüisticos, incluso religiosos, la cuestión que los feminismos plantean incide en cómo se definen los ámbitos privado y público y, sobre todo, si son susceptibles de resignificación.

Al centrarme en cómo el feminismo crítico de Seyla Benhabib aborda esos problemas me referiré, primero, a los planteamientos iniciales de su forma de entender el universalismo desde una perspectiva de "situar el sujeto"; a su concepción de las culturas como abiertas —"porosas" es su expresión— , por lo tanto, susceptibles de resignificaciones, a su defensa de una democracia deliberativa y de un diálogo multicultural complejo. Creo que no se puede entender su propuestas actuales de la dialéctica derechos-culturas, sin tener en cuenta la coherencia con estos planteamientos iniciales.

Su punto de partida fue la necesidad para las mujeres de cuestionar las formas de relaciones en el espacio privado y no dejarlo como inamovible por considerar que la justicia tenía unicamente que ver con la universalidad. Requisito imprescindible para el desarrollo de prácticas democráticas y espacios multiculturales ha de ser pues la redefinición del espacio privado. Desde la

[1] Ver Okin, Susan Moller(1999*), "*Is Multiculturalism Bad for Women*?"* en *Is Multiculturalism Bad for Women?* By Susan Moller Okin, editado por J. Cohen, M. Howard, and M. C. Nussbaum. Princenton University Press, Princenton.

participación de las mujeres en el espacio público cuestionar y debatir la asunción que se mantiene desde el dominio masculino y desde algunas filosofías políticas aparentemente antitéticas como el liberalismo y el multiculturalismo —de que la dicotomia espacio público-espacio privado es inamovible.

I.3.2. Modelo narrativo y diálogo cultural complejo

En 1992, Seyla Benhabib llevó a cabo una reformulación del universalismo teniendo en cuenta las críticas de los comunitaristas a la visión normativa de las teorías políticas liberales, las críticas de las feministas a la ceguera de la filosofía moral y política respecto de las cuestiones de género y la de los postmodernistas al ideal de un sujeto autónomo. *Situating the Self*[2] supuso, entre otras cosas, una nueva forma de entender el sujeto.

Las premisas desde las que se realizó esa nueva asunción fueron: un concepto de racionalidad discursiva y comunicativa y el reconocimiento de que los sujetos de razón son finitos y criaturas frágiles con cuerpo. A partir de ahí, asumió "una estructura narrativa de las acciones y de la identidad personal".

Los elementos del "universalismo interactivo", como ella misma expone en esta obra; fueron: la reformulación pragmático universal de las bases de la validez de las peticiones de verdad, la visión de un sí mismo humano corporal y cuya identidad se constituye narrativamente y la reformulación del punto de vista moral como "el resultado contingente de una forma interactiva de racionalidad más que el punto de vista fuera del tiempo de una razón legisladora"[3].

Hay que tener en cuenta esta nueva forma de entender el universalismo, para calibrar el alcance que va a tener su discusión sobre el feminismo en relación al multiculturalismo así como su aportación a la cuestión de los derechos, que veremos más adelante. Para lo cual también es importante su idea de reconstruir la concepción del consenso, defendida por Habermas, que queda reformulada en el sentido de un "ideal regulativo" más que como un consenso sustantivo. Se trataría de entender el consenso como la idea de una "conversación moral abierta" como procedimiento de universalización. Introduce así la idea de no clausura, de no cerrar la conversación, de mantener un "pensamiento amplio".

Benhabib recoge la dicotomía entre "el otro generalizado" y el "otro concreto" para precisar el sentido que para ella tiene el dar cuenta de la situación del sujeto de manera que "el pensamiento amplio" suponga un pensar en "la reversibilidad de perspectivas y en comprender el punto de vista del otro, de los otros, supone que sean vistos no sólo como un "otro generalizado" sino como un "otro concreto". Porque, entiende, que la única posibilidad de que se produzca la reversibilidad de perspectivas radicará en que la identidad del otro sea vista como distinta del *self,* no sólo en el sentido de otredad corporal sino en el sentido de un "otro concreto".De tal manera que ese concepto de "otro concreto" pueda introducirse en la discusión como un término que puede mostrar los límites del discurso universalista. Las relaciones entre uno y otro deberían verse como "el modelo de un continúo" en el que, por una parte, estuvieran los aspectos universales de la justicia —entendida en términos de derechos y,

[2] Seyla Benhabib (1992) *Situating the Self. Gender, Community, and Postmodernism, in Contemporary Ethics, Polity* Press, Oxford. Tradución cast. *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y postmodernismo,* Gedisa, Barcelona, 2006.

[3] *Situating the Self,* p. 6.

como se explicitan en los derechos políticos y ciudadanos— y, por otra parte, los aspectos del "otro concreto" serían los implícitos en las relaciones éticas en las que estamos sumergidos en la vida cotidiana como perteneciendo a una familia, a una comunidad determinada, etc.

La dualidad Otro generalizado-otro concreto, que le sirvió en esta obra para marcar un límite crítico al discurso universalista y para introducir la crítica feminista a la filosofía moral va a tenerla en cuenta en sus últimas obras, sobre todo al proponer las "iteraciones democráticas" como una dialéctica de derechos y culturas.

En concreto en *The Claims of Culture (2004)* lo hará en el sentido de intervenir en el debate sobre las identidades culturales mantenido por el universalismo y el multiculturalismo respecto del papel otorgado a las mujeres en las diferentes propuestas. Ella va a defender que: aunque se puede estar al margen o exiliado, siempre que sea posible mantener vivo el diálogo tenemos la opción de contar una historia de vida. Así afirmará: "Estas opciones no son ahistóricas sino culturales y específicamente históricas, son narrativas, modelos de la estructura familiar y roles de género en los que cada individuo surge. Pero siempre podemos iniciar nuevas acciones y nuevos enunciados en la conversación"[4].

Las consecuencias de unir una narrativa de la identidad a la dilucidación de los problemas que introduce el debate del multiculturalismo le lleva a un modelo narrativo de las identidades culturales que le va a permitir pensar las culturas como susceptibles de ser redefinidas, desde los propios individuos frente a concepciones que observan las culturas como cerradas en sí mismas y fijas. Como es, por ejemplo, el caso del multiculturalismo: "yo veo la individualidad como el único y fragil objetivo de consecución de los sí mismos entretejiendo juntos narrativas conflictivas en una única historia de vida"[5].

Es este un aspecto relevante del modelo narrativo en tanto que introduce el límite que los individuos representan para cuestionar o reformular sus propias culturas. Discreparà en esto de la forma de entender las culturas de W. Kymlicka que las concibe como societales. Este es uno de los argumentos para contraponer la concepción de la ciudadanía multicultural de éste a una concepción de democracia deliberativa.

De manera que "la autonomía práctica y la esfera moral y política se definen como la capacidad de la agencia para ejercer la elección sobre las condiciones de identificaciones de la narrativa de uno"[6]. Al usar este modelo narrativo dialógico lo que Benhabib `propone es definir la identidad del grupo mucho más dinámicamente que el modelo mantenido desde las políticas multiculturales: Así afirmará: "Mientras un teórico democrático esta interesado en la manifestación de las identidades culturales en el espacio cívico; el multiculturalista está preocupado en clarificar y nombrar los grupos y en desarrollar una teoría normativa sobre la base de taxonomías clasificatorias"[7].

Por lo tanto, de lo que se trataría sería de describir la significación de una cultura en el espacio público, como un elemento más entre otros. Esto supondrá dar cuenta de las identidades culturales junto a otros elementos como el género, la raza, la orientación sexual, las clases, etc. Pero, en todo caso,

[4] Seyla Benhabib (2002), *The Claims of Culture, Equality and Diversity in the Global Era*, Princenton University Press, Princenton and Oxford, p. 15.

[5] *Op. cit.,* p. 16.

[6] *Op. cit.,* p. 16.

[7] *Op. cit.,* p. 17.

ponderando la capacidad narrativa de los individuos o los colectivos para debatir en el espacio público sobre las distintas narraciones.

Hay que tener en cuenta que este tratamiento de los problemas de las identidades culturales se realiza incluyendo una discusión epistemológica en torno al relativismo. La pregunta de si puede entenderse que el universalismo es etnocéntrico, le lleva a precisar el significado del universalismo afirmando "que son incorrectas las tesis que defienden una inconmensurabilidad radical"[8]. Sin intentar sustituir el debate filosófico, sin embargo, procede a la consideración del análisis sociológico-cultural que nos proporciona la existencia de una cada vez mayor interdependencia de las comunidades.

El debate en la actualidad es, pues, con el multiculturalismo y los problemas del contexto global y la ciudadanía. Por eso afirmará: "Mi postura sobre la política del multiculturalismo queda definida por esos compromisos teóricos la ética del discurso; la constitución dialógico y narrativa del sujeto; y el punto de vista de los discursos como prácticas deliberativas que se centran no sólo en normas de acción e interacción sino también negociando en situación interpretaciones compartidas a través de las divisiones multiculturales"[9].

Propone pues una aproximación al multiculturalismo desde la democracia deliberativa que se centra en la esfera pública no oficial, movimientos sociales, las asociaciones civiles, culturales, religiosas artísticas, etc. Es ahí donde se producen los conflictos multiculturales. Como Habermas, mantiene esa aproximación, como distinta del liberalismo político de Rawls, y rehusa a ese aspecto intentando solucionar los conflictos multiculturales a traves del calculo jurídico de los derechos liberales.

¿Cúales son los criterios que habría que establecer para mantener la igualdad democrática y la diversidad cultural?

Delante de los dilemas multiculturales que se presentan, sobre todo, en relación a las mujeres en los países de tradición pluralista, argumenta que: en tanto que estas tradiciones no violen tres condiciones pueden ser compatibles con un modelo deliberativo de democracia: Las condiciones son: 1. Reciprocidad igualitaria: los miembros de los grupos culturales, lingüisticos, etc., no deben, en virtud de su pertenencia al grupo tener menos grados de derechos civiles, económicos o políticos: 2. Autoascripción voluntaria. que implica no ser asignado a un grupo por nacimiento, de forma automática. Los individuos deben se preguntados por su deseo de continuidad en la comunidad de origen. 3. Libertad de salida y de asociación[10].

El objetivo será analizar de qué manera puede una constitución moderna reconocer y tener en cuenta la diversidad cultural. Ella ve que hay un "normativismo precipitado" en la discusión, es decir, una "reificación" prematura de las identidades del grupo presupuesto" y se dan normas a partir de las identidades porque defiende la tesis de que es políticamente peligroso subordinar la autonomía moral a las estrategias de la identidad colectiva y también critica que pueda

[8] *The Claims of Culture*, p. 35. En el capítulo 2, hay una amplia discusión con la obra de J. F. Lyotard y R. Rorty sobre los presupuestos epistemológicos del relativismo y el universalismo Hay traducción castellana: de ese capítulo en "*Nous et les Autres. El diálogo cultural complejo en una civilización global*, Eutopias-Episteme, Valencia 1997.

[9] Seyla Benhabib, *op. cit.,* p. 16.

[10] *Kulturelle Viefalt und demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der globarisierung, Verlag, Frankfurt am Main,* 1999. Las Conferencias Horkheimer. Hay traducción de Gustau Muñoz al valenciano-catalán en *Diversitat Cultural-Igualtat Democrática*, Tàndem Edicions, Valencia, 2002.

hacerse una homología individuo-colectividad: No hay que confundir, por ejemplo, el ansia de autenticidad del individuo con las formas de la política determinada por la identidad- diferencia. A partir de ahí discute la concepción de Ch. Taylor, quien aboga por la autenticidad, y la de Kymlicka quien lo hace por el reconocimiento de los derechos culturales. Situándose respecto de ambas posturas, Benhabib defiende lo que llama: "la democratización de la moralidad" lo cual significaría que el mantenimiento de las formas de vida tradicionales (o de las identidades culturales) tuviera un límite en cuanto que fueran incompatibles con la democratización[11].

Sin embargo, eso no supondrá, la defensa del liberalismo que mantiene una estricta separación entre la esfera pública y la esfera privada. En contrapartida, y siguiendo el planteamiento de la democracia deliberativa, defiende que hay asuntos aparentemente privados que han de ser tratados en el debate público. Que ello ha de hacerse de la forma más amplia posible de manera que todos los afectados puedan participar. Es lo que llama "creatividad civil": que los individuos y los grupos argumenten en la esfera pública. Un debate que es, en definitiva, un diálogo multicultural para articular una "mentalidad amplia" de carácter cívico. De manera que se introduzca también una perspectiva moral de participación de todos los afectados y de las exposiciones de razones en el diálogo público.

Pero hay que tener en cuenta que esa participación en el debate tiene un proceso de validación: los discursos son entendidos como "procedimientos" de "validación recursiva" mediante los cuales principios y normas se legitiman y se concretan.

[11] Esta idea la retomará en *El derecho de los Otros. Extranjeros, Residentes y Ciudadanos*, Gedisa, Barcelona, 2005.

Eso significará una defensa en el discurso práctico de que: "las normas y los arreglos normativos institucionales pueden ser válidos si todos los que pudieran quedar afectados por sus consecuencias pueden ser participantes en un discurso práctico a través del cual las normas pueden adoptarse"[12]. Veremos en el apartado 3, a propósito del caso del velo en Francia, la relevancia que adquiere este aspecto de la democracia deliberativa.

Se trata de concretar qué es lo que significa algo como el respeto universal, por ejemplo, de forma concreta. Mientras que para unos ciertas prácticas y juicios pueden ser una afrenta a la dignidad humana otros pueden considerar nuestras evaluaciones una forma de etnocentrismo.

Al plantearse en *The Claims of Culture* (2002) los problemas de cómo mantener la igualdad democratica atendiendo a la diversidad cultural lo que hace es seguir esos principios normativos que habría desarrollado ya en *Situating the Self* (1992). En los discursos prácticos deben estar presupuestas las normas de respeto universal y de reciprocidad. Discursos y procedimientos de una validación recursiva mediante la cual las normas abstractas y los principios se concretizan y legitiman.

[12] Seyla Benhabib, *The Claims of Culture*, Equality and Diversity in the Global Era, 2002, Princenton University Press, Princenton &Oxford, p. 11.

Para Benhabib: "Los diálogos políticos y éticos empiezan con la presunción de respeto, igualdad y reciprocidad entre los participantes. Nos comprometemos en discursos con unos antecedentes asumidos y entendemos que esas normas son aplicables a todos los participantes. Mediante los discursos los participantes someten esos antecedentes asumidos a interpretaciones de validación intersubjetiva" (2002- p. 12) Los discursos son procedimientos de validación recursiva a través de los cuales las normas abstractas y los principios se concretan y legitiman.

El discurso práctico, en un sentido amplio, incluye el discurso moral acerca de las normas de justicia universal, el discurso ético acerca de las formas de la vida buena y los discursos pragmáticos acerca de lo factible. Estos son procesos dialógicos a través de los cuales no sólo concretamos y contextualizamos el significado de tales normas sino que también determinamos qué clase de problemas se están debatiendo.

A menudo el diálogo moral es necesario para identificar un tema como de legislación más que de moralidad, de estética más que de política. Los participantes no sólo deben comprender las normas en cuestión sino que deben compartir también la interpretación o comprensión de la situación de la aplicación de las normas. Qué clase de práctica pensamos que es una práctica cultural específica —si es religiosa o estética o moral o legal— determinará qué normas pensamos que hay que aplicarle[13].

La virtud de la ética del discurso es, para Benhabib, que sus participantes se sienten libres de introducir en el diálogo sus dilemas morales de la vida buena. De esa manera analizará un conflicto como el denominado "caso del velo" en Francia teniendo en cuenta a las jóvenes musulmanas como "participantes" que presentan en el espacio público sus dilemas morales.

¿Cómo afecta todo este planteamiento a la cuestión del feminismo? ¿De qué manera este modelo va a contribuir a buscar soluciones para las mujeres que se encuentran atrapadas en los roles dominantes del género y en las tensiones que les produce pertenecer a culturas que los sancionan, pero que, por otra parte, forman parte de su identidad cultural? ¿Cómo subvertir las normas de género fuertemente arraigadas en tradiciones y culturas que observan como una afrenta a las mismas el cambiarlas? ¿Se puede ser a la vez ciudadanas libres y mantener tradiciones culturales de sometimiento de las mujeres?

I.3.3. "Iteraciones democráticas": redefinir lo privado desde la participación en lo público

Seyla Benhabib ha participado de forma preeminente en los debates contemporáneos internos al feminismo y en todas sus obras ha puesto de relieve la consideración de la desigualdad de las mujeres como uno de los problemas centrales de la filosofía moral y política. Defendió en 1989 que se estaba produciendo "una reestructuración significativa de nuestra tradición teórica desde una perspectiva feminista" (*ver Teoría Femista y Teoría Crítica)* y contribuyó a la reconstrucción del feminismo. La crítica al paradigma marxista se realizaba, en aquel momento, bajo el rótulo del "desplazamiento del paradigma de la producción" el cual suponía una crítica de la utopía marxista del trabajo desde una perspectiva feminista y mantenía que se podían integrar aspectos normativos de la teoría de Habermas junto con intereses feministas.

Vamos a ver como desde esa perspectiva fue poniendo de relieve la importancia de la participación de las mujeres en el espacio público para intervenir en los debates sobre sus propias relaciones entre lo privado y lo público. Ese desarrollo de su propuesta de feminismo crítico la va a llevar a tener en cuenta la diversidad cultural y las tradiciones diferentes en que se encuentran las mujeres,

[13] "Las prácticas son a menudo resignificadas. Los discursos prácticos son los procesos mediante los cuales tales prácticas pueden realizarse. Teniendo en cuenta tales procesos de resignificación y de contar narrativas pueden alterar la línea entre el contenido universalizable del discurso moral y los discursos éticos de la buena vida sin erosionarse juntos" *The Claims of Culture*, p. 13.

diversidad que habrá que integrar con la perspectiva de lucha contra el dominio masculino. Como veremos, aunará el problema de las diversas culturas con el de la redefinición de los modos de vida.

En los inicios, su perspectiva feminista se centró en cuestionar que estuviera clara la distinción entre justicia y buena vida y se preguntaba si no sería más bien una distinción que se corresponde a las distinciones sociologicas entre lo público y lo privado. Preguntas como ¿Es público o privado que las mujeres sean maltratadas por sus maridos? Vendrían a poner de relive lo inapropiado de una distinción tajante al respecto. Por lo que, estaría poco justificado que se tenga confianza y se consideren inamovibles distinciones que son cambiantes. Frente a los argumentos de que sacar a la luz pública lo íntimo sería un limite a la libertad individual de mantener el ámbito de su privacidad, ella señalaba que: "cuestionar las formas de opresión de las mujeres y hacerlas públicas, en el sentido de que sean accesibles a la reflexión, a la acción y a la transformación es distinto a hacerlas públicas como áreas sujetas a acción legislativa y administrativa del estado. Así, por ejemplo, prohibir la pornografía por ley es distinto a criticar la pornografía como ámbito que denigra a las mujeres. Este enfoque es crucial para enteder cómo afronta desde el modelo de la etica del discurso y la democracia deliberativa las tensiones entre culturas y género. Se trata no tanto de legislar sino de abrir en el espacio público la deliberación sobre el tema.

Aboga por la posibilidad de: un modelo de las interpretaciones de la necesidad comunicativa; una ética que proporcione universalidad dialógica interactiva, pero en un marco donde los agentes morales puedan definir sus identidades concretas sobre la base de su dignidad en tanto que otros generalizados.En el proceso, se pueden redefinir las cuestiones de justicia y buena vida, de lo público y lo doméstico, etc., sin dejar fuera las experiencias de las mujeres ya que todos somos participantes: "No solo la justicia sino también los modos de vida quedan instalados en una perspectiva anticipatorio utópica". De esta manera, la crítica feminista desde el universalismo interactivo se concretará en que:

Tal y como ha argumentado la Segunda Ola del Movimiento de Mujeres [...], para entender y combatir la opresión de las mujeres ya no basta con exigir únicamente la emancipación política y económica de éstas; también es necesario poner en cuestión las relaciones psicosexuales de las esferas doméstica y privada dentro de las que se desarrolla la vida de las mujeres, y a través de las cuales se reproduce la identidad de género. Para explicar la opresión de las mujeres se hace necesario desvelar el poder de esos símbolos, mitos y fantasías que atrapan a ambos sexos en el mundo incuestionado de los roles de género. Quizá uno de los más fundamentales de esos símbolos y mitos haya sido el ideal de autonomía concebido a imagen de un ego masculino desarraigado y desincardinado. Esta visión de la autonomía estaba basada, y sigue estándolo, en una política implícita que define la esfera doméstica, íntima, como algo ahistórico, incambiable e inmutable, apartándola por ello de la reflexión y la discusión. Las necesidades, al igual que las emociones y los afectos, se convierten en meras propiedades de los individuos, que la filosofía moral no se anima a examinar, sobre la base de que puede interferir en la autonomía del self soberano[14].

[14] S. Benhabib (1991), *Teoría Feminista y Teoría Crítica*, ed. Alfons el Magnanim, IVEI, Valencia p. 148.

Redefinir los espacios público y privado y cuestionar que lo privado-doméstico quede intangible será fundamental para su análisis de los dilemas multiculturales. Como también lo será la nueva forma de concebir el sujeto y la ciudadanía, ya que: "la cuestión del sujeto es central para la teoría y la práctica feminista"[15] Hasta el punto de afirmar que, "a no ser que la teoría feminista sea capaz de desarrollar un concepto de agencia lo suficientemente fuerte y normativo para vérselas con los conflictos de la fungibilidad de las identidades y la fragmentación caerá en una celebrada cuestión empirista"[16].

La cuestión del sujeto, de la identidad y de la ciudadanía aparece en su polémica con el constructivismo. El núcleo duro de la discrepancia, a mi entender, se encuentra en la diferencia entre el modelo narrativo de la identidad de Benhabib y un modelo performativo de la agencia desde los actos de habla defendido por J. Butler. En términos clásicos diríamos que es la tensión entre determinismo y libertad. Sin embargo, siendo así que para Butler la resignificación comporta la posibilidad de que las prácticas introduzcan la subversión de la identidad, la cuestión ya no está tan clara. También Butler aboga por la libertad, pero no como una capacidad previa filosóficamente supuesta sino desde la práctica misma. Mientras que en Benhabib la constitución de la identidad es valorada como determinación porque el modelo narrativo supone un actor que inicia algo nuevo El "quien es uno" se revela, como Arendt afirmó, en la acción. El "quien" en el actuar no es lo determinado por lo biologico ni por un fin que persigue sino la capacidad de iniciar algo nuevo[17].

Pero ¿cuáles son las repercusiones para las políticas feministas de estos presupuestos críticos? ¿Hay programa para el feminismo? El pluralismo del feminismo nos situó en la necesidad de debates internos y externos a los movimientos y luchas de las mujeres. Nancy Fraser ha apuntado que asistimos en la primera década del 2000, a un nuevo momento para el feminismo necesitado de dar respuestas en el momento global[18]. Respuestas que demandan nuevas formas de representación, o creación, de recursos institucionales globales, internacionales para las mujeres. Por eso habla de que junto a la redistribución y el reconocimiento nuevas formas de justicia global se están viendo como necesarias.

Hay que señalar que ya en 1993, Seyla Benhabib empezó a percatarse de estos retos que sin duda se han agudizado con posterioridad al 11/9 y las politicas neoliberales de Bush[19]. Analizaba el debate sobre las políticas de identidad-diferencia de los 80 que le llevaba a mostrar las ambivalencias de unas políticas que aparentemente afirmaban la identidad de las mujeres pero que, en definitiva, hacian inviable la solidaridad.

Para ella el cambio de paradigma en la teoría feminista desde lo que se denominaba

[15] S. Benhabib, "Las políticas de la identidad y el feminismo social: Un alegato para los 90", en Elena Beltrán y Cristina Sánchez (1996), *Las ciudadanas y lo político, UAM,* Madrid, p. 34.

[16] *Op. cit.,* p. 34.

[17] Benhabib, S. Butler, J. Fraser, N. Cornella, Intr. By Linda Nicholson (1994) D. *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange,* Routledge, New York and London.

[18] Nancy Fraser (2005), "Mapping the Feminist Imagination. From redistribution to Recognition to Representation". Conferencia pronunciada en el acto "Sobre las mujeres y la transformación de la justicia", en Consorci Universitat Internacional Menendez Pelayo, Barcelona (Centre Ernest Lluch), mayo.

[19] "Desde las políticas de la identidad al feminismo social: un alegato para los 90", en Cristina Sánchez, Elena Beltran: *Las ciudadanas y lo político, op. cit.,* pp. 21-42.

"el punto de vista femenino" al constructivismo supuso sustituir las macronarrativas sobre la subordinación de las mujeres por las micronarrativas. Eso había significado aspectos positivos que hacían que se mostrara la variedad de la opresión, pero también que el concepto de sujeto y de agencia perdiera el anclaje desde un punto de vista normativo. Ella propone que desde el feminismo se asuma el difícil reto del desplazamiento desde la lógica redistribucionista hacia una ética de la solidaridad con aquellos que son diferentes"[20]. Porque critica las políticas de la identidad-diferencia, creadas por el estado de bienestar norteamericano que fomentaron el enfrentamiento entre grupos diferentes por los recursos escasos o también por los conflictos identitarios (como por ejemplo el caso del acoso sexual a Anita Hill por el juez Clarens Thomas, ambos negros) y consideras entonces, que "la teoría feminista contemporánea actuó en ese momento, desde una concepción del sujeto como construcción fungible por lo que reclamaba "una nueva política de solidaridad y civilidad lo suficientemente fuerte como para reunir en torno a ella a esas fuerzas sociales fraccionadas ahora por la fragmentación. En este propósito algunos de los supuestamente desacreditados y antiguos ideales del feminismo ético y utópico tienen un papel a desempeñar"[21].

Su alegato para los noventa consistía fundamentalmente en: volver sobre la virtud básica de la política, la mentalidad amplia arendhiana, un pensar extensivo tanto en el foro nacional como internacional. Era la demanda por un desplazamiento hacia nuevas solidaridades colectivas con identidades pluralmente constituidas. Que no fuera irreconciliable el pluralismo cultural con la autonomía moral y política. Se trataría, de debilitar el impacto de permitir sólo a los grupos culturales definir la ley de la familia y la privacidad con un modelo de pluralismo legal que contemple: la reciprocidad igualitaria; la autoadscripción voluntaria y la libertad de salida y asociación. Ese sería, sin duda, un modelo que evita congelar las identidades de género, como por ejemplo la identidad de las mujeres como victimas. En contrapartida, aboga por una serie de alternativas feministas que hicieran hincapié en la participación de las mujeres. "El interés de las mujeres no puede ser conocido al margen de su participación en el espacio público" afirmará.

Es en ese aspecto en el que aparecen las posibilidades de conjugar feminismo y universalismo interactivo. O dicho de otra manera, al cuestionar que la distinción entre justicia y vida buena sea una distinción tajante y estricta, se posibilita que problemas centrales del feminismo como los de la violencia contra las mujeres en la esfera doméstica, sean susceptibles de debatirse en la esfera pública y susceptibles de ser problemas de justicia. "No solo la justicia sino los modos de vida quedan instalados en una perspectiva anticipatorio utópica".

Esta problemática la ha unido a los retos planteados por el multiculturalismo[22]. Sin embargo, es consciente de que el discurso feminista contemporáneo está fuertemente polarizado sobre el tema de la diversidad cultural o de las identidades diferentes: teoricas como Susan Moller Okin o Martha Nussbaum que desrrollan preocupaciones liberales acerca de la igualdad de las mujeres y derechos en contextos multiculturales son acusadas de eurocentrismo, imperialismo, feminismo patriarcal o arrogancia-ignorancia hacia otras culturas. Y, por otra parte, teóricos del multiculturalismo

[20] *Op. cit.,* p. 40.

[21] *Op. cit.,* p. 39.

[22] Ver *The Claims of Culture*, *op. cit.,* pp. 83-104, cap. 4, "Gendered Citizenship".

de ambos géneros por preservar las tradiciones corren el riesgo de comprometer los derechos de las mujeres. Entiende que la pregunta tal y como la formulaba Susan Moller Okin "¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?" (1999) era provocativa porque así formulada polariza innecesariamente la cuestión olvidando los procesos de resignificación que las mujeres realizan en sus propias culturas y también critica la polarización de los debates que se producen porque hay poca atención a un aspecto relevante de las culturas el de que son susceptibles de contestación interna.

En "Gendered citizenship", capítulo 4 de *The Claims of Cultures*, analiza varios dilemas liberales en las sociedades multiculturales. Un caso que interesaría particularmente es el del "affaire du foullard" en Francia. Al respecto, Benhabib relata la historia de los acontecimientos desde que Fátima, Leila y Samina llegaron a clase con su velo puesto a pesar de que en uno de los primeros compromisos a los que se había llegado entre sus padres y el director del Colegio se les había prohibido y de que se habían reunido con Leqlerq Jefe de la Organización de Musulmanes Franceses (FNMF). Por lo que habría que entender que, ya que se hizo hincapié en esas conversaciones en la prensa, que llevar el velo era un gesto político consciente por su parte, un complejo acto de identificación y desafío.

Lo que Benhabib señala es la falta de razones para comprender este complejo acto por parte tanto de los que afirmaban rotundamente que tenían derecho a llevarlo en base a la libertad religiosa como aquellos que se lo prohibían en base a la laicidad de la escuela.Así afirmará: "*Al hacer esto, Fátima Leila y Samira, por una parte, pedían ejercer su libertad religiosa como ciudadanas francesas; por otra parte, ellas exhiben sus origenes nordafricanos y musulmanes en un contexto que las había educado como estudiantes de la nación, en los ideales de igualdad y secularización de una ciudadanía republicana.*

En los años siguientes sus defensores y seguidores forzaron que el Estado francés quisiera ver como un símbolo privado —un carácter individual de vestir— en la esfera pública compartida, retando así las fronteras entre lo público y lo privado. Irónicamente ellas usaban la libertad otorgada por la sociedad y las tradiciones políticas francesas, para yuxtaponer un aspecto de su identidad en la esfera pública.

Al hacerlo así, ellas problematizaron la escuela tanto como la casa: Ya nunca más trataron la escuela como un espacio neutral de aculturalización francesa sino que abiertamente manifestaron sus diferencias culturales y religiosas. Ellas usaron el símbolo de la casa en la esfera pública, manteniendo la modestia requerida por el Islam al cubrir sus cabezas; aunque, al miso tiempo, ellas dejaban la casa para convertirse en actores públicos en un espacio cívico público, en el que ellas desafían al Estado"[23].

Delante de esa situación, se pregunta hasta qué punto el pluralismo cultural y la autonomía moral y política han de ser irreconciliables. Es consciente de que las preocupaciones de las mujeres y el estatus de la esfera privada expone la vulnerabilidad de los acuerdos multiculturales y revela el compromiso moral y político. Pero en lugar de mantener una tensión irresoluble entre criminalizar las formas culturales o tolerar la pérdida de derechos de las mujeres y los niños en ellas, propone modificar nuestra compresnsión de las culturas rehusando a considerarlas cerradas y teniendo más fe en la capacidad de los actores para renegociar sus propias narrativas identitarias. Eso se podría hacer abriendo espacios multicultules y prácicas democráticas en la sociedad civil democrática.

---

[23] Seyla Benhabib, *The Claims of Culture*, *op. cit.*, pp. 96-97.

Una forma de seguir el modelo normativo de la democracia deliberativa que pone de relieve la necesidad de no restringir estos dilemas a una cuestión legal ni por supuesto a una cuestión interna al ámbito privado-doméstico o interno al grupo cultural. Pero que sí que tiene en cuenta el debate moral y cultural; la esfera política y cultural y no únicamente el nivel de los derechos.

Su indagación en la actualidad va en el sentido de buscar nuevas formas de conceptuar los retos de una ciudadanía global una nueva reflexión que introduce posibilidades para el feminismo[24].

Me referiré sucintamente, al concepto de "iteraciones democráticas" y su tesis de que: el ejercicio de los derechos así como la práctica política misma pueden cambiar las identidades[25]. En sus últimas obras *The Claims of Cultures (2002), The Rights of Others (2004) y Another Cosmopolitanism (2006)* explicita lo que entiende por "iteraciones democráticas", formas de resignificación cultural, una dialéctica de derechos e identidades.

La repetición no produce una réplica del significado "original" de un término. Cada repetición es una variación y el término "iteración" se refiere a esas variaciones. Pero Benhabib distingue el que sea cierto que en el lenguaje no haya el establecimiento de un significado original, desde la perspectiva del significado de Wittgenstein, de las cuestiones de significado en cuanto a documentos del tipo de las normas institucionales y el derecho. En los cuales cada acto de iteración puede "referirse a un antecedente que se toma como autoridad" de manera que: "La iteración e interpretación de normas y de cada aspecto del universo de valor, sin embargo, no son nunca meramente actos de repetición. Cada acto de iteración involucra encontrar sentido a un original con autoridad en un contexto nuevo y diferente"[26].

La dialéctica entre derechos e identidades es posible desde una concepción de las identidades como narrativas, tanto las identidades individuales como las colectivas.

Recoge así el modelo narrativo de las identidades, que hemos analizado en el apartado 2. Para ello, es necesario tener una concepción no cerrada de las culturas. Pero también una concepción de las leyes como susceptibles de interpretación y transformación. Precisamente las sociedades liberales occidentales se caracterizan por no reivindicar el control sobre la narrativa: "El carácter no controlado del significado ejerce una influencia desestabilizante del poder" Benhabib apela al carácter *jurisgenerativo* de los procesoss en política puestos de relieve por Michelman[27].

---

[24] Seyla Benhabib (2004), *The Rigths of Others. Aliens, Citizens and Residents*, Cambridge University Press, Cambridge. Hay traducción castellana: *El derecho de los Otros. Extranjeros, Residentes y Ciudadanos*, Gedisa, Barcelona, 2005. El libro significa intentar dar respuesta desde los planteamientos apuntados a los nuevos retos que conlleva la desagregación de la ciudadanía en la crisis del Estado-nación y en una situación de globalización. En concreto aborda la tensión entre el respeto a los derechos universales y las atribuciones de la soberanía nacional. Desde Kant y Arendt a los debates con Rawls y Walzer, Benhabib introduce la temática del potencial cosmopolita de los derechos.

[25] Ver el cap. 5º de *El Derecho de los Otros, Extanjeros, Residentes y Ciudadanos*. El término "iteración", como precisa la autora, fue introducido por J. Derrida en "Firma, acontecimiento, contexto, Márgenes de la Filosofía, Madrid, Cátedra, 1989.

[26] Seyla Benhabib, *op. cit.,* p. 131.

[27] Ver Benhabib, Seyla (2006), ed. By Robert Post, *Another Cosmopolitanism, Oxford University Press, Oxford,* pp. 48-49 y ss. Aquí amplía la idea de las iteraciones democráticas en referencia al cosmopolitismo. Refiere el estudio de Robert Cover sobre "Nomos and Narrative" y el de Frank Michelman como fundamentales en la propuesta de iteraciones democráticas.

I.3 Cultura y derechos en el feminismo crítico de Seyla Benhabib

Las "iteraciones democráticas" son una propuesta coherente con todo lo que hemos descrito como su "feminismo crítico" basado en un modelo de ética discursiva y democracia deliberativa, sin olvidar el modelo narrativo de las identidades. El siguiente texto de *El Derecho de los Otros*, en el que recurre, de nuevo, al caso del velo en Francia, expresa sintéticamente qué entiende por iteraciones democráticas. Con su transcripción queda apuntado lo que sin duda es un tema que por si sólo sería objeto de un nuevo capítulo:

En los procesos de iteraciones democráticas [...] tanto las identidades en cuestión como el significado mismo de las reivindicaciones de derechos son reapropiados, reciben nuevo significado y se ven imbuidos de significados nuevos y diferentes. Los agentes políticos, atrapados en tales batallas públicas, muy a menudo entran en la contienda con cierta comprensión de quienes son y qué representan; pero el proceso mismo a menudo alerta esta autocomprensión. Así en el asunto del "velo" en Francia, atestiguamos el creciente coraje, quizá incluso la militancia, de un grupo de mujeres generalmente consideradas como "sujetos dóciles" en el sentido de Michel Foucault [...] se transforman de cuerpos dóciles en "seres públicos". Si bien inicialmente luchan por retener sus identidades tradicionales, lo quieran o no, como mujeres se encuentran con poderes que pueden no habe anticipado. Aprenden a contestar al Estado. Mi predicción es que sólo es cuestión de tiempo y que el ser público de estas mujeres que están aprendiendo a debatir con el Estado, también terminará por abordar y cuestionar el significado mismo de las tradiciones islámicas que ahora luchan por sostener. Eventualmente estas batallas públicas iniciarán luchas privadas de género respecto de la condición de los derechos de las mujeres dentro de la tradición musulmana[28].

Interesaría indagar los procesos de "iteraciones democráticas" en relación a la propuesta feminista de que los intereses de las mujeres no pueden ser conocidos al margen de su participación en el espacio público. La articulación entre el universalismo de los derechos y la identidad de género promueve sin duda por medio de iteraciones democráticas nuevas formas de entender esa identidad. De manera que "las mujeres" en su participación democrática en el espacio público mediante el ejercicio de sus derechos van cambiando la identidad genérica. El género no "congela" la identidad, a pesar de ser, como la etnia una identidad muy constrictiva, pero es susceptible de variación. Que esa variación se genere desde los derechos jurídicos adquiridos en una sociedad democrática proporciona "iteraciones democráticas". Es en ese sentido en el que el feminismo crítico defiende la relevancia de la participación y la deliberación de las mujeres en el espacio público.

[28] *El Derecho de los Otros, op. cit.,* pp. 148-149.

I.4 Renegociando la ciudadanía: las prácticas de iteraciones democráticas

Cristina Sánchez Muñoz

I.4 Renegociando la ciudadanía: las prácticas de iteraciones democráticas

Desde que en 1999 John Rawls en su conocida obra The *Law of People* señalara el horizonte de investigación para pensar los temas de la justicia global, no han cesado de proliferar los debates académicos acerca de las transformaciones de la ciudadanía en un mundo contemporáneo en el que se dibujan con fuerza nuevas situaciones transnacionales que afectan a la misma definición de soberanía, autogobierno democrático o identidad colectiva. Es en este contexto en el que Seyla Benhabib plantea sus análisis contenidos en *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*[1] (2004). En ella, la autora se propone examinar los dilemas a los que se enfrenta la ciudadanía en la actualidad. Si en su obra anterior, *The Claims of Culture*, Benhabib analizaba la aplicación de los principios de la ética discursiva en situaciones multiculturales, en esta ocasión argumenta la extensión de la democracia deliberativa más allá de los límites de las fronteras de los Estados-Nación, incluyendo a los inmigrantes, refugiados y demandantes de asilo en una conversación moral, ahora transnacional, que redefine los derechos de pertenencia a un *demos* determinado. Si las teorías contemporáneas de la justicia global (Thomas Pogge o Charles Beitz entre otros) se centran en las cuestiones de la distribución justa de los recursos y la lucha contra la pobreza, Benhabib pone el acento en el derecho a pertenecer a una comunidad política y jurídica[2]. Su propósito, en este sentido, será analizar cómo se articulan (o pueden articularse) procesos deliberativos que permitan la inclusión de las voces excluidas en la pertenencia nacional, a fin de renegociar, desde el interior mismo del *demos*, la práctica de los derechos de ciudadanía, en lo que denomina una "dialéctica de los derechos y las identidades". Y en ello es importante tener en cuenta que las redefiniciones de la ciudadanía vienen dadas de la mano de las interpelaciones de "los otros" en el debate público, toda vez que cuestionan y reformulan qué entendemos por "pertenencia" a una comunidad.

Los procesos discursivos en los que se renegocian los derechos universales de pertenencia son denominados por Benhabib *procesos de iteraciones democráticas*, definidos como "Procesos complejos de argumentación, deliberación e intercambio público a través de los cuales se cuestionan y contextualizan, invocan y revocan reivindicaciones y principios de derechos universalistas, tanto en las instituciones legales y políticas como en las asociaciones de la sociedad civil"[3]. Benhabib toma el término "iteración" de Derrida, en el ámbito de la filosofía del lenguaje, para el que "en el proceso de repetir un término o un concepto nunca producimos simplemente una réplica del primer uso original: cada repetición es una forma de variación. Cada iteración transforma el significado, le agrega cosas, lo enriquece. La reiteración es la reapropiación del "origen"; es al mismo tiempo su disolución como "el original" y su preservación a través del despliegue continuo. Cada acto de iteración involucra encontrar un sentido a un original revestido de autoridad en un contexto nuevo y diferente"[4].

En el terreno de la práctica política, esas iteraciones democráticas implicarían reconfiguraciones y reformulaciones de la democracia y de los derechos de ciudadanía. Frente a una visión estática y cohesionada

[1] Cambridge University Press, Cambridge, 2004. Traducción castellana Los derechos de los otros, extranjeros, residentes y ciudadanos, Gedisa, Barcelona, 2005 (En adelante se citará por esta versión, como DO)

[2] El término original que utiliza Benhabib es *political membership*, que en la versión castellana aparece como "membresía política".

[3] Benhabib, DO, p. 130

[4] Ibid. p. 131

de la identidad colectiva como requisito para la ciudadanía, estas prácticas nos proporcionarían una visón dinámica, en construcción permanente, negociada y /o contestada desde aquellos sujetos que, precisamente, todavía no forman parte del *demos*, no son miembros de la comunidad política. Como señala Benhabib, son, en este caso, los "derechos de los otros" los que provocan transformaciones autorreflexivas en las democracias actuales, y es en el debate político y jurídico que afirma en última instancia cuáles sean esos "derechos de los otros", donde se define y negocia la identidad de "nosotros el pueblo" (*we the people*, como reza la Constitución de los Estados Unidos). De tal manera, Benhabib devuelve todo el peso y la fuerza a la acción política de los agentes implicados, resaltando la importancia de la participación política activa y el papel que la ciudadanía misma juega al establecer y definir los derechos, frente a aproximaciones teóricas que insisten en redefiniciones de la ciudadanía operados únicamente por los cambios estructurales de los Estados-Nación y por los procesos de globalización.

La iteración democrática, en tanto que transformadora de la ciudadanía, nos mostraría, a su vez, lo que algunos autores, como Frank Michelmann ha denominado una política "iurisgenerativa", esto es, una política compuesta por actos iterativos a través de los cuales un pueblo democrático que se considera sujeto a unas normas y principios constitucionales se reapropia y reinterpreta los mismos, incorporándolos en procesos democráticos de formación de voluntades a través de la argumentación, la contestación y la revisión[5]. Supone, en este sentido, una autorevisión normativa desde la praxis política.

En ningún momento Benhabib hace mención a las vinculaciones que podemos establecer entre la práctica de las iteraciones y las demandas formuladas desde el feminismo o su implicación para los derechos de las mujeres, como sí que había hecho en su obra *The Claims of Culture*. Sin embargo, creo que su análisis de los procesos de autorevisión normativa en clave de iteraciones coincide en gran medida con las reivindicaciones de la ciudadanía por parte de la teoría y la práctica feminista. En este sentido, las iteraciones democráticas estarían señalando las carencias de un falso universalismo —un universalismo sustitutorio, en términos de Benhabib— en la definición misma de ciudadanía[6], y al mismo tiempo, al presentar públicamente sus demandas, los/as participantes en las iteraciones reformulan y negocian su identidad genérica como identidad política pertinente.

Benhabib pone tres ejemplos para ilustrar estas prácticas de iteraciones democráticas. El primero de ellos es el conocido como el *affaire del foulard*, que tuvo lugar en Francia a finales de los años ochenta y provocó numerosos debates públicos en torno a la acomodación del multiculturalismo en sociedades homogéneas. El origen de este caso se encontraba en la expulsión de tres niñas musulmanas de su escuela en Creil, en 1989, por acudir a clase con el velo. En 1996 el Consejo de Estado apoyaría la decisión y expulsó a 23 niñas de sus escuelas. En el 2004, la Asamblea Nacional aprobaría mayoritariamente la prohibición del uso de todos los símbolos religiosos en las escuelas públicas.

---

[5] Michelman, F., "Law´s Republic", *Yale Law Journal*, vol. 97, n. 8, 1988

[6] Para un relato de esas exclusiones de la ciudadanía, véase Sánchez Muñoz, C., "Genealogía de la vindicación", en Maquieira, V., y Beltrán, E., (eds.) *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Alianza, Madrid, 2001

Para Benhabib, este caso representa los dilemas de la identidad nacional francesa en la era de la globalización y el multiculturalismo. El principio aceptado en la República Francesa como parte constituyente de su identidad es la neutralidad y laicidad de la esfera pública. Sin embargo, las acciones de unas adolescentes pusieron en cuestión la fragilidad de este principio. Lo que se cuestionaba era "¿qué significa ser una ciudadana francesa"? ¿Se puede ser ciudadana y practicante musulmana? ¿Podemos mantener la separación público-privado en la manifestación de la identidad cultural y/o religiosa? Las mujeres y adolescentes musulmanas visibilizaron la composición real del cuerpo político francés: varones blancos de clase alta. Lo que plantearon en realidad es decir en voz alta: nosotras también existimos y queremos estar también en la esfera pública. El *affaire* puso de manifiesto las negociaciones simbólicas complejas de las mujeres: el velo simbolizaba, por un lado, y de cara a la familia y la comunidad, una ilusión de continuidad con las tradiciones, pero al mismo tiempo era también un elemento de discontinuidad que hacía posible la transición a la modernidad en la dinámica de relaciones con la sociedad receptora[7]. Benhabib señala, además, cómo en todo el largo y complejo debate público no se escucharon las voces de las chicas. Por el contrario, se criminalizó y penalizaron sus actividades. El Consejo de Estado y la Asamblea Nacional interpretaron el uso del velo como una cuestión de "ostentación religiosa", estigmatizando y estereotipando a las niñas como unas "criaturas atrasadas y oprimidas". Al no escuchar a las niñas —ni a las mujeres— limitaron la capacidad de acción de éstas para escribir el significado de sus propias acciones, devolviéndolas al hogar doméstico y su significación patriarcal del que, quizás, trataban de escapar.

Esta actuación de las chicas, entendida como un proceso de prácticas de iteraciones democráticas, no sólo tuvieron consecuencias hacia el interior de la República, cuestionando su homogeneidad identitaria, sino que también provocó negociaciones en el seno de la comunidad musulmana de la que provenían las chicas: los integrantes de esta comunidad, al reclamar respeto igualitario hacia sus creencias, debieron argumentar cómo pensaban tratar las creencias de otros con credos diferentes a los suyos. Y de otro lado, también las mujeres y chicas musulmanas aprendieron a constituirse a sí mismas como agentes políticos: aunque lucharan por retener sus identidades tradicionales, aprendieron a contestar al Estado y a aparecer en la esfera pública reclamándose como sujetos de derechos.

El segundo caso de iteración democrática que Benhabib analiza es el conocido como el affaire alemán del foulard. En este ejemplo, en el año 2000, a una maestra de escuela primaria pública de origen afgano y ciudadanía alemana, no se le permitió dar clases por querer acudir a las mismas con la cabeza cubierta. El caso llegaría al Tribunal Constitucional alemán en el 2003. Éste reconoció los derechos básicos de la maestra demandante: el derecho al acceso igualitario a todos los cargos públicos y el derecho a la libertad de conciencia. Sin embargo, el tribunal remitió a la Asamblea Legislativa provincial la decisión final, indicando que debe tener en cuenta la libertad de conciencia de la maestra así como la obligación del Estado de mantener la neutralidad en asuntos de religión. Lo que se cuestionaba y resignificaba en este caso es si una mujer que mostraba su pertenencia a una confesión religiosa podía llevar a cabo los deberes y tareas de una funcionaria del Estado: ¿cuál debe ser el rostro público de una maestra? El tribunal, en este caso no optó por una definición densa del pluralismo identitario,

[7] Benhabib, DO, pp. 134-142

pero reenvió la cuestión a la discusión democrática en sede parlamentaria, determinando que es el ámbito político —y no el judicial— el que define la composición del *demos* y las condiciones de la pertenencia a la comunidad[8].

El tercer y último ejemplo de iteración democrática es el referido a la ciudadanía alemana y los criterios de pertenencia a ésta. En 1989, la asamblea provincial de Schleswig-Holstein modificó los criterios para poder participar en las elecciones municipales, admitiendo que pudiesen votar los extranjeros con cinco años de residencia, y que fuesen ciudadanos de Dinamarca, Holanda, Irlanda, Noruega, Suecia y Suiza (estos países permitían que los alemanes residentes voten en sus municipales). En 1990 el Tribunal Constitucional alemán declaró inconstitucional esta ley argumentando que la ley contradecía el principio democrático "el poder del Estado reside en el pueblo". El pueblo que reconoce la Constitución, señalaba el Alto Tribunal, es el pueblo alemán, y los extranjeros no pertenecen al pueblo. La justificación para restringir el voto a los ciudadanos del Estado alemán es que éstos forman una "comunidad de destino", esto es, un grupo vinculado como una unidad (el *demos* concebido como un *ethnos*) Y tal comunidad no permite una libre entrada y salida. Según el constitucional, no podían emplearse distintos conceptos de "soberanía popular" en distintos niveles estatales (local, regional y nacional). La soberanía nacional es única. Sin embargo, la Asamblea Legislativa regional interpretaba la Ley Básica alemana (la Constitución) diciendo que ésta establece que el modelo de comunidad política (de democracia) que establece es una comunidad de *seres humanos*, y no del colectivo de la nación. No se excluyen los derechos de los extranjeros a participar: la línea que separa a los ciudadanos de los extranjeros puede ser renegociada por los ciudadanos mismos[9].

Una década después de esta fallida ampliación de la ciudadanía, en el año 2000, la nueva ley de ciudadanía alemana permitió la aplicación del *ius soli* para la adquisición de la ciudadanía, reconociendo la naturalización de los niños de 2 y 3 generación y el derecho al voto de los extranjeros residentes.

Con las prácticas de las iteraciones democráticas, Seyla Benhabib en realidad expresa algo que ya había analizado en su obra *Situating the Self*: la necesidad de incorporar correcciones a las éticas universalistas discursivas, tarea en la que coincide con otras autoras provenientes de la teoría feminista como Nancy Fraser. La crítica de Benhabib en este sentido sería contra la carencia de *contextualización* de la ética comunicativa, y en esa línea se sitúa gran parte de su propuesta teórica, esto es, en la necesidad de contemplar las cuestiones que atañen a los discursos concretos y a las narrativas individuales, sin abandonar una postura universalista, o en otras palabras a la necesidad de incorporar las cuestiones de la vida buena con las de la justicia. Esta reformulación hacia un universalismo contextualizado se plasma en lo que va a denominar un *universalismo interactivo*. Este tipo de universalismo incorpora no sólo la visión de un sujeto plasmado en "el otro generalizado", propio de las éticas universalistas sino también, en una relación de continuidad, el punto de vista del "otro concreto", esto es, un *sujeto situado*, entretejido en una red de narrativas que componen su vida y que dan lugar a intereses privados, afectos, emociones y relaciones personales: a un sujeto encarnado, concreto y cuya identidad depende no sólo de sus acciones sino también de las interpretaciones que de

[8] Ibid, pp. 142-144

[9] Ibid, pp. 144-148

las mismas llevan a cabo los que nos rodean. El otro concreto dibujaría una identidad narrativamente constituida que incorporaría un yo portador de su contexto, con lo que no sería posible ignorar o dejar de lado las cuestiones que atañen a la felicidad o a la vida buena. En palabras de Benhabib, el otro concreto representa "lo no visto, lo no oído y lo no pensado de las teorías universalistas".

Pues bien, las iteraciones democráticas expresarían la capacidad de agencia del otro concreto en sus demandas de reconocimiento e inclusión en el marco de los principios universalistas, reformulando así los mismos en ese universalismo contextualizado o interactivo. En el marco de la ciudadanía homogénea, los *otros concretos* se han identificado con "el desorden de los privado", en expresión de Carole Pateman (en el caso de la exclusión de las mujeres) o los otros situados en los márgenes de la identidad nacional (inmigrantes, sujetos postcoloniales) Por medio de las iteraciones, esos otros concretos (individuales o colectivos) exponen su narrativa individual como digna de ser escuchada, y reclaman que nos *pongamos en el lugar de ellos*, que ejercitemos la mentalidad ampliada en sentido kantiano.

Los tres ejemplos antes citados de iteraciones que Benhabib propone hacen referencia a casos de narrativas individuales de personas que *ya son* miembros de la comunidad política. En alguna de las contestaciones posteriores a sus comentaristas, Benhabib introduce otros ejemplos que, en realidad, me parece que corresponden más adecuadamente a su idea de "iteraciones democráticas". En este sentido, Benhabib señala como ejemplo las manifestaciones de los últimos dos años a favor de las demandas de derechos de los trabajadores inmigrantes (mayoritariamente latinos) en los EE.UU., o el caso de los "sin papeles" en Francia. Ambos ejemplos nos muestran cómo en la actualidad los no miembros se transforman en agentes políticos activos con independencia de su estatus legal, generando nuevas formas de activismo que crean esferas públicas transnacionales de comunicación y acción, en donde participan todos aquellos cuyos intereses se ven afectados por la legislación. Así, las iteraciones democráticas realizadas por inmigrantes han generado un debate público en el que se han involucrado no sólo los países concernidos por la cuestión fronteriza (México y EE.UU.), sino también los líderes locales de ambos países. Al mismo tiempo, organizaciones locales e internacionales de derechos humanos han tomado parte también en las demandas de los derechos, trascendiendo por tanto, la esfera pública nacional[10].

Estos ejemplos nos muestran pues unas iteraciones democráticas colectivas, en las que los inmigrantes no documentados, los excluidos política y socialmente, a los que Hannah Arendt denominaba "los parias"[11], se han transformado de sujetos pasivos de la legislación en actores políticos activos, profundamente implicados con la esfera pública a través de sus demandas. Se muestran ahora, de nuevo con Arendt, como "parias conscientes", sacando a la luz su identidad, y planteándola como una cuestión política. Como señala Arendt al respecto, el paria consciente respondería a la exclusión argumentando "Cuando una es atacada como judía sólo puede contestar desde la identidad que es objeto de ataque"[12]. Y muy probablemente, las chicas

[10] Benhabib, "Democratic Exclusions and Democratic Iterations: Dilemmas of ´Just Membership´and Prospects of Cosmopolitan Federalism", en *European Journal of Political Theory*, 6, 2007, p. 450.

[11] Arendt, H., "Nosotros los refugiados", en Arendt *Tiempos presentes*, Gedisa, Barcelona, 2002.

[12] Arendt, "Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing", en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 1990.

musulmanas de Creil o la maestra alemana respondieron de esa manera al plantear su visibilidad *política*.

Son los sujetos que estaban situados en los márgenes del Estado-Nación (inmigrantes, refugiados y apátridas) los que ahora se han desplazado al centro del debate y de la práctica política al contestar mediante las iteraciones las distinciones entre "ciudadanos *vs* extranjeros", y plantearlo como un proceso continuo de transformación reflexiva. Reclaman, en definitiva, las *iteraciones del universal*, considerando la universalidad no como algo ya dado, sino resignificado desde los márgenes.

Otra de las correcciones necesarias al universalismo que Benhabib considera pertinente introducir, y que también podemos relacionarla con su propuesta de las iteraciones democráticas, es la que hace referencia a la constitución de la identidad del sujeto. En este sentido, el giro que introduce Benhabib es un *giro narrativo*: la identidad del yo así como nuestras acciones están tejidas narrativamente. Con ello Benhabib se distancia expresamente de propuestas como la de Habermans: la acción no es solamente *comunicativa*, sino que es *narrativa*, y es en Arendt donde encuentra las bases para su formulación. Incidir en el aspecto comunicativo implica que la acción está orientada a alcanzar un entendimiento que desemboca necesariamente en el consenso o en la unanimidad. Por el contrario, para Benhabib el objetivo de la acción y del diálogo moral es "la anticipada comunicación con otros" con los que se llega —o no— a un acuerdo. La propuesta de Benhabib es resituar el concepto de *interés general* alcanzado por consenso entendiéndolo —a la manera arendtiana— más como un *ideal regulativo* que como el tema de un consenso sustantivo[13]. La acción narrativa en Arendt se caracteriza por estar inmersa en una "trama de relaciones e historias interpretadas" —*web of narratives*—. La identidad del sujeto *emerge* en el proceso de realización de la acción y en la narración de su historia[14]. Pues bien, de la misma manera que el concepto y la práctica de la ciudadanía son reformulados y renegociados mediante las iteraciones democráticas, también la identidad del sujeto (o sujetos) que pone en marcha el mismo proceso de iteración se somete, a su vez, a la reflexividad de la comunidad, desde el momento que, en palabras de Arendt, se le hace la pregunta que se realiza a todo recién llegado a la esfera pública: "¿quién eres tú?, y que sólo puede ser contestada a la manera clásica con un "Déjeme que le cuente una historia"[15], que nos revela las aspiraciones y deseos de esos otros concretos. En Benhabib hay más una apuesta por el contructivismo: no hay taxonomías clasificatorias de grupos o de esencialismos previas a la conversación, sino que la identidad se define de una manera abierta en el juego de las iteraciones. Las iteraciones plantean reivindicaciones de derechos que, al mismo tiempo, reformulan el contenido de los mismos y a los mismos sujetos de derechos. Frente a las narrativas identitarias colectivas homogéneas y estables, tendríamos entonces, narrativas plurales que renegocian su misma identidad y la de los otros, de la misma manera que las chicas francesas plantean a la sociedad francesa si su símbolo, la Marianne, puede estar representado por una mujer de origen musulmán, también estas muchachas tuvieron que plantearse su identidad como mujeres musulmanas y los posibles límites a dicha

[13] Benhabib, Seyla, *Situating the Self. Gender Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge, Polity Press, p. 9.

[14] Benhabib, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, Sage, p. 126.

[15] Arendt, "Isak Dinesen", en *Hombres en tiempos de oscuridad*, op. cit.

identidad. Las iteraciones democráticas, entonces, permiten configurar una conversación moral abierta, como un procedimiento que aspira a la universalización. Los otros que entran en conversación con nosotros pasan a ser lo que Benhabib denomina nuestros *asociados hermeneúticos*[16], al reinterpretar nuestras instituciones, renovando su comprensión, y demandar el *respeto moral universal* y la *reciprocidad igualitaria* como principios de una ética discursiva.

Las iteraciones democráticas nos muestran cómo los significados de los derechos y de las identidades se ven transformados cuando son reclamados por sujetos que no estaban previstos inicialmente como portadores de esos derechos. Parece claro aquí el ejemplo de las reivindicaciones feministas. Sin duda desde las prácticas feministas siempre se han abordado las iteraciones democráticas como resignificaciones del *demos* y de los temas a incluir en la esfera pública: Así, ya el sufragismo rompió el molde de lo que era "un ciudadano", identificado con el varón trabajador, y el feminismo de la segunda ola introdujo la cuestión "lo personal es político", planteando los límites de la esfera pública desde un universalismo abstracto. Pero al mismo tiempo, las iteraciones no sólo abren procesos de reflexividad discursiva, son también perfomativas en cuanto a la identidad de género: ponen de manifiesto los cambios en los roles de género, declarando nuevas construcciones o reconstrucciones de los mismos (distorsiones en los significados dominantes) así, por ejemplo, las renegociaciones desde el colectivo de gays y lesbianas en España que, finalmente, produjeron el cambio legislativo a favor del matrimonio entre personas del mismo sexo, pusieron de manifiesto en la esfera pública el momento expresivo y preformativo de la acción política, de la exhibición del yo articulada en este caso en torno al género y las sexualidades, que consiguieron poner en práctica una política iusgenerativa en el sentido ya comentado.

Las iteraciones democráticas aparecen como procesos complejos de interrelación entre los tribunales, los movimientos sociales y la esfera pública. Suponen reformular e impulsar prácticas discursivas democráticas e intensificar la esfera pública. En este sentido, las iteraciones introducen en la esfera pública las voces subalternas frente a la hegemonía discursiva y las interpretaciones de los derechos de los grupos dominantes. Frente a la creación de un falso universalismo que puede enmascarar el carácter constitutivo de las exclusiones, los procesos de iteraciones democráticas plantean la irrupción de los "otros/as concretos" que se reclaman como esos "asociados hermeneúticos" que renegocian nuestra comprensión de la ciudadanía.

[16] Benhabib, DO, p. 123.

I.5 Multiculturalismo y nuevas formas de violencia patriarcal

Rosa Cobo Bedia

I.5 Multiculturalismo y nuevas formas de violencia patriarcal

No parece discutible afirmar que estamos ante un proceso de cambios sociales acelerados y profundos en todo el planeta. Y tampoco parece discutible sostener que las mujeres están en el centro de todas esas transformaciones sociales que se están produciendo. Del mismo modo, no parece tampoco discutible señalar que estamos asistiendo a la crisis de las viejas normas que regían el mundo y aún no se han sustituido por otras nuevas. El orden internacional y geopolítico y el mercado global de trabajo ofrecen muestras rotundas del desorden normativo en que vive hoy nuestro mundo. Pero no sólo eso, pues, de un lado, la quiebra del pacto social y del pacto patriarcal que se "firmaron" tras la Segunda Guerra Mundial, los intentos de derribo del modelo del estado de bienestar europeo y la deslegitimación del conflicto social son signos evidentes de la descomposición del antiguo orden económico keynesiano. Todo ello, junto al éxito global de las políticas neoliberales que sólo se enfrentan a sus contradicciones internas una vez que se han desarticulado los clásicos sujetos políticos colectivos de emancipación y se han debilitado los pensamientos críticos, nos sitúan ante una derrota política para el pensamiento y las políticas progresistas sin precedentes en la modernidad. Pero si la derrota política afecta a partes significativas de la población mundial, no parece posible negar que las mujeres se han convertido en las grandes perdedoras del nuevo capitalismo neoliberal, pues, como señala Saskia Sassen, somos mayoría entre las "nuevas clases de servidumbre"[1] que hace años se comenzaron a formar.

Esta nueva situación empuja a las feministas no sólo a la reflexión teórica sino también a la exploración de estrategias y acciones políticas. Quizá lo primero que haya que hacer sea aproximarnos a las preocupaciones del feminismo actual en diversas partes del mundo y analizar algunos fenómenos sociales del nuevo escenario mundial que en estos momentos se está configurando. Es en el marco de este escenario mundial donde las feministas tenemos que detectar e identificar el surgimiento de nuevas realidades sociales y explorar nuevas estratificaciones, jerarquías sociales y relaciones que están en proceso de gestación. En efecto, estudiar nuevos hechos sociales que están en proceso de formación y otros que ya están funcionando y operando socialmente resulta crucial a efectos de construir una agenda política feminista representativa e inclusiva. La cuestión clave es cómo se puede construir colectivamente una agenda feminista que tenga la capacidad de dar respuesta al surgimiento de inéditas estructuras de poder y nuevas formas de opresión patriarcal y, al mismo tiempo, que dé cuenta de la diversidad de intereses y de puntos de vista de las mujeres. Dicho en otros términos, la complejidad reside en que la agenda política feminista tiene que dar cuenta de las preocupaciones de distintos colectivos de mujeres, marcados por la raza, la etnia, la clase o la sexualidad y, además, debe apuntar a las estructuras que más rotundamente sostienen la subordinación de las mujeres. De otra parte, dicha agenda debe ocuparse de los intereses fundamentales de la emancipación de las mujeres y no asumir militante y teóricamente intereses ajenos de otros colectivos, aunque los mismos sean afines.

---

[1] Sassen, Saskia, *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*, Ed. Traficantes de sueños, Madrid, 2003. Véase especialmente el capítulo 2.

I.5.1 Las mujeres entre dos amenazas: la globalización neoliberal y los multiculturalismos

Este mundo que se está configurando está sometido a dos fuerzas contrarias: una exógena y otra endógena, en opinión de diversos expertos y expertas sobre el tema. El impulso hacia la globalización o mundialización, de una parte, y su contrario, el impulso comunitarista, representan dos lógicas sociales contrarias y al tiempo estrechamente relacionadas entre sí. En efecto, la vuelta a orígenes nacionales, locales o culturales, reales o imaginados, atraviesa, subterráneamente unas veces y explícitamente otras, la lógica social mundial junto a un impulso globalizador ligado al éxito de las tecnologías informacionales y a la rentabilidad que ha extraído el capitalismo neoliberal de estas nuevas tecnologías. En este sentido, hay que subrayar que algunos colectivos depositan desesperadamente su confianza en instituciones o realidades sociales tradicionales y reactivas. De hecho, la tradición se está manifestando como un fuerte asidero psicológico frente a un mundo en el que los cambios se están sucediendo muy rápidamente y algunas de las viejas instituciones que articulaban colectivamente a la sociedad están siendo sometidas a procesos de descomposición social. La exaltación de la tradición tanto en clave de vuelta a la familia tradicional patriarcal o de vuelta imaginada a grupos de pertenencia étnico, racial o nacional, entre otros, está operando en muchos casos en clave fundamentalista. Y como veremos posteriormente, la tradición ha sido históricamente para las mujeres fuente de desigualdad y discriminación.

No parece tampoco que los procesos de globalización sean ajenos a la exaltación de la tradición, de las comunidades culturales o de otros grupos de pertenencia. En efecto, la globalización neliberal estandariza costumbres, mundializa formas de vestir, arrasa tradiciones y sacraliza la ideología del mercado. Formas de pensar y de vivir vinculadas a procesos crecientes de mercantilización de aspectos de la vida que antes eran ajenos al mercado se están imponiendo globalmente al tiempo que la rentabilidad y la productividad se están alzando y consolidando frente a otros valores extraños al beneficio[2]. El rostro marcadamente económico y neoliberal de la globalización nos está conduciendo por los caminos de la uniformidad social, de la construcción del individuo como consumidor y del debilitamiento del individuo autónomo y reflexivo. Y la uniformidad y estandarización que impone el mercado produce, sin duda, efectos de resistencia. Desde este punto de vista, la tradición supone para ciertos colectivos de población un punto de arraigo y pertenencia y una forma de defenderse contra ese individualismo "neoliberal".

En efecto, se puede detectar una tendencia hacia una defensa a ultranza de valores y de prácticas, por parte de comunidades culturales que sienten amenazada su supervivencia por la globalización y que perciben la descomposición de algunas de las creencias y prácticas sociales que articulaban la vida colectiva del pasado. Los comunitarismos están reviviendo en buena medida como respuestas resistenciales a los procesos de globalización. La cuestión es que las mujeres están siendo sometidas a las caras más amargas de estos dos procesos. O, dicho de otra forma, son protagonistas privilegiadas de la globalización —son las trabajadoras flexibles de los nuevos procesos económicos

[2] Touraine, Alain, "¿Qué es una sociedad multicultural? Falsos y verdaderos problemas", en *Claves de razón práctica* (Madrid), octubre de 1995, p. 25.

neoliberales[3]— y al mismo tiempo también lo son del multiculturalismo, es decir, de esta otra tendencia a la exaltación de determinadas prácticas culturales y de tradiciones por parte de ciertas comunidades culturales que a menudo esconden privilegios masculinos disfrazados de tradiciones y señas de identidad culturales[4].

En todo caso, parece empíricamente contrastable que se están produciendo significativos cambios en las viejas instituciones de la modernidad y estos cambios sociales son también cambios simbólicos, pues cuando las sociedades transforman sus estructuras materiales, necesariamente cambian sus imaginarios colectivos y sus entramados simbólicos[5]. La falta de correspondencia entre las estructuras materiales y las simbólicas provoca crisis de plausibilidad[6] en la sociedad en la que se está produciendo este fenómeno y por ello mismo abre el camino a nuevos conflictos y cambios sociales. Pues bien, estos cambios sociales están transformando el imaginario colectivo y lo que Durkheim denomina centros simbólicos sociales. Dicho de otra forma, toda sociedad necesariamente tiene un centro simbólico en el que anidan aquellos valores que son hegemónicos y por ello necesarios para su reproducción social. En este nuevo escenario que estamos viviendo y que se está gestando desde hace aproximadamente treinta años, el centro simbólico está experimentando cambios, de forma que algunos valores están debilitándose y otros están reforzándose. La pregunta desde un análisis feminista es si los centros simbólicos que se están configurando o que se están renovando parcialmente en las sociedades del norte y en las sociedades del sur están reflejando alguna transformación en el estatus de las mujeres. Y si respondemos afirmativamente hay que preguntarse si ese cambio de estatus se está transformando en la dirección de reforzar a las mujeres como genérico o las está debilitando.

Y después es necesario hacer otra reflexión y es que todos los datos apuntan a que en las sociedades del primer mundo y en las sociedades europeas el valor de la igualdad entre los sexos, aunque sea desde un punto de vista formal, está adquiriendo un peso específico dentro de los centros simbólicos sociales. La igualdad entre hombres y mujeres se está constituyendo en un valor hegemónico, aunque por supuesto desvinculado de su génesis feminista y con una dimensión más formal que real. Ahora bien, ¿puede el concepto de igualdad entre los sexos constituir un valor hegemónico en Europa y, en general, en los países del Norte, y no formar parte de los valores hegemónicos del resto del mundo? Dicho en otros términos, no parece plausible conseguir la emancipación en Occidente cuando el 80% de las mujeres del mundo están viviendo en unas condiciones de pobreza tan rotundas. Y la feminización de la pobreza no es un fenómeno social aislado, pues si lo fuese tendríamos que apelar fundamentalmente a políticas de redistribución, sino que viene acompañado de apelaciones patriarcales por parte de las comunidades culturales que reivindican un lugar en el nuevo orden internacional que se está creando. Estos grupos de pertenencia proporcionan indudablemente sentido a sus miembros, pero suelen sacralizar la tradición como el núcleo constituyente de su

---

[3] Castells, Manuel, "Epílogo", en Pekka Himanen: *La ética del hacker y el espíritu de la era de la información*, Destino, Madrid, 2003; pp. 184-185.

[4] Cobo, Rosa, "Ellas y nosotras en el diálogo intercultural", en Rosa Cobo (ed.), *Interculturalidad, feminismo y educación*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2006; pp. 11-33.

[5] Castells, Manuel, *op. cit.,* p. 169.

[6] Berger, Paul, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Kairos, Barcelona, 1999. Véase capítulo I.

identidad cultural. Y la tradición históricamente ha reforzado la subordinación de las mujeres, a lo que hay que añadir que si la pobreza se feminiza es porque las mujeres ocupaban previamente espacios sociales subordinados y desarrollaban funciones asimismo subordinadas.

I.5.2 ¿Tradiciones culturales o privilegios patriarcales?

Para entender con más precisión la exaltación cultural de comunidades que se sienten expuestas a desaparecer y a perder su identidad, hay que señalar que ese impulso localista y cultural atravesado por valores y prácticas culturales frecuentemente agresivos y hostiles con las mujeres debe ser enmarcado en otros procesos geopolíticos mucho más amplios, donde muchas de estas culturas están sometidas a unos procesos de dominio político y explotación económica, que probablemente endurecen las posiciones patriarcales de muchas de las élites masculinas de estas comunidades. Dicho de otra forma, lo que nos interesa es analizar las dimensiones patriarcales y misóginas que tienen ciertos comunitarismos. No obstante, antes de pasar a analizar ciertos aspectos misóginos y patriarcales de algunos multiculturalismos, no podemos obviar la existencia de un asimilacionismo cultural rotundamente reactivo, cuyo ejemplo más claro está representado por *El choque de civilizaciones* de Huntington[7], que no es ni más ni menos que una manifestación explícita de la ideología de la superioridad de occidente. Huntington quisiera preservar para el primer mundo todo el dominio político y el económico que ha tenido a lo largo de los últimos siglos. Hay que señalar que este asimilacionismo aparentemente universalista, pero que en realidad no es más que una forma de particularismo cultural, político, económico y militar, aspira a seguir imponiendo sus valores al resto del mundo, pese a que esos valores, muchas veces vulneren los derechos humanos. La reciente invasión de Iraq con la excusa de aplicar políticas preventivas o el acoso a la Venezuela de Chavez o las críticas continuas al indigenismo en el poder de Evo Morales en Bolivia son una manifestación explícita de ese asimilacionismo resultante de una ideología cultural de la superioridad occidental[8]. Ahora bien, considerar críticamente que el planeta sufre las consecuencias de una política asimilacionista con las otras culturas por parte de las élites estadounidenses y europeas no exime a algunos comunitarismos de su fuerte compromiso con el patriarcado.

Como señalábamos anteriormente, la estandarización de costumbres y de creencias, cuyos instrumentos fundamentales son el mercado y las tecnologías informacionales, está estrechamente relacionada con el debilitamiento de tradiciones y valores culturales que se sienten acosadas por procesos sociales globales. Es decir, hay que identificar los procesos que subyacen a la globalización y al multiculturalismo, pues detrás de estas nociones hay lógicas subterráneas que generan nuevas formas de opresión y violencia. La idea de fondo es que las mujeres en demasiadas ocasiones aparecen, utilizando la conceptualización de Celia Amorós, vía Levi Strauss, como objetos transaccionales de las luchas que establecen los varones entre sí.

[7] Huntington, Samuel P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Madrid, 1997.

[8] Aunque no sólo eso, pues también dichas críticas están relacionadas con lo que Manuel Castells denomina "las aguas negras del capitalismo", es decir, la imperiosa necesidad por parte de EE. UU. y Europa de mantener en esos países el control de sus materias primas y de sus entramados institucionales para así extraer beneficios de su dominio económico.

Dicho de otra forma, en los procesos de globalización las mujeres están consolidando su papel de trabajadoras precarias en el ámbito doméstico y en el laboral.

El concepto más querido de las políticas neoliberales, el de flexibilidad, parece especialmente acuñado para las mujeres: son flexibles en el mercado de trabajo y en la casa, transitan entre ambos espacios adaptándose a las necesidades del mercado y de la familia. En uno de ellos, el laboral, están mal pagadas y en el otro, en el familiar, simplemente no están remuneradas. Flexibilidad para las mujeres es sinónimo de precariedad y los dos espacios, cuando son transitados por mujeres, están más conectados que cuando los transitan los varones. La mayoría de éstos, independientemente de su renta socio-económica y de su ubicación en la producción, consienten y alientan activamente en los dos ámbitos la precariedad laboral y la doméstica de las mujeres porque encuentran beneficios directos en esa precariedad. Las servidumbres más visibles de las mujeres, las que tienen lugar en el ámbito familiar y doméstico y en el laboral, se están profundizando en todo el mundo, lo que difieren son los argumentos de legitimación de esas servidumbres. Sea en nombre de la cultura, del amor o incluso a veces en nombre de la independencia económica, estas argumentaciones están al servicio de silenciar el aumento del trabajo no remunerado de las mujeres.

La dominación masculina suele ser convertida por los varones en uno de los núcleos constituyentes de su cultura, por lo que suelen identificar la esencia de su cultura con sus propios privilegios. De modo que el control y propiedad de las mujeres por parte de los varones se convierte en uno de los elementos centrales a proteger en las comunidades culturales que se sienten inferiorizadas y sometidas a procesos de cambio social. Lo que en el fondo no es otra cosa que defender el contrato sexual[9] por el que los varones originalmente pactaron a las mujeres en propiedad masculina y en subordinadas sexuales. Parecería que los varones están resignados a admitir ciertos cambios culturales en su comunidad, pero se aferran como a un clavo ardiendo al contrato sexual, pues este pacto les convierte en colectivo dominante sobre "sus" mujeres. Así, aunque pierdan "poder" como cultura siguen conservándolo como genérico masculino[10]. El multiculturalismo más indiscriminadamente patriarcal aspira a que una de las esencias culturales a proteger sea precisamente la subordinación de las mujeres. Dicho en otros términos, se trataría de reactualizar y legitimar el contrato sexual, esta vez en clave cultural. La hipótesis que está detrás de esta argumentación es que se está reactualizando la férrea alianza entre patriarcado y capitalismo tras la ola emancipadora que dejó el feminismo de los años setenta.

A medida que se enfatizan por parte de la postmodernidad y de la teoría *queer* los análisis en torno a la idea de que es necesario desestabilizar la categoría de patriarcado y desagregarla en el seno de otras opresiones, como la cultural, racial o sexual, en nombre de la interseccionalidad de diversas opresiones, la realidad empírica del patriarcado reaparece con más contundencia. En efecto, las alianzas del patriarcado con el capitalismo o las distintas culturas y razas nos muestra el espejo de un *nomos* patriarcal transcultural, estable y reforzado, que extiende su hegemonía a través de nuevas formas de violencia sexual, cultural

[9] Pateman, Carole, *El contrato sexual*, Anthropos, Madrid, 1988.

[10] Cobo, Rosa, "Ellas y nosotras en el diálogo intercultural", en Rosa Cobo (ed.): *Interculturalidad, feminismo y educación*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2007, p. 14.

o económica. Mientras la reivindicación de las opresiones específicas invaden las universidades norteamericanas reclamando la independencia de sus microrrelatos, la dominación masculina silenciosamente teje redes transculturales y transraciales en el marco de un neoliberalismo global excluyente. El resultado es la dificultad extrema en la construcción de un proyecto político colectivo feminista que reactive la utopía con la que soñamos las mujeres feministas desde hace siglos: un mundo de individuos autónomos y libres no marcado por el género como la gran variable de discriminación. Desde posiciones multiculturalistas fuertes la mujer aparece como la metáfora de la cultura, como la representación de la supervivencia de la comunidad cultural. En aquellos países que tienen comunidades indígenas, se puede observar cómo los varones indígenas suelen vestir ropas homologables a las occidentales y ellas, sin embargo, visten las ropas tradicionales de sus étnias. Es decir, para ellos la modernidad y para ellas la tradición, que es otra forma de decir que para ellos la libertad y para ellas la sujeción. Y esa misma operación reaparece en los países de destino del mundo desarrollado en los que desembocan segmentos de población inmigrante. Las mujeres son la representación metafórica de la cultura y sobre ellas recae el peso de defender la supervivencia de esa comunidad cultural. Ellas son, en expresión de Celia Amorós, las depositarias de la tradición y las guardianas de las esencias culturales. Y esa idea tan recurrente de los comunitarismos es asumida por muchas mujeres como una elección libre. Sin embargo, tal y como subraya Durkheim cuando señala el carácter coactivo de cualquier hecho social[11], la coacción de las tradiciones culturales sólo podrán sentirla aquellas mujeres que quieran abandonar la práctica cultural que las oprime.

Frente al miedo a la desaparición de una cultura que se considera acosada y expuesta a la asimilación por parte de la cultura hegemónica, los varones cierran filas en defensa de su propia dominación sobre las mujeres, y esto se ve a menudo en las ciudades en las que vivimos. Y es que es ahí, en la dominación masculina, donde se encuentra el núcleo intocable y no negociable de la permanencia de esa comunidad cultural. Un ejemplo reciente muestra esta hipótesis: cuando estuvo a punto de estallar una bomba en Inglaterra en el año 2006, atribuida a Al-Qaeda, un ministro del gobierno laborista británico se reunió con los imanes musulmanes que vivían en Inglaterra y una de sus reivindicaciones era la autorización jurídica y política en la aplicación de la Ley de la Saría a las mujeres de su propia comunidad. *A río revuelto, ganancia de pescadores*: cuando se sienten completamente acosados, cuando sienten el peso de la xenofobia social sobre ellos, inmediatamente una de sus reacciones primeras y fundamentales, es reforzar el poder que tienen sobre las mujeres de su comunidad. Y así, es perfectamente posible ir a una ciudad como Madrid y a un barrio como Lavapiés y comprobar cómo el espacio público está tomado por esos varones mientras las mujeres están en casa. Y en Barcelona se puede observar el mismo proceso. El barrio del Raval, por ejemplo, es explícito en esa dirección. La apropiación del espacio público por parte de los varones es una constante en aquellas comunidades musulmanas que se implantan en nuestras ciudades. El férreo control patriarcal sobre esas mujeres les lleva directamente a la privacidad oculta de esas casas inhabitables con las que Occidente paga a sus nuevos, *extraños* y baratos trabajadores.

Estos datos sugieren que aquellas comunidades culturales de inmigrantes que tienen

[11] Durkheim, Émile, *Las reglas del método sociológico*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.

sesgos marcadamente patriarcales, aún si bien son capaces, en algunos casos, de aceptar —¡qué remedio!— la idea de que pueden perder peso como comunidad, al mismo tiempo, no están dispuestos a perderlo como genérico masculino. Y pactan con los varones occidentales el papel social de "sus" mujeres. Y a los varones occidentales les parece mejor que se debiliten como colectivo inmigrante en nuestra sociedad a cambio de que se refuercen como colectivo masculino propietario de las mujeres de su comunidad. Es decir, de nuevo las mujeres son pactadas por los varones en una suerte de reactualización del contrato sexual. Los varones de las comunidades árabes y musulmanas están dando la batalla, de una forma muy explícita en nuestra sociedad, y sus varones están negociando con los nuestros, y somos nosotras y ellas el objeto transaccional en ese pulso de poder que están echando unos y otros. Lo importante no es tanto lo que están pactando —fortalecer su posición social los inmigrantes y debilitar esa posición los autóctonos—, como el hecho de que las mujeres se han convertido en la coartada de su *tour de force*. Y es que de esa forma todos salen ganando. Esto no ocurre en la misma medida por ejemplo con la comunidad latina, pues esta comunidad probablemente no se siente con la suficiente fuerza para echar este pulso quizá porque su socialización se explica a partir de otras claves y porque la correlación de fuerzas no es la apropiada en este momento.

En muchas ocasiones, se pone de manifiesto críticamente que las feministas interpelan en exceso a la comunidad musulmana sin demasiados motivos cuando, por ejemplo, se podría interpelar a otras comunidades inmigrantes en las que la violencia masculina tiene manifestaciones incontestables. Pero el asunto es que el pulso no lo están dando otros colectivos de varones inmigrantes, pues no son esos otros los que están negociando con los varones españoles sobre sus mujeres y, de paso, sobre nosotras. Son los varones de las comunidades árabes y musulmanas quienes más visiblemente están dando la batalla de una forma más activa. Por supuesto que este pulso patriarcal se enmarca en un contexto propicio a las pretensiones masculinas sobre las mujeres de esta comunidad. La construcción del árabe como "el otro" por parte de Occidente, siguiendo los inteligentes análisis de Sophie Bessis y de Juan Goytisolo, y su casi invisible ideología de la supremacía sobre las "otras culturas" y muy especialmente las árabes es el caldo de cultivo que permite a esta comunidad cuestionar el carácter de servidumbre de su inserción social en los países del "primer mundo". Todo ello, junto a las sucesivas humillaciones a Palestina a manos de Israel, y apoyadas en tantas ocasiones por EE.UU. mientras Europa mira otra parte, o la invasión de Iraq y la ilegítima e ilegal guerra preventiva por parte de EE.UU. están activando la tradición como el núcleo de una identidad cultural en proceso de construcción y reinvención, pero también como fuente fundamental de unidad social. Este escenario hay que tenerlo en consideración, sin duda, pero al mismo tiempo, es importante identificar que este pulso que están dando estos varones con los nuestros y la utilización de las mujeres como excusa tiene su origen en que quizá no pueden dar la lucha en otros terrenos que ellos quisieran, como por ejemplo en los terrenos de la ciudadanía, tal y como en relación a otros fenómenos sociales explica Celia Amorós. Como no pueden reclamar espacios de ciudadanía, ni derechos políticos porque probablemente no están en condiciones de hacerlo, están fortaleciendo sus posiciones patriarcales con las mujeres de su comunidad y, al mismo tiempo, mandando un mensaje a nuestros varones: *son nuestras, no las toquéis*, y otro a nosotras: *son nuestras, no las contaminéis*.

Y a partir de este análisis, se entienden mejor las observaciones que hacen algunas mujeres, desde los aledaños o desde fuera del feminismo, cuando dicen que qué pintan las occidentales intentado "salvar" a unas mujeres que no quieren ser salvadas y quitándoles el pañuelo a la fuerza. Las feministas, sin embargo, siempre han interpelado críticamente las opresiones y las prácticas patriarcales. No otro es el fundamento del feminismo. Y el velo, el pañuelo y el burka son prácticas patriarcales, que están mucho menos relacionadas con la religión y la cultura que con el patriarcado. De la misma forma, nuestro pasado reciente está repleto de prácticas patriarcales casi siempre enmarcadas en tradiciones culturales o religiosas.

Lo cierto es que en torno a la dominación masculina y a la red de privilegios sobre la que se asienta esa dominación, se elabora una ideología de defensa de la supervivencia cultural, para la cual se apela a la tradición como fuente principal de legitimación para la subordinación de las mujeres. Y lo cierto es que la tradición siempre ayuda en este sentido. No es de extrañar que la Ilustración se haya constituido como una fuente radicalmente crítica con la tradición y con la religión, porque, tal y cómo dice Amelia Valcárcel, la religión es una de las fuentes fundamentales que vehicula la sexuación[12]. Lo mismo puede decirse de la tradición, pues la tradición es otra fuente extraordinaria de sexuación.

Las culturas, cuanto más herméticas, homogéneas y acosadas se autoperciben, en la medida en que tienen concepciones indiscriminadamente comunitaristas, suelen ser más coactivas con las mujeres porque suelen apelar a la tradición como fuente de legitimación. Y la tradición inevitablemente es sinónimo de subordinación para las mujeres. Pero cuando la tradición no justifica lo suficiente la sumisión y la desigualdad, aparece el fantasma de la "mujer imaginaria" como fuente de legitimación. Si el modelo de la tradición no existe, se inventa.

Ahora bien, cuando la tradición no ayuda porque el poder de los varones se ha debilitado —en muchos países árabes, hace quince años, las mujeres vestían ropas más occidentales y se habían desprendido del velo y del pañuelo— entonces la cultura patriarcal reinventa una nueva normatividad femenina que desemboca en la reactualización del viejo modelo de mujer de la tradición. Dicho en otros términos, el patriarcado, por principio, sacraliza la tradición, pero cuando la tradición pierde fuerza porque el poder del colectivo masculino se ha debilitado y las mujeres han ganado espacios de libertad, los varones suelen intentar recuperar lo perdido en nombre de la tradición. Para ello, vuelven los ojos a una tradición real o imaginada. Es decir, se reconstruye retrospectivamente la tradición patriarcal a efectos de apuntalar el contrato sexual. Pero cuando la tradición no se convierte en fuente fundamental de legitimación porque no da para ello, el patriarcado reinventa una nueva tradición que es mucho más funcional a la estructura que quiere reforzar. Porque un pasado excelente en términos morales y sociales, siempre es el fundamento de una alternativa política legítima para el presente. Y es así como desde estas comunidades se crea lo que podríamos llamar *la mujer imaginada*[13]. Así se crea esta mujer imaginada y soñada por los varones que temen perder su identidad cultural

[12] Valcárcel, Amelia, *Sexo y filosofía. Sobre "mujer" y "poder"*, Anthropos, Barcelona, 1991.

[13] Utilizo este concepto en el sentido de Benedict Anderson, cuando acuña la noción de *comunidades imaginadas.* Véase Benedict Anderson: *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México, 1993.

y, sobre todo, sus privilegios patriarcales. Y este modelo de mujer imaginada, no es otra cosa que un nuevo modelo de *sierva cultural*. Todos los datos apuntan en la dirección de un escenario histórico en el que se está configurando una nueva forma de opresión que tiene a la sierva cultural como una de las figuras centrales. Es decir, el resurgimiento de comunitarismos culturalistas en demasiadas ocasiones lleva aparejado el recorte de derechos de las mujeres.

La cultura se está convirtiendo, pues, en una coartada patriarcal para que las mujeres acepten su posición de subordinadas sexuales. En otras palabras, la cultura es la excusa perfecta en la producción de una nueva forma de violencia patriarcal. Lo cierto es que esto siempre ha sido recurrente a lo largo de la historia, pues la tradición siempre ha sido una fuente de opresión, pero lo inédito ahora es que la alianza entre los multiculturalismos mas indiscriminados y el patriarcado está cegando a una buena parte de la cultura política más progresista e incluso a sectores feministas que encuentran que los multiculturalismos por el hecho de ser críticos con el etnocentrismo occidental, ya son progresistas en sí mismos. Por eso, resulta tan fundamental distinguir entre prácticas culturales que deben ser respetadas y protegidas de aquellas otras que deben ser demolidas. Y aquí el feminismo es una voz autorizada a la hora de señalar los límites legítimos de la tradición.

La crítica al etnocentrismo y al eurocentrismo es un deber ético y político para quienes se inscriben en el marco de las teorías críticas de la sociedad, pues la ideología de la superioridad que tan eficazmente ha tejido Occidente a lo largo de los siglos ha sido y es una de las fuentes más sólidas en la legitimación de su dominio sobre el resto del mundo. Ahora bien, la crítica etnocéntrica no debe confundirse con la exaltación comunitarista, pues la crítica al etnocentrismo no siempre lleva aparejados impulsos éticos de emancipación de las mujeres. Muchas élites de países en desarrollo utilizan argumentos críticos con Occidente para tener aislados a sus pueblos y de esa manera justificar la pobreza y la dominación que sobre ellos ejercen. Y asimismo muchos multiculturalismos defienden prácticas culturales ancestrales aunque vulneren los derechos humanos de las mujeres. Sin embargo, el feminismo hace tiempo que identificó pactos entre las élites patriarcales de países del Norte y del Sur, del mismo modo que los pensamientos críticos progresistas analizan las afinidades y pactos entre las élites económicas de los países desarrollados y en desarrollo.

I.5.3 Violencia patriarcal y reconstitución del contrato sexual

En todo caso, cualquier intento de identificar las nuevas formas que muestra el sistema social patriarcal ha de hacerse a partir del supuesto de un escenario mundial de desorden: desorden geopolítico y desorden internacional, aunque sin olvidar que también estamos en un momento histórico abierto. Sin embargo, en las épocas históricas con fuertes desórdenes sociales, de valores y de reglas, se suelen generar unas dinámicas enormemente perversas para los sectores sociales más vulnerables y las mujeres son, sin duda, un sector de población especialmente marcado por la subordinación y la explotación. Sin embargo, el hecho de vivir un momento histórico abierto, de transición, abre posibilidades a las mujeres en su lucha por ampliar sus derechos y en la vindicación de nuevos espacios de igualdad y libertad. Estas reflexiones, no obstante, serán tratadas en otro texto próximamente. La actual situación de indefinición tiene atrapadas a las mujeres entre unas reglas

que se están descomponiendo y otras reglas nuevas que están surgiendo, pero que no han terminado de configurarse. Y los momentos de desorden siempre crean nuevas formas de violencia. El feminicidio o las violaciones colectivas en la guerra de Bosnia o la violencia sexual en el Congo, por ejemplo, están relacionados con este escenario mundial, que está deshaciéndose de las viejas reglas que normaban el mundo y aún no se ha dado otras nuevas.

Y el patriarcado reacciona descontroladamente, pues se tambalea el contrato sexual: ciertos colectivos masculinos no aceptan el debilitamiento de algunos aspectos del contrato sexual de la modernidad que permitía a cada varón acceder sexualmente a una mujer, la suya, con la licencia complementaria de acceder a un pequeño grupo de mujeres, las prostitutas, que eran propiedad de todos. Las reglas que marcaban los límites del contrato sexual se están debilitando en este mundo de desorden y los varones, como genérico dominante, aprovechan la crisis de esas reglas para volver a la ley del más fuerte. Pues bien, en este momento, muchos datos apuntan a que ciertos colectivos de varones se sienten autorizados a ejercer el control y violencia sobre todas aquellas mujeres, que estando a su alcance, fortalecen su poder como genérico masculino.

Vamos a decirlo de otro modo: la situación de las mujeres es de una gran ambivalencia, pues en partes amplias del mundo las mujeres han conquistado derechos individuales formalmente y además han hecho uso de ellos. Muchas mujeres, cuando han podido, han acudido al divorcio o han ejercido la maternidad en solitario, es decir, individualmente han prescindido de los varones a partir de determinados momentos de su biografía porque las expectativas sobre la familia o la pareja que deseaban no eran satisfechas por sus compañeros o maridos. El acceso a formas de independencia económica y de autonomía personal les ha permitido negar algunos privilegios masculinos en el seno de sus propias relaciones familiares y de pareja. Las relaciones entre hombres y mujeres desde una perspectiva microsocial han variado significativamente en muchas partes del mundo. La crisis de la familia patriarcal de la modernidad se puede observar a través de muchos datos empíricos: aumento de la tasa de divorcios, crecimiento de familias monomarentales, aparición de otros modelos de familia, bajísimas tasas de natalidad en Occidente y en otras partes del mundo…

La respuesta reactiva del patriarcado se está viendo ahora con formas inéditas de violencia, pues si bien determinados varones en algunos casos no pueden seguir desarrollando microsocialmente sus privilegios patriarcales, en clave macrosocial determinados colectivos masculinos están respondiendo con inusitada virulencia. Sólo de esta manera puede entenderse el feminicidio o la extensión de la prostitución hasta el extremo de convertirse en la segunda o tercera fuente de beneficios tras el negocio de las armas y las drogas en el mundo. El mensaje del patriarcado parece ser el siguiente: se podrán negar algunos privilegios masculinos a varones individuales, pero las mujeres no podrán sustraerse a los pactos constituyentes del contrato sexual. Por eso, quizá la prostitución es una de las grandes metáforas del patriarcado del siglo XXI: a medida que disminuye el número de mujeres que pertenecen individualmente a cada varón, aumenta el volumen de las que pertenecen a todos. Esta parece ser la propuesta patriarcal de reconstitución del contrato sexual en esta época marcada por la globalización: si la ideología de la igualdad entre hombres y mujeres, a la que sin duda no ha sido históricamente ajeno el feminismo, y la legitimidad cada vez más global de la perspectiva de los derechos humanos, han politizado las

relaciones entre varones y mujeres y han permitido a éstas últimas emanciparse de algunas marcas de subordinación, la propuesta del patriarcado es funcional a su propia reproducción social: aumento del control colectivo sobre las mujeres utilizando un más que metafórico "estado de excepción" para compensar las grietas que se han abierto microsocialmente en la dominación masculina. Y no sólo microsocialmente, pues las vindicaciones feministas de hacer real el cumplimiento de los derechos formales ha llevado en distintas partes del mundo a aplicar políticas de igualdad en variados ámbitos sociales y políticos. Así, no puede negarse que las mujeres, en zonas diversas del planeta, han conquistado nuevos espacios de libertad e igualdad.

Asimismo, se puede detectar una opresión y una servidumbre cultural que desemboca en estas nuevas *siervas culturales*: el burka, el pañuelo, el velo, las formas de vestir, la exigencia a las niñas musulmanas de que no hagan gimnasia y que no se desnuden en los baños de los colegios, la exigencia de pureza sexual a las mujeres de etnia gitana, etc. Sin embargo, no podemos olvidar el contexto en el que surgen los multiculturalismos y los fundamentalismos. En efecto, el marco de estos fenómenos sociales se entiende mejor a partir de la tesis de Sophie Bessis acerca de la ideología de la supremacía de Occidente[14]. Esta ideología a veces nos ha hecho perder conciencia de que nosotros y nosotras también formamos parte de una cultura y que como cultura que somos tenemos nuestras prácticas culturales que son opresivas para las mujeres. Es precisamente por eso por lo que surge el feminismo: para denunciar y para hacer visibles esas prácticas sociales. Pero en general no nos vivimos como una cultura, pues tenemos la tendencia a pensar que las culturas son las otras; y que nosotros y nosotras formamos "la cultura".

Pues bien, los varones del fundamentalismo cristiano no van muy a la zaga de lo que van los varones de las comunidades culturales árabes, musulmanas o latinas. Por ejemplo, "la sociedad de padres" en EE.UU., en el marco ideológico del fundamentalismo cristiano, reivindica la vuelta de la autoridad no cuestionada del padre de familia, la sumisión de las mujeres frente a la autoridad "natural" de los varones, la prohibición del divorcio y del aborto o la clausura de la autonomía e independencia de las mujeres[15]. Ahora bien, si las mujeres no aceptan el regreso del viejo orden, habrá que arbitrar "instrumentos excepcionales" para que acepten los antiguos roles sexuales.

Asimismo, en esta argumentación no puede olvidarse la violencia que se ejerce contra tantas mujeres que trabajan en las zonas francas o maquilas: salarios que apenas cubren la subsistencia en condiciones laborales propias del siglo XIX. En las maquilas, la pérdida de derechos laborales y civiles no significa otra cosa que pérdidas significativas de ciudadanía, es decir, de autonomía e individualidad. Las mujeres de las maquilas son intercambiables, pues sus trabajos no dejan espacio para ninguna acción que no sea la repetición autómata: son las nuevas idénticas del siglo XXI, tomando prestada la conceptualización de Celia Amorós sobre las mujeres como las idénticas y los varones como los iguales[16]. Pero, además, un alto

[14] Bessis, Sophie, *Occidente y los otros. Historia de una supremacía*, Alianza Ensayo, Madrid, 2002. Véase especialmente los dos primeros capítulos.

[15] Cornell, Drucilla, *En el corazón de la libertad. Feminismo, sexo e igualdad*, Cátedra, col. Feminismos, Madrid, 2001. Véase capítulo 5.

[16] Amorós, Celia, *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*, Cátedra, col. Feminismos, Madrid, 2005. Véase capítulo 2.

porcentaje de los asesinatos que tuvieron lugar en las zonas donde operan las empresas maquiladoras y que se inscriben en este trágico fenómeno social patriarcal denominado feminicidio carecen de las medidas de seguridad necesarias para proteger a las mujeres, según la Resolución del Parlamento Europeo sobre feminicidios. ¿No son las maquilas el paradigma de la explotación neoliberal? ¿No serán las mujeres de las maquilas una suerte de nuevas *siervas económicas*? Quizá la maquila sea otra de las grandes metáforas de la globalización patriarcal del siglo XXI.

En esta dirección, se puede decir que todos estos procesos están vinculados a nuevas formas de violencia: el feminicidio en México o Guatemala, las *maras* y las muertes y violencias rituales de mujeres en muchos países de Centroamérica, las violaciones colectivas en guerras, las violaciones colectivas para algunas mujeres que han decidido sustraerse al control de su comunidad —y estoy pensando en el libro de Fadela Amara, *Ni putas ni sumisas*[17], cuando identifica las prácticas sociales masculinas que no permiten que las mujeres puedan sustraerse a las estrictísimas y patriarcales normas que les han impuesto los varones de su comunidad—. Todo esto sugiere que se están constituyendo en muchas partes del mundo nuevos rituales patriarcales, violencias completamente nuevas e inéditas para las mujeres, pues estos asesinatos no ocurren solamente en Kabul o en Marrakech, sino también suceden en ciudades como París o Londres, en definitiva, en ciudades del "primer mundo". Y todas estas violencias han de sumarse a la estructural y cotidiana violencia de género con la que diariamente convivimos en los países del Norte[18].

Ahora bien, no podemos sustraernos a la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que estén ocurriendo estas nuevas formas de violencia en el momento en el que gozan de más legitimidad que nunca los derechos humanos y en el momento en el que la ideología de la igualdad entre hombres y mujeres está adquiriendo la suficiente plausibilidad como para que se estén produciendo prácticas políticas de institucionalización de la igualdad de género?

I.5.4 La naturalización de la desigualdad

Quizá todo esto es posible, porque en este proceso de rearme ideológico del capitalismo y de rearme ideológico del patriarcado, se está produciendo un proceso de naturalización de la desigualdad. Quizá estamos asistiendo a la crisis más profunda del principio de igualdad desde el siglo XVIII y la prueba de ello es que se está volviendo a transmitir a través de todas las instancias socializadoras y mediáticas la idea de que la desigualdad forma parte de la condición humana. Está cobrando nuevas fuerzas la idea de que la desigualdad no tiene que ver con procesos sociales y políticos, ni con estructuras de dominación, ni con sistemas hegemónicos, sino que la desigualdad forma parte y es inherente a la propia existencia humana. Esta vieja ideología está extendiéndose como la pólvora, y parafraseando a Marx, podría decirse que este fantasma recorre el mundo. Esta reactiva forma de pensar se está instalando entre nosotros y nosotras de una forma completamente silenciosa y subterránea

[17] Amara, Fadela y Zappy, Silvia, *Ni putas ni sumisas*, Ed. Cátedra, Madrid, 2005.

[18] Posada Kubissa, Luisa, "`Las hijas deben ser siempre sumisas´. Discurso patriarcal y violencia contra las mujeres: reflexiones desde la teoría feminista", en: Asunción Bernardez (ed.), *Violencia de género y sociedad: una cuestión de poder*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM / Ayuntamiento de Madrid, Área de Promoción de la Igualdad y Empleo, 2001.

hasta hacer posible la pérdida o recorte de derechos laborales duramente conquistados o encarar la inmigración como una ciudadanía de segunda o de tercera. Y es en este contexto en el que se está extendiendo la perversa idea de que la prostitución es una práctica social neutra y un trabajo como otro cualquiera que no está relacionado con el patriarcado.

Esta ideología incorpora una mirada que no es la nuestra, que no forma parte de la cultura política socialista ni feminista y nos está haciendo asumir ideas, puntos de vista y categorías, que, a todas luces, producen opresiones nuevas o que profundizan opresiones que son antiguas. Esta naturalización de la desigualdad es uno de los núcleos ideológicos a desvelar y desactivar por parte del feminismo. Es decir, no se puede asumir la idea de que las realidades sociales son inapelables e inamovibles y que la única solución posible es quizá su mejora. Si descartamos la vindicación, utilizando el concepto de Amorós[19], y aceptamos el sistema de relaciones sociales establecidas como natural, nos privamos de las herramientas que hacen posible la deslegitimación de los sistemas de desigualdad y eso nos impide diseñar una utopía de transformación social. La utopía es la causa de la humanización de las desigualdades. Se humanizan las condiciones de vida de los oprimidos y oprimidas porque previamente hemos soñado con eliminarlas de nuestras vidas. El punto central de las culturas políticas vinculadas a las teorías críticas de la sociedad es soñar otro mundo y otras relaciones humanas y enjuiciar críticamente aquellas realidades sociales que resultan humillantes para los sectores de la especie humana, que, además, casi siempre son empujados a aceptarlas con su "consentimiento". La cultura socialista y la cultura feminista han tematizado los fenómenos sociales que producen opresión y no pueden eludir el posicionamiento normativo crítico hacia esas realidades sociales.

Sin embargo, queda pendiente la pregunta sobre el "qué hacer": ¿cómo podemos responder políticamente a esta arremetida patriarcal y neoliberal eficazmente? Quizá la primera reflexión es que las feministas tenemos que revisar nuestras estrategias políticas y nuestras estructuras organizativas. Y es que ante un patriarcado que está revalidando con nuevas cláusulas los pactos entre los varones, pactos en los que se vuelve a pactar la posición social y cultural de las mujeres, es necesario que las feministas prioricemos nuestra condición de pactadas subordinadas para producir estructuras organizativas flexibles e inclusivas en las que quepamos todas. Las mujeres, desde el feminismo, tenemos que encontrar terrenos de entendimiento y priorizarlos frente al énfasis estratégico de la diversidad. La diversidad es uno de los supuestos sobre los que analiza el feminismo la vida de las mujeres, pero la diversidad no puede convertirse en la excusa para no sumar fuerzas y establecer una agenda política de mínimos. Debemos seguir profundizando, o construir si no los hay, unos marcos organizativos que sean flexibles en los que quepamos todas; y al mismo tiempo nuestra estrategia debe ser eficaz. Hay que liberarse de la "tiranía de la falta de estructuras" de la que hablaba Jo Freeman en el año 1975 y del espontaneismo político tan celebrado por la postmodernidad en los últimos años y construir entramados organizativos y redes de militancia y reflexión que nos conduzcan por el sinuoso y a la vez fructífero camino de los pactos políticos entre las mujeres. Y todo ello con el objetivo de hacer frente a un patriarcado que cada vez es más invisible e inasible pero que, sin embargo, produce unos efectos discriminatorios cada vez más contundentes.

[19] Amorós, Celia, *op. cit.*, pp. 285-302.

II. REFLEXIONES SOBRE FEMINISMO E ISLAM

II.1 Contrailustración y antifeminismo: los fundamentalismos religiosos

María José Guerra

II.1 Contrailustración y antifeminismo: los fundamentalismos religiosos

Los diagnósticos globales sobre la situación actual de los derechos de las mujeres coinciden en que existen tres principales focos de amenaza para la igualdad entre los sexos. El feminismo transnacional, del que forman parte una enorme pluralidad de organizaciones de mujeres de todo el mundo, ha voceado que el consenso de Washington sobre política macroeconómica, lo que identificamos como políticas neoliberales, ha incrementado la pobreza en todo el mundo, pero, particularmente, la de las mujeres que viven en los países empobrecidos del Sur. WEDO (*Women's Environment and Development Organization)*, una organización transnacional que ha elaborado el informe "*Beijing Traicionada"*, muestra cómo los gobiernos han fracasado estrepitosamente al desoír las directrices emanadas de la agenda acordada en Beijing en 1995:

"Los gobiernos en el mundo entero han adoptado un acercamiento parcial y cuantitativo hacia la implementación que no puede operar la transformación política, social y económica subyacente a las promesas y a la visión de Beijing"[1].

El diagnóstico presentado afirma, también, que la militarización creciente tras el 11 de septiembre de 2001 y el avance, en todo el mundo, de los fundamentalismos religiosos y étnicos constituyen un horizonte nada favorable para la consolidación de los derechos de las mujeres. En este contexto, sumamente hostil, el objetivo de la igualdad de los sexos y del empoderamiento de las mujeres parece a todas luces impracticable. Mi intención aquí es iniciar la exploración del fenómeno de los fundamentalismos religiosos poniendo de manifiesto su naturaleza política y mostrando cómo albergan, reactivamente, una agenda antifeminista y antiilustrada. Para ello, primero, insistiré en el rebasamiento del debate multiculturalismo y feminismo y en los deslizamientos polémicos entre culturas, religiones y política que afectan a la discusión teórica contemporánea. Las tesis de Jürgen Habermas acerca del papel de las religiones en las sociedades democráticas nos servirán para acotar las pretensiones de las mismas —la llamada desprivatización de la religión— y la amenaza que suponen para los logros de la modernidad moral y política. Segundo, enumeraré los enfoques con los que el feminismo se ha acercado a las religiones con el fin de contextualizar la tarea de analizar la respuesta práctica y teórica del movimiento por la igualdad entre los sexos frente a los fundamentalismos. Finalmente, mostraré el carácter político de los fundamentalismos y propondré la necesidad de articular una estrategia consciente contra ellos como elemento básico del feminismo transnacional.

---

[1] El texto sigue así: "Una combinación de varias tendencias mundiales ha creado un clima hostil al adelanto de los derechos de la mujer la creciente militarización desde septiembre del 2001 y la exacerbación de la violencia regional y comunitaria, han aumentado el número de los refugiados y de las personas desplazadas, así como han puesto en peligro el acceso de las mujeres a los servicios y a las protecciones básicas. La predominancia de los marcos económicos neoliberales y de las políticas dictadas por el mercado conllevaron cambios en las reglas comerciales y financieras, tanto como a la desregulación y a la privatización, que han aumentado la pobreza y ahondado las desigualdades entre las naciones y dentro de las naciones mismas, para las mujeres en particular. La subida de los movimientos fundamentalistas busca revertir las ganancias de las mujeres y limitar sus libertades y oportunidades en todas las esferas de la vida, inclusive en la salud reproductiva. En medio de esta atmósfera, que limita los recursos y restringe la visión de los roles aceptables para las mujeres, muy pocos gobiernos han movilizado su voluntad política o su liderazgo al más alto nivel para cumplir con los compromisos tomados en Beijing respecto a las mujeres. Pues el resultado fue que numerosas mujeres en todas las regiones se encuentran ahora peor que hace diez años" http://www. wedo. org/files/gmr2005spanish. htm

II.1.1 La sociedad postsecular: cultura, religión y política

En la última década se ha consolidado lo que podemos describir como el rebasamiento del debate entre feminismo y multiculturalismo. En los últimos años noventa el feminismo liberal —Moller Okin y Nussbaum, principalmente[2]— detectaba que el peso comunitarista de algunas versiones del multiculturalismo erosionaba la legítima pretensión de los derechos individuales de las mujeres en distintas localizaciones culturales. Las tensiones entre el reclamo de la igualdad y el respeto a las diferencias culturales ha inspirado la reflexión sobre la justicia de los últimos decenios. Por otra parte, el ascenso de la importancia cultural y política de las religiones, en los últimos años, ha puesto en aprietos a la vieja tesis que correlacionaba miméticamente modernización y secularización. Una nueva tesis, la de la sociedad postsecular, se ha popularizado, en parte, por su protagonismo en el debate entre el filósofo Jürgen Habermas y el teólogo, antes de ser Papa de Roma, Joseph Ratzinger[3]. El papel de las religiones en las sociedades democráticas se convertía en tópico controversial. Frente a Ratzinger que propone bases prepolíticas para las sociedades democráticas, por ejemplo en el debate acerca de las "raíces" cristianas de Europa, Habermas nos va a proporcionar, defendiendo los fundamentos éticos y políticos de la democracia, dos criterios a los que se deben ajustar las religiones en el marco de las sociedades liberales: el ordenamiento jurídico universalista y el respeto a una moral igualitaria. Universalismo e igualdad son los componentes del marco normativo que alimenta la ilustración radicalizada que ha defendido el feminismo impulsando la extensión de los derechos humanos —políticos, socioeconómicos, sexuales y reproductivos— a las mujeres. Las religiones, por tanto, no deben erosionar la primacía de la ciudadanía ni atentar contra el marco político del Estado Constitucional de Derecho. Ésta es la advertencia que nos lanza el teórico de la modernidad inacabada[4].

La última etapa del pensamiento habermasiano se nutre de la siguiente intención: "... encarar los desafíos opuestos, pero complementarios, que son el naturalismo y la religión, con la insistencia postmetafísica en el irreductible sentido normativo de una razón destranscendentalizada"[5].

Esa razón destranscendentalizada[6] es racionalidad pragmática y remite a una intersubjetividad

---

[2] Okin, S. M., "Feminismo y multiculturalismo: algunas tensiones", en *Feminaria*, año XV, nº 28/29, julio, 2002 y S. M. Okin, *Is multiculturalism bad for women?* Routledge, 2001. M. Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano*. Barcelona, Herder, 2002. M. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, 1999. Sobre M. Nussbaum, véase M. X. Agra, Animales políticos: capacidades humanas y búsqueda del bien de M. C. Nussbaum, en R. Máiz (comp.) *Teorías políticas contemporáneas*. Valencia, Tirant lo Blanch, 2002.

[3] Habermas, J. y Ratzinger, J., *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid. Ediciones Encuentro, 2006. El dóssier sobre este asunto preparado por Manuel Jiménez Redondo se puede consultar en http://www. mercaba. org/ARTICULOS/D/debate_Habermas_Ratzinger. htm (Acceso 7/09/2007).

[4] Habermas, J., *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, Paidós, 2006.

[5] Habermas, J., *op. cit.,* p. 15.

[6] "La insistencia de la filosofía occidental en el *logos* reduce la razón a lo que son los rendimientos del lenguaje en una de sus dimensiones, en la exposición de estados de cosas. Al cabo sólo se considera ya racional la elaboración metódica de cuestiones de verdad —las cuestiones de justicia y las cuestiones de gusto, también las cuestiones relativas a la veracidad o a la autenticidad de las presentaciones que los sujetos hacen de sí mismos quedan excluidos de la esfera de lo racional—… Pero una filosofía que no se agote en la autorreflexión de las ciencias, que logre desligar su mirada de esa fijación al sistema de la ciencia, que invierta tal perspedtiva y vuela la mirada hacia atrás, hacia la espesura del mundo de la vida, se libera del logocentrismo. Descubre una razón que opera en la práctica comunicativa misma". Habermas, J., "Motivos del pensamiento postmetafisico", en *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, p. 61.

comunicativa que fundamenta, siguiendo procedimientos deliberativos y democráticos, normas morales, jurídicas y políticas. Habermas es conocido por su propuesta de una ética comunicativa, pero, también, en los noventa, de un derecho y una política deliberativa, de una democracia deliberativa que se compadece bastante mal con las democracias liberales actualmente existentes de las que debería ser su fundamento normativo. No podemos dejar de decir, además, que Habermas siempre ha defendido y defiende un universalismo moral inclusivo e irrestricto.

La racionalidad práctica y pragmática de la que habla Habermas es el territorio en el que va a fundamentar su propuesta mediadora. Él destaca que "Entre naturalismo —cosmovisión cientificista— y religión —cosmovisiones basadas en la fe—" existe el espacio de la razón comunicativa que es la que alimenta —suministrando fundamentos— a la ética, al derecho y a la política modernas en su finalidad de alcanzar una convivencia pacífica y una sociedad justa. La polarización de las cosmovisiones en un frente religioso y otro laico, como si no hubiera múltiples divisiones y fracturas en cada uno de ellos, como si no hubiera habido siempre puentes, mediaciones y, sobre todo, aprendizajes recíprocos entre las culturas y las religiones, puede poner en peligro la cohesión de la ciudadanía y es un asunto que concierne a la teoría política. El papel de las religiones en las sociedades democráticas concierne, en suma, a la filosofía moral y política en el doble sentido de relanzar y aclarar el debate sobre los fundamentos de las democracias liberales y de atender al fin práctico de la garantía de la convivencia en sociedades plurales y multiculturales asediadas en la actualidad por los desequilibrios de la globalización mercantilista. En lo que sigue, intentaré precisar algo más la propuesta de Habermas frente al desafío de la desprivatización de las religiones.

Habermas hace suya la siguiente tesis de Hegel: "... las grandes religiones pertenecen a la historia de la razón misma"[7]. La sensibilidad para la historia de la filosofía le facilita reconocer las genealogías religiosas y metafísicas que podemos detectar en el proceso de destilación autorreflexiva que desemboca en el sobrio pensamiento post-metafisico que nuestro autor esgrime. En otra clave teórica, lo secunda el filósofo francés André Comte-Sponville al corroborar que, de ninguna manera, el ateo debe ser amnésico[8].

Habermas, en este debate con el todavía Cardenal Ratzinger, como en tantos otros, nos da una lección de apertura y capacidad para afrontar discursivamente, comunicativamente, las inquietudes de las sociedades contemporáneas. Al igual que otras muchas aportaciones del "mundo de la vida" las religiones hoy, en su pluralidad, ofrecen "potenciales semánticos" que deberían ser analizados y discutidos en el debate democrático e inclusivo entre toda la ciudadanía. Advierte que esto, de alguna manera, ha sido así en los últimos siglos por cuanto que la modernidad ha secularizado, transformándolos y convirtiéndolos en profanos, numerosos motivos religiosos. Dos ejemplos pueden ser los siguientes: el hombre hecho "a imagen y semejanza de Dios" que ha facilitado el advenimiento de la era de los derechos humanos —el hombre-Dios sagrado e intocable tal como explica Luc Ferry[9]—, y,

[7] J. Habermas, *Entre naturalismo y religión, op. cit.,* p. 14.

[8] *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*. Barcelona, Paidós, 2006. "Ser ateo no es razón para ser amnésico. La humanidad es una: la religión forma parte de ella, del mismo modo que la irreligión, y ni una ni otra se bastan a sí misma", p. 16.

[9] *El hombre Dios o el sentido de la vida*. Barcelona, Tusquets, 2001.

quizá, también, alguna de las dificultades para afirmar que los derechos de las mujeres son derechos humanos dado el androcentrismo propiciado por la figura masculina, o la inspiración de la idea de progreso hacia la felicidad del género humano, parafraseando a Condorcet, con la operación de exigir que el cielo se diera, algún día, en la tierra que ha sido motor de las llamadas utopías sociales.

Sin embargo, al igual que la filosofía, la ética y la política se han dejado fecundar por el potencial semántico de las religiones, y las religiones han ido asumiendo, no sin crisis y ambivalencias, elementos del *ethos* democrático y social de la modernidad. El catolicismo social, por poner un ejemplo, reaccionó contra el tradicionalismo antimoderno, especialmente en el siglo XX, y, todavía hoy, en distintas localizaciones podemos ver las tensiones generadas por la aspiración y el compromiso de muchos católicos del mundo ante la desigualdad social, la injusticia y la vulneración de los derechos humanos que no pueden renunciar a fuentes teóricas marxistas. Exactamente lo mismo, como veremos, ha ocurrido con la teología feminista o con movimientos feministas como "Católicas por el derecho a decidir" que defiende la autonomía reproductiva y sexual de las mujeres. Por lo tanto, Habermas recomienda hacer autoconscientes y visibles los procesos de aprendizaje mutuo de los ciudadanos y ciudadanas con cosmovisiones plurales, creyentes y no creyentes, que se dan en las dinámicas sociales, culturales y políticas en las democracias liberales contemporáneas.

Habermas admite que las religiones mantienen una "sensibilidad" para lo fallido, para los costes existenciales de modernizaciones fracasadas o desorientadas. Habla tanto contra el ánimo antimoderno como contra la "secularización descarrilada". Su tesis ya clásica es la de la colonización del mundo de la vida, en el que habita el sentido por el sistema, especialmente por el mercado y la administración burocrática. Ya en los setenta nos explicaba cómo este fenómeno precipita una crisis de legitimación a la que hay que dar respuesta con el fortalecimiento de la autonomía pública.

No obstante, y en ningún caso, piensa Habermas que se pueden inhabilitar los logros de la Ilustración moral y política —no es lo mismo modernidad que modernización—, sino que hay que completar la modernidad para lograr las cotas necesarias de autonomía privada —libertad individual y derechos—, y pública, la voluntad común que nos hace colegisladores, ciudadanos activos y participativos, y, por lo tanto, alejados de la imagen premoderna del súbdito o del siervo. La habilitación y el mantenimiento de una esfera pública, en la que quepan las deliberaciones de la ciudadanía en busca de la razonabilidad y el consenso, es la precondición para que los procesos de aprendizaje mutuo, en el que todos deben participar, fructifiquen. El texto que estamos analizando, recogido en *Entre naturalismo y religión*, se enhebra con el discurso que Habermas pronunció el 14 de octubre de 2001, al recibir el premio de la paz de los libreros alemanes tras el impacto del derrumbamiento de las Torres Gemelas en Nueva York, titulado "Creer y saber" donde ya planteaba la necesidad de la tarea de traducción de los significados del lenguaje religioso a un lenguaje públicamente accesible para todos y donde caracterizaba al fundamentalismo como fenómeno moderno conectado con una "modernización acelerada y completamente desarraigante"[10] en la que se reacciona aferrándose a ortodoxias inflexibles del que no está a salvo ninguna religión ni ninguna región del mundo. El atrincheramiento dogmático y defensivo de los fundamentalismos anula la posibilidad misma de la democracia.

El abdicar de la condición y dignidad de la ciudadanía política es algo que no está contemplado en el horizonte habermasiano. Eliminando la pluralidad en uno mismo[11], las diversas pertenencias —en este caso somos ciudadanos y ciudadanas y profesamos o no una religión— se facilita el empezar a pensar en invocar al funesto "Dios de la guerra"[12] que tanto hoy como históricamente ha sido utilizado por las manipulaciones políticas de las religiones[13]. El marco de todo este proceso hoy es la injusta globalización neoliberal que en su doble impacto cultural y económico fomenta el sentimiento antioccidental que impide ver la diferencia entre modernidad moral y política —democracia irrestricta e inclusiva y derechos humanos— y dominación imperialista y neocolonial —democracia hacia dentro y explotación económica y dominación militar hacia fuera—. El retorno a lo político, dejando atrás la muda y abominable violencia, habla de la necesidad de "un poder civilizador de alcance mundial" que instaure un justo derecho internacional

Las religiones hoy, sin embargo, se rebelan contra el dictamen liberal de la privatización de la religión y buscan un papel público al hilo del diagnóstico de la sociedad postsecular. Esta expresión alude, según Habermas, a tres elementos: 1) La persistencia de lo religioso en contextos crecientemente secularizados. 2) La contribución funcional de las comunidades religiosas en el sustrato de motivaciones y actitudes deseables desde el punto de vista de asegurar la convivencia cívica y pacífica. 3) Y, finalmente, lo más notable, desde el punto del autor frankfurtiano, la intuición, que trae consecuencias para las relaciones políticas entre creyentes y no creyentes, de que todas las mentalidades están transidas por la autorreflexión, y, por lo tanto, disponibles para que sus tesis y propuestas sean tratadas y debatidas en el discurso público. La ilustración penetra el ámbito religioso y renegar de este proceso es inhabilitar las bases de la sociedad democrática.

¿Cómo estamos abordando desde el feminismo la cuestión de la sociedad postsecular? La secularización y la pérdida de autoridad del patriarcado tradicional atrincherado en las religiones ha sido condición de posibilidad de la radicalización democrática que es el feminismo. No obstante, asistimos a una pluralidad de enfoques y posiciones respecto a las religiones que voy, tentativamente, a intentar presentar.

II.1.2 Feminismo y religión: avatares de la Ilustración

Además del contexto de la discusión contemporánea sobre el papel de las religiones en las sociedades democráticas, creo relevante presentar las aproximaciones que desde el feminismo, en las últimas décadas, se han hecho a la religión. En primer lugar, tienen un notable protagonismo las llamadas teologías feministas. Se han centrado en la exégesis crítica de los textos sagrados y en el análisis crítico de la doctrina, ya que está habitualmente está determinada por premisas patriarcales. En mi opinión, tratan de detectar los mensajes esenciales de cada credo entre los que se encuentran, al menos en el cristianismo y el Islam, el ánimo universalista y la exigencia igualitaria. En este

[10] "Creer y saber", en *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidos, 2002, p. 130.

[11] Como diría Amin Malouf una identidad (prepolítica) que se refugia en ser sólo y exclusivamente un musulmán, un cristiano o un judío, por poner el ejemplo religioso y no el étnico-nacionalista, se convierte en una "identidad asesina" en cuanto que mata su pertenencia plural a diversos ámbitos de la vida.

[12] Antonio Estrada, J., "El Dios de la guerra. La manipulación política de lo religioso", en J. M. Gómez-Heras (ed.), *Cultura, política y religión en el choque de civilizaciones*. La Laguna, Centro de la Cultura Popular Canaria, 2004, pp. 333-356.

[13] Cf. Kepel, G., *Las políticas de Dios*, Barcelona, Belacqua, 2006.

sentido, pretenden reincorporar a las mujeres como sujetos de pleno derecho en las comunidades religiosas. En palabras de Elina Vuola:

El androcentrismo y la misoginia de la teología son los dos blancos principales de la crítica feminista. El primero toma al varón como el representante normativo y dominante de la especie humana. La mujer nunca aparece en la teología patriarcal como representante de la humanidad como tal. Cuando las mujeres retan esta definición, la teología patriarcal no sólo se convierte en androcéntrica sino también en abiertamente misógina. Esto significa defender el derecho masculino de definir y controlar a las mujeres... Lo que hacen las teólogas feministas es poner en tela de juicio la autoridad de esta teología y llamar malvado al patriarcado. Esto vuelve a ser un proceso similar al de la Teología de la liberación en la cual la pobreza no es declarada pecado[14].

La obra de Fátima Mernissi para el Islam o la de Uta Ranke Heinemann[15] para el cristianismo católico pueden ser dos ejemplos de este enfoque feminista de la religión que pretende expurgarla de androcentrismo y misoginia.

En segundo lugar, ciertas corrientes del feminismo, que es plural y heterogéneo, han explorado la búsqueda de una espiritualidad ligada a la afirmación de los llamados valores femeninos hablando de la recuperación de la Diosa o de las diosas o asimilando, con un cierto tono *new age*, la revalorización de la naturaleza y de su conceptualización femenina a una nueva o vieja forma de sabiduría[16]. Podríamos hablar del ecofeminismo de Mary Daly como una de estas versiones. Alicia Puleo la sitúa en conexión con la preocupación por la excesiva medicalización y patologización del cuerpo femenino que fue importantísima en los años setenta[17] y sintetiza su propuesta así: "Propone desarrollar una conciencia "ginocéntrica" y "biofílica" de resistencia frente a la civilización "falotécnica" y "necrofílica" dominante." Lo encuadra, además, en la órbita esencialista del feminismo de la diferencia. La búsqueda de una espiritualidad expurgada de androcentrismo y misoginia guía esta orientación. Podemos, incluso, atrevernos a hablar de un feminismo espiritualista de sanación, o de salvación, que ofrecería guía o ayuda para reafirmar el valor y la autoestima de las mujeres en conexiones holísticas. La cultura

[14] Vuola, E., *Teología feminista, teología de la liberación. Los límites de la liberación*. Madrid, Iepala, 2000.

[15] Mernissi, F., *El harén político. El profeta y las mujeres*. Madrid. Ediciones del Oriente y del Mediterráneo. 1999. Uta Ranke-Heinemann, *Eunucos por el reino de los cielos. Iglesia católica y sexualidad*. Madrid, Ed. Trotta, 1994. Otros libros interesantes son: Ida Magli, *De la dignidad de la mujer*, Barcelona, Icaria, 1994. Y entre las españolas, Pintos, M., *La mujer en la Iglesia*, San Pablo, 1990. Arana, M. J. y otros, *El sacerdocio de la mujer*, Salamanca, San Esteban, 1993. Navarro, Mercedes (dir.), *10 mujeres escriben Teología*, Estella, Navarra, Verbo Divino, 1993.

[16] Una interesante compilación sobre este tema es J. Plaskow y C. Christ (eds.), *Weaving the Visions. New Pattern in Feminist Spirituality*. San Francisco, Harper, 1989. Otras obras señaladas son: Starhawk, "La Danza en Espiral. El Renacimiento de la Antigua Religión de la Gran Diosa". Ed. Obelisco, Barcelona, 2002 (primera edición en inglés, 1979). Budapest, Susana, "El Poder Mágico de las Mujeres. Artes esenciales de la Espiritualidad Femenina", Ed. Robin Book, España, 1995 (primera edición en inglés, 1980). Gimbutas, Marija, "The Goddeses and Gods of Old Europe, Myths and Cults Images", University of California Press, Los Angeles, 1982. Gran influencia tuvo de Robert Graves, "La Diosa Blanca", Alianza Editorial, 1983.

[17] Puleo, A., "Feminismo y Ecología", consúltese en http://www. nodo50. org/mujeresred/ecologia-a_puleo-feminismo_y_ecologia. html (Acceso 7/09/2007). Véase M. Daly, *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*. Boston, Beacon Press, 1990 (primera edición de 1978) y *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women"s Liberation,* Boston, Beacon Press, 1993 (edición original de 1973).

popular alimenta este fenómeno jugando con los estereotipos sexistas y con un grado importante de inguenuidad y falta de sentido crítico.

En tercer lugar, desde la sociología de la religión con perspectiva de género, se ha realizado una importante crítica a la tesis omniabarcante de la secularización. La privatización de la religión en la modernidad significó su feminización. Los valores religiosos se fusionaron con las exigencias burguesas a las mujeres como fundamento de la familia y el hogar y reclamaron de ella autosacrificio y servicio a los demás. El mundo secularizado era el mundo público en el que habitaban los varones, pero no la privacidad doméstica en la que moraban las mujeres[18]. Este déficit secularizador ha sido uno de los elementos de refuerzo del patriarcado. Por otra parte, recientemente se han desarrollado proyectos de investigación que analizan las similitudes y diferencias en las prácticas religiosas de hombres y mujeres[19] dado que sus expectativas sociales siguen siendo, en muchas ocasiones, distintas. Al igual que en otros campos, el hacernos con la revisión feminista de la sociología de la religión parece imprescindible para abordar la cuestión contemporánea de las mujeres y las religiones.

En cuarto lugar, y ese va a ser nuestro territorio de exploración en este trabajo, me ha resultado interesante constatar la respuesta teórica y práctica del movimiento feminista frente a los fundamentalismos religiosos. Frente a la expurgación del androcentrismo y la misoginia de las religiones que pretende la teología feminista, estos movimientos reaccionan haciendo gala de antifeminismo y misoginia en paralelo a su esfuerzo de contrailustración. Uno de sus objetivos, recurrente en todo el antifeminismo, es la demonización de la que podríamos llamar la mujer "moderna" e independiente. De aquella que describiera Simone de Beauvoir en el último capítulo de *El segundo sexo*. Someter y subordinar a la mujer, a la familia y a la comunidad es uno de sus objetivos políticos más destacados de estos movimientos políticos. Como horizonte de fuga, creo que la reflexión sobre la naturaleza de los fundamentalismos debe contar en el análisis de las condiciones de posibilidad para el ejercicio de los derechos de ciudadanía por parte de las mujeres en el mundo de hoy.

II.1.3 Los fundamentalismos religiosos contemporáneos

Vamos a presentar, como ya avanzábamos, primero, a los fundamentalismos religiosos como un fenómeno esencialmente político reactivo a los logros de la modernidad moral[20] —sobre todo a la capacidad de elección libre del individuo— que pretende recrear un neocomunitarismo de la mano de la desprivatización de la religión[21]. Se plantea, a decir de Gilles Kepel, el siguiente dilema correlativo a la oposición subjetividad versus comunidad:

"¿En qué y hasta dónde los movimientos religiosos del fin del siglo XX dan testimonio

[18] L. Woodhead. "Feminism and the Sociology of Religion: From Gender-Blindness to Gendered Difference", en Richard Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion.* London, Blackwell, 2000, pp. 67-84. Véase, también, de la misma autora "Women and Religion", en L. Woodhead (ed.), *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*. London, Routledge, 2002, pp. 332-356.

[19] L. Woodhead con otros investigadores llevó a cabo "The Kendal Project: Patterns of the Sacred in Contemporary Society" introduciendo la perspectiva de género y analizando las diferentes expectativas de hombres y mujeres en su comportamiento religioso.

[20] Sigo aquí las indicaciones de Gilles Kepel en su introducción al libro que dirige titulado *Las políticas de Dios*, Barcelona, Belaqua, 2006.

[21] Cf. la discusión entre A. Touraine y J. Baubérot que cierra el libro anteriormente citado, pp. 54-70.

de un "principio de subjetivación", de una llamada lanzada por el sujeto contra un orden social insoportable, participando en la aparición de una sujeto personal moderno? ¿O, por el contrario, desembocan necesariamente en un neocomunitarismo de vocación totalitaria?"[22].

Este dilema, dado el peso del genérico identitario femenino, ha sido el caballo de batalla del feminismo en su lucha por la individuación de las mujeres frente a la presión social a la uniformidad y al sometimiento.

La experiencia de contestación a la emergencia contemporánea de los fundamentalismos denominada *Mujeres contra el Fundamentalismo (Women against Fundamentalisms)*, que se creó en el Reino Unido en 1989 tras la *fatwa* condenatoria del imán Jomeini a Salman Rusdhie por su obra *Versos Satánicos*, debería ser retomada conscientemente por el feminismo transnacional. Esta organización no sólo se manifestó públicamente como activistas en la esfera pública, sino que desde 1989 hasta 1996 publicó una interesante revista[23] en la que pensadoras y analistas de diferentes culturas, religiones, nacionalidades y etnias elaboraron un fragmentado, pero coherente corpus crítico que puede servir para consignar como una prioridad de la agenda feminista mundial la lucha contra el antifeminismo militante de los fundamentalismos católicos, islámicos, protestantes, hinduistas, judíos, etc.

Me interesan especialmente las consideraciones antirracistas y la crítica del muliticulturalismo acrítico, valga la redundancia, que traslucen los artículos recogidos por este grupo. A este respecto, se cuestiona las políticas multiculturales británicas dado que en su respeto a las diferencias, alimentadas por el antirracismo, no vigilan la vulneración de los derechos individuales. Es de reseñar el intercambio de este grupo con la red internacional *Women living under muslim laws*, creada en 1984, espoleada por las denuncias de las feministas argelinas ante la terrible situación que se desencadenó en su país. Historiar el activismo y las emergentes teorizaciones feministas transnacionales acerca de este asunto, debe ser un objetivo futuro con el fin de hacer visible la resistencia de las mujeres y de las feministas hoy a los fundamentalismos en el mundo.

El contexto de emergencia de los fundamentalismos actuales es la globalización. Vamos a mantener aquí, también, que a pesar de diferencias ligadas a lo local, nacional o cultural, el auge de los fundamentalismos es un fenómeno global e interconectado que requiere, en consecuencia, de una respuesta feminista transnacional. La alianza patriarcal de las religiones contra los derechos reproductivos de las mujeres en la Conferencia del Cairo de 1994 fue una llamada de atención ante el nuevo bioconservadurismo articulado como grupo de presión antifeminista en las instancias internacionales. Esta alianza refuerza las posiciones locales y nacionales de los grupos y lobbys contrarios a los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres.

Una cuestión difícil de abordar desde el feminismo es la de desligar a las religiones de sus supuestas "patologías" fundamentalistas[24]. Hoy por hoy, nos encontramos qué en cada una de las religiones del Libro se libra

[22] Ibid, p. 19.

[23] Los textos a los que me refiero pueden consultase en http://waf. gn. apc. org/articles. htm. Van del año 1990 al 96. Se tratan todo tipo de asuntos: escuelas religiosas, aborto, islamismo, sionismo, crímenes de honor, etc., en diferentes localizaciones nacionales y religiosas.

[24] Gómez Heras, J. M. G., utiliza esta terminología en "Una patología de las sociedades contemporáneas: el fundamentalismo" en José María G. Gómez Heras y Jorge Febles Yanes (coords.) *El mediterráneo. Un lugar de encuentro entre culturas.* La Laguna, Centro de la Cultura Popular Canaria, 2006.

una batalla interpretativa virulenta que opone interpretaciones feministas y antifeministas. Desde determinadas posiciones, se cree interesante apoyar las disidencias feministas como las representadas por *Católicas por el Derecho a Decidir* o por el emergente feminismo islámico. La detección del prejuicio androcéntrico en las religiones supondría que son reconvertibles a posiciones verdaderamente universalistas y así se erosionaría la violencia simbólica ejercida a través de sus textos, corpus e instituciones, por el patriarcado. La teología feminista, antifundamentalista donde las haya, sería un recurso útil al proyecto global de la emancipación de las mujeres. Un autor como Richard Bernstein daría cobertura a esta posición en el contexto de su oposición frontal a la "Nueva derecha cristiana" estadounidense. En *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9* y frente al dislate del conflicto (o alianza) de civilizaciones plantea la cuestión en término de choque de mentalidades que deja de lado la oposición entre los religiosos y los que no lo son y defendiendo un falibilismo pragmático en la tradición de James, Peirce y Dewey:

"En mi opinión, la batalla que se desarrolla actualmente no es entre creyentes religiosos con firmes compromisos morales y relativistas seculares que carecen de convicciones. Es una batalla que atraviesa la así llamada división entre lo religioso y lo secular. Es una lucha entre los que se sientes atraídos por los absolutos morales rígidos; los que creen que la sutileza y los matices encubren la falta de decisión; los que adornan sus prejuicios ideológicos con el lenguaje de la piedad religiosa; y los que enfocan la vida con una mentalidad falibilista y más abierta, que se abstienen de buscar la certeza absoluta. Esta mentalidad no sólo es compatible con una orientación religiosa: es esencial para mantener viva la tradición religiosa y relevante para nuevas situaciones y contingencias. Hoy en día, *no* nos enfrentamos con un choque de civilizaciones, sino con un *choque de mentalidades*. Y el resultado de este choque tienen importantes consecuencias prácticas en la forma en que vivimos nuestra vida cotidiana, en nuestra moral, nuestra política y nuestra religión"[25].

Desde otras posiciones, que podrían ser representadas por el reciente y exitoso libro de M. Onfray *Tratado de ateología*[26], el laberinto interpretativo de los textos supuestamente sagrados no puede ocultar el hecho que la Ilustración radical, la que navegó alejada de la componenda deísta, mantuvo: las religiones no son otra cosa que mitologías que han servido de coartada para sostener aparatos de poder. Los supuestos textos sagrados son "inventarios de contradicciones" en los que se mantiene "todo y lo contrario de todo". Esta característica de la Biblia y el Corán ha sido una bendición para jerarcas y dictadores de toda laya que, hicieran lo que hicieran, siempre encontrarían un versículo o una sura que los legitimara. La defensa del racionalismo ilustrado supone, para ser consecuente, defender el ateísmo y denunciar la falsa ilusión de la trascendencia que impulsa a las religiones. Los monoteísmos han sido concebidos como represores de los valores vitales. Onfray se declara heredero de la ilustración radical y materialista, la más marginada, frente a las componendas kantianas y roussonianas con lo religioso. Y finalmente, denuncia el problema de que aún profesando laicidad nos encontramos instalados en una *episteme* judeo-cristiana que es necesario repensar y deconstuir. En su intervención, los análisis inspirados por Nietzsche y Foucault —al que recrimina su error de juicio

[25] Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 37-38.
[26] Barcelona, Círculo de Lectores, 2006.

respecto a Jomenini— se ponen al servicio de la razón antimitológica empuñada por una Ilustración Radical. Onfray que denuncia la misoginia del monoteísmo en todas sus formas nos plantea como reto que un feminismo ilustrado no puede hacer componendas con las religiones, baluartes históricos de la subordinación de la mujer. Frente a teología, pues, ateología.

Sintetizando, tenemos dos aproximaciones al tema religión e ilustración. Bernstein y Habermas, la opción moderada, optan por introducir autorreflexión en el ámbito religioso sin cuestionarlo mientras que Onfray reclama la radicalidad humeana de una ilustración desmitologizante. Este dilema se abre también para el feminismo en los debates sobre el papel público de las religiones, que, como es obvio, en el tema de la libertad de las mujeres son obstinadamente reaccionarias, aunque, efectivamente, unas sean más permeables que otras a las demandas de igualdad entre los sexos.

Hoy por hoy, como ya comentábamos, la sociología de la religión vive de la crisis del diagnóstico de la secularización. Existen todo tipo de propuestas, desde olvidarla a contextualizarla regional o nacionalmente[27]. El caso es que más allá de todas las posibles consideraciones sobre la sociedad postsecular, la desprivatización de la religión —la verdadera operación de los fundamentalismos en la que se la politiza y/o repolitiza— juega el papel estratégico de dar soporte al fin de lograr el poder político —usando la retórica de los valores familiares o de la autenticidad religiosa— para poder ejercer con garantías el control social. Y las destinatarias primeras de ese control social son las mujeres.

El antifeminismo de los fundamentalismos es notorio y destacado: las mujeres deben subordinarse a la familia y/o a la comunidad religiosa. La familia es la institución supuestamente reforzada por la ideología fundamentalista. La familia, claro está, es la familia patriarcal y se niega el calificativo de familia a toda convivencia igualitaria, no religiosa, hetero u homosexual, con niños o sin ellos, que no refrende el modelo de subordinación de la mujer ante el marido sancionado por las distintas confesiones religiosas. La apropiación semántica, pretendidamente en exclusividad, de palabras como familia o matrimonio y la negativa a las resignificación de estos términos derivados del pluralismo sexual, reproductivo o moral contemporáneo son sus señas de identidad. Las condenas de la inmoralidad de los que no se ajustan a sus expectativas son reiteradas y, en donde se han hecho influyentes o han tomado el poder político, las coerciones y castigos a aquellas y aquellos que "incumplen" los supuestos mandatos divinos son reiterados anulando el marco de los llamados derechos humanos. En el corazón de Europa, hoy, Polonia muestra esta sintomatología. Si los historiadores del siglo XX hablaban de la "nacionalización" de las mujeres en los fascismos de la primera parte de ese siglo, ahora podríamos describir un fenómeno análogo para subordinar a las mujeres al código moral de los fundamentalismos. Amelia Valcárcel lo confirma:

La comunidad existe cuando las mujeres respetan las reglas. Una comunidad son las mujeres de esa comunidad: si ellas dejan de respetar las reglas, esa comunidad se percibe en peligro, siente que se va a disolver: ¿Quiénes somos nosotros si no podemos pedir o imponer a nuestras mujeres que nos respeten? Estamos ante una invariante a la que cada cultura, cada civilización ha añadido modismos[28].

[27] Un imprescindible estudio para tener una panorámica mundial es Jelen, T. G. y Wilcox, C. (eds.) *Religión y política: una perspectiva comparada*. Madrid, Akal, 2006.

[28] Camps, V. y Valcárcel, A., "Dios y nosotras", en *Hablemos de Dios*, Madrid, Taurus, 2007, p. 236.

II.1 Contrailustración y antifeminismo: los fundamentalismos religiosos

Las lecturas que hemos realizado suelen coincidir en señalar el carácter "moderno" del fenómeno de los fundamentalismos. La invocación de la vuelta a la tradición religiosa señalaría al integrismo, Kepel habla del intento de atrincherarse frente al Concilio Vaticano II de Monseñor Lefebvre. Pero los fundamentalismos actuales utilizarían el recurso a los orígenes religiosos, a la sacrosanta tradición, para, de hecho, subvertir gran parte de la institucionalización de la religión heredada con el fin de crear nuevas estructuras capaces de acometer el control político y social. Los casos de las transformaciones habilitadas en Irán o Argelia se muestran como ejemplos, pero, también, la pujanza de los telepredicadores de los cristianos renacidos y el entreveramiento religioso-político y económico de los *neocons* estadounidenses inventan nuevos modelos organizativos —siendo imprescindible el control de los medios de comunicación— acordes a las estrategias de lograr el poder político y el control social.

Los fundamentalismos son maniqueos. Como bien nos indica José María Gª Gómez-Heras, lo que denomina la patología fundamentalista cierra la identidad religiosa y cultural, la blinda y le opone enemigos[29]. Las creadas y recreadas dialécticas entre orientalismos y occidentalismos son hoy tanto producto como, a la postre, caldo de cultivo de fundamentalismos religiosos y culturales que construyen, denigratoriamente, la alteridad de los otros religiosos o culturales. La olvidada geopolítica, en el contexto de la hegemonía de la explicación culturalista o religiocéntrica, es un factor decisivo de los enconamientos preconizados por los fundamentalismos del Este y el Oeste. Lorite Mena, por ejemplo, sugiere poner coto a la supuesta suficiencia cultural de Occidente, invocando precisamente a la guerra de Irak como muestra de abyección de "nuestra cultura". Lo cito:

... es posible ser demócratas en un espacio político claramente protegido por leyes, defender la libertad en una sociedad con derechos bien delimitados, y al mismo tiempo, obrar con una mentalidad mítica frente a "los otros", frente a quienes no pertenecen a ese orden, utilizando, incluso, una aparente superioridad cultural como si fuera natural, congénita para marcar una línea de inflexibilidad con los que están en otros espacios, no sólo políticos, sino, y aquí surgen los grandes fantasmas culturales, también étnicos, raciales, lingüísticos o religiosos[30].

La sociogeografía política es, pues, demandada por un análisis pormenarizado de los conflictos actuales en la era de la globalización. Efectos secularizadores potentes — los más ligados a esa "religión secularizada" que es el consumo— conviven con derivas fundamentalistas reactivas a los anteriores en contextos con heterogeneidad diversa, inter e intra-religiosa. El fundamentalismo es, en suma, el intento de someter a lo social bajo el yugo de una supuesta religión petrificada y ajena a la interpretación crítica que acalle toda disidencia. El fundamentalismo es contrailustración. Los debates se suceden acerca de si aplicar lo aprendido de los totalitarismos del siglo XX a los emergentes fundamentalismos. Otra vez, encontramos que el análisis político pide prioridad no frente a otros enfoques, sino para articular la pluralidad de enfoques sin

[29] Gómez Heras, J. M. G., "Una patología de las sociedades contemporáneas: el fundamentalismo", en J. M. G. Gómez Heras (ed.), *El mediterráneo: lugar de encuentro entre culturas*. La Laguna, Centro de la Cultura Popular Canaria, 2006.

[30] "El Mediterráneo como adquisición cultural irreversible", *op. cit.,* p. 68.

que perdamos de vista el fenómeno mismo. El caso es que, como afirma un historiador de las religiones, Francisco Díez de Velasco:

No hay religión intrínsecamente conflictiva, todas lo son y todas pueden no serlo. Un análisis religiocéntrico y etnocéntrico que estima inaceptable a los diferentes se convierte en parte del problema (sobre todo si alienta la toma de decisiones por parte de los representantes políticos)[31].

A buen entendedor, pocas palabras bastan. La tradición descrita por Edward Said del *Orientalismo* y la visión prejuiciada, así como la ineptitud intelectual y moral de los expertos norteamericanos en el Islam, cuyo mayor exponente es S. Huntington, se revelan como parte del problema por desorientar las soluciones y enconar los conflictos oscureciendo los contextos económicos, sociales y políticos. La consecuencia es que el carácter político del fundamentalismo se oculta bajo el pretendidamente respetable velo de la religión. No es casualidad que el archiconocido problema del velo suponga un elemento de tensión, fruto de la desprivatización de la religión, marcando a las mujeres en su entrada al mundo público. El caso turco, a día de hoy, debe ser interpretado desde esta óptica. De hecho, la sospecha es si el islamismo moderado oculta una agenda de control social de las mujeres y de control político de la sociedad. La identificación del laicismo con el autoritarismo militar y del islamismo con la democracia nos habla de las dificultades para analizar con esquemas simplistas las tensiones nacionales y globales entre religión y política.

Las derivas fundamentalistas afectan o pueden afectar a todas las religiones. A este respecto, Gómez Heras nos proporciona un estudio pormenorizado de la deriva cristiana fundamentalista estadounidense basada en la negativa de la aceptación de los análisis histórico-críticos de los textos sagrados. La hermenéutica crítica es el primer logro de la ilustración. El mesianismo de algunas políticas queda explicitado en sus lenguajes maniqueos y demonizantes —eje del mal, imperio del mal...— y en la proclama de misiones divinas que hacen que la opinión pública árabe rememore las Cruzadas.

El fundamentalismo, en suma, amenaza la democracia porque pone por encima de los derechos individuales proclamas comunitarias. Es un fenómeno reactivo. Reacciona, inventando una pureza doctrinal, contra la modernidad y la secularización y pretende arruinar la tolerancia como soporte de la convivencia:

El yo fundamentalista se troquela a sí mismo como autoafirmación exacerbada de la propia identidad. Tal identidad exacerbada adopta las formas patológicas del personaje-caudillo y del revolucionario mesiánico. El fundamentalismo excluye la pluralidad en nombre de una coherencia totalizadora, resultante de la posesión de lo absoluto y verdadero[32].

Caudillos y Mesías no son figuras habilitadas para las mujeres. La lógica androcéntrica forja la mítica fundamentalista reforzando la subsidiariedad de las mujeres que, no obstante, son llamadas a la misión de visibilizar el avance de las supuestas "buenas nuevas" y de someterse al nuevo proyecto social y político totalitario. Para ello, primero hay que demonizar y expulsar a la mujer independiente, a la mujer- sujeto y homogeneizar al género femenino.

Las identidades, si se ilustran históricamente, son siempre productos de la hibridación

[31] "Presente y futuro de las religiones del Mediterráneo", *op. cit.,* p. 88.

[32] Gómez Heras, J. M. G., *op. cit.,* p. 224.

y el mestizaje y no pueden invocar ninguna pureza. Los otros nos habitan y aceptar la alteridad en el corazón de nuestra identidad es la única vacuna conocida para habilitar convivencias justas y pacíficas. El paroxismo de la identidad reislamizada o recristianizada tiene como primer objeto el logro de la sumisión de las mujeres, garantes de la transmisión cultural y religiosa que son forzadas a resocializaciones y a socializaciones regresivas que articulan lo que hemos llamado la demonización de la "mujer moderna". Individualidad, independencia, subjetividad, libertad, igualdad y justicia entre los sexos son conceptos que quedan desterrados del imaginario fundamentalista que es una imaginario antifeminista y antiilustrado. Exaltación y denigración simultánea de las mujeres, las claves de la misoginia romántica explicadas por Célia Amorós y Amelia Valcárcel, vuelven a la carga en los nuevos discursos fundamentalistas acerca de las mujeres.

Los fundamentalismos, en el presente, se alimentan de la incertidumbre vital alimentada por el fracaso de la modernización en los países empobrecidos, por la militarización neocolonial y por la precariedad económica que impulsa el neoliberalismo, especialmente, en EE.UU., donde no existe el colchón de seguridad del Estado del Bienestar que todavía perdura en Europa. La experiencia de *Mujeres contra los Fundamentalismos* es un valioso precedente que debemos rescatar para diseñar una estrategia de contestación al antifeminismo contemporáneo. Tal como resumía Julia Bard:

"El trabajo de *Mujeres contra los fundamentalismos* (WAF), desde el principio, ha partido de la convicción de que, a pesar que los fundamentalismos aparecen en diferentes formas en diferentes religiones y en diferentes contextos políticos, todos ellos tiene en el corazón de sus agendas el control de las vidas, mentes y cuerpos de las mujeres. Esto se expresa en términos de "valores familiares": una constelación de ideas supuestamente inmutables que sitúan a los varones al mando de la familia, tanto en lo referido a su estatus como a su papel de proveedor económico, y que define a las mujeres como las guardianas de la moralidad y de la tradición para la próxima generación. Una mujer no conformista o rebelde, de acuerdo con esta visión, pondrá en peligro el futuro de la comunidad como un todo, lo cual le da el derecho a ésta a obligarla a "cumplir con su deber" o para expulsarla"[33].

Se abre ante nosotras una nueva agenda teórica y práctica en la que articular el análisis teórico y la lucha política contra los fundamentalismos religiosos y su pretensión de aniquilar los avances sociales y políticos de las mujeres en todo el planeta.

[33] "Women Against Fundamentalism and the Jewish community" *WAF Journal nº. 4 1992/1993*, pp. 3-5. http://waf. gn. apc. org/j4p3. htm (acceso 7/09/2007)

II.2 ¿Feminismo islámico?[1]

Rosa María Rodríguez Magda

[1] El presente texto, fruto del trabajo desarrollado en el grupo de investigación, dirigido por Celia Amorós: "Vetas de ilustración en el islam y sus repercusiones para las mujeres", así como otros trabajos emanados del mismo marco, han sido con diversas variaciones y de forma ampliada, recogidos en el libro de Rosa María Rodríguez Magda *La España convertida al islam*, Madrid, Áltera, 2006, en el que se analiza el surgimiento de un nuevo islam español, y las corrientes ideológicas de las que se nutre: el pensamiento de Ibn 'Arabî, Roger Garaudy, la nostalgia de Al-Ándalus... Con respecto a la promoción del feminismo islámico en España, deseo señalar que me parece especialmente preocupante, no obstante haber organizado el Congreso Internacional sobre Feminismo Islámico (Barcelona, 27, 28 y 29 de octubre de 2005) y un segundo congreso en noviembre de 2006, la reivindicación de la Junta Islámica de legalización de la poligamia para los colectivos musulmanes en España. La valoración de todas estas propuestas y corrientes se completan en el libro con una reflexión más amplia sobre el islamismo moderado en Europa, el feminismo islámico, el comunitarismo, el debate sobre el multiculturalismo y el choque o alianza de civilizaciones.

II.2 ¿Feminismo islámico?

El feminismo islámico se presenta como una propuesta que deriva de la revelación coránica, por lo cual señala la necesidad de realizar un esfuerzo hermenéutico que acabe con las interpretaciones patriarcales y de caminar hacia la reforma de las leyes discriminatorias. Ello constituye ya un amplio debate, por desgracia no tanto en el mundo árabe, donde prevalecen las posturas patriarcales y tradicionalistas, sino en el seno del propio feminismo promovidas por los estudios postcoloniales.

Según Valentine M. Moghadam, directora de la Sección para la Igualdad de Género y el Desarrollo de la UNESCO, "el feminismo islámico es un movimiento reformista centrado en el Corán, realizado por mujeres musulmanas dotadas del conocimiento lingüístico y teórico necesario para desafiar las interpretaciones patriarcales y ofrecer lecturas alternativas en pos de la mejora de la situación de las mujeres, al mismo tiempo como refutación de los estereotipos occidentales y de la ortodoxia islamista... Su argumento alternativo es que el Islam ha sido interpretado a lo largo de los siglos (y especialmente en los tiempos recientes) de un modo patriarcal y a menudo misógino, que la llamada ley islámica o *sharî 'a* ha sido mal comprendida y mal aplicada, y que tanto el espíritu como la letra del Corán han sido distorsionados".

El término de "feminismo islámico" comenzó a hacerse visible en la década de los 90, empleado por diversas estudiosas en distintos países musulmanes, como las iraníes Afsaneh Najmabadeh y Ziba Mir-Hosseini en el periódico *Zanan*, fundado en 1992 por Shahla Sherkat. También en Turquía fue utilizado por Yesim Arat y Feride Acar en sus artículos, y por Nilufer Gole en su libro *The Forbidden Modern*.

Para Margot Badran, constituye, pues, un fenómeno global, que incluye tanto las reflexiones de las mujeres en los países árabes cuanto las realizadas por las musulmanas en Occidente. El objetivo de esta heurística de la tradición islámica abarca diversos ámbitos: algunas estudiosas se basan exclusivamente en el Corán (Amina Wadud, Rifaat Hassan o Fátima Naseef), otras incluyen la revisión de la *sharî 'a* (como la libanesa Aziza al-Hibri o la paquistaní Shaheen), mientras que algunas desarrollan un análisis de los *hadices* (la turca Hidayet Tuksal o la más conocida escritora marroquí Fátima Mernissi)[2].

El feminismo islámico marca sus distancias tanto frente a la ortodoxia islamista cuanto al que denominan feminismo occidental, liberal, colonialista o laico, manteniendo con éste último, según las autoras, posturas que van desde la crítica al franco rechazo. En este sentido cabe recordar las esclarecedoras afirmaciones de la premio Nobel de la Paz, Shirín Ebadi: "Si el feminismo islámico significa que una mujer musulmana puede también ser una feminista y que feminismo e islam no son incompatibles, estaría de acuerdo con ello. Pero si significa que el feminismo en las sociedades musulmanas es algo peculiar y totalmente diferente al feminismo de otras sociedades por el hecho de que tiene que ser siempre islámico, entonces no estoy de acuerdo con semejante concepto". La clave, pues, estriba en la comprensión de la diferencia, por lo común fuertemente reivindicada, dado que, como señala la misma Margot Badran, este feminismo se articula "dentro de un paradigma islámico" y "deriva su comprensión y mandato del Corán"[3]. Así, no se trataría tan sólo de despojar a este de sus lecturas patriarcales, sino de mostrarlo como la genuina y diferente forma de entender la igualdad entre

[2] Badran, Margot, "Islamic Feminism: What"s in a Name?", http//weekly. ahram. org. eg/2002/569/cul. htm

[3] Ídem.

los géneros y la dignidad de las mujeres, por ello es necesario "recuperar el mensaje igualitario" del Corán. La cuestión de fondo estriba en qué estamos entendiendo por igualdad, si entendemos igualdad ante Allâh, pero se mantiene la "complementariedad" de los sexos, la diferente función en el seno de la familia, la poligamia, el matrimonio temporal, el derecho de tutela del hombre sobre la mujer, el carácter obligatorio o deseable del velo y la discriminación en materia de herencia..., todo ello prescrito por el Corán, entonces utilizamos la noción de igualdad de manera equívoca, pues lo que estamos realmente afirmando es la diferencia, por más que apostemos por un mayor protagonismo de las mujeres, que a la postre quedan encuadradas, limitadas o supuestamente dignificadas en su diferencia.

Las diversas posturas frente a lo que se entiende por "mensaje igualitario del Corán", esto es: una igualdad "diferente" y "superior" a la occidental, que en definitiva se revela como trampa engañosa bajo la coartada del multiculturalismo, o una igualdad crítica y emancipadora, no tan diferente de lo que en Occidente entendemos como tal, marca disensiones en el propio feminismo Islámico. Según ello, la clara denuncia de Nawal al-Sadawi frente a la situación real de la mujer árabe, la haría sospechosa de occidentalismo, pues sus críticas a la sociedad patriarcal y su rechazo al colonialismo se efectúan desde un socialismo político homologable internacionalmente.

Fátima Mernissi representaría una versión moderada del feminismo islámico, y, en este sentido, excesivamente tibio para el feminismo islámico más radical, también para las posturas más diferencialistas de las conversas españolas, aún cuando Jadicha Candela ha defendido la pertinencia de su obra. Mernissi intenta demostrar que el mensaje de Muhammad constituye una "experiencia pionera en materia de libertad individual y democracia", entendiendo por éstas conceptos plenamente equiparables a lo que en Occidente significamos con ellos. Incluso, posicionándose en contra del colonialismo, admite que "quince siglos después, será la violencia colonial la que, paradójicamente, fuerce a los Estados musulmanes a reconsiderar el tema de los derechos del individuo y de la mujer"[4]. Para Mernissi la confusión entre el Islam como creencia, y el Islam como ley y religión de Estado, identifica el hecho de ser musulmán con la pertenencia a un Estado teocrático. Intereses políticos y económicos han forzado una interpretación del Corán ajena a las intenciones del profeta, acentuando una visión retrógrada, coercitiva, patriarcal y lesiva tanto para las libertades individuales como para la mujer en especial. La modernización y la incorporación de la mujer al trabajo, con su consiguiente emancipación, socavaría todo un sistema ancestral de dominio masculino, que se pretende justificar religiosamente en un orden anclado en el pasado. Ahora bien, esta modernización, para Mernissi, no debe ser mera transposición del modelo de Occidente, frente al que ya mostrara sus suspicacias en su libro *El harén occidental*, sino que debe emanar de la propia cultura islámica. Para tal fin la autora realizará una labor hermenéutica, tanto de las circunstancias que rodean las interpretaciones más misóginas de ciertos *hadices*, cuanto del propio Corán, como pretende mostrarlo en su obra *El harén político*. Junto con ello, en *Las sultanas olvidadas* efectuará una genealogía de mujeres luchadoras y afirmativas, en las que la mujer musulmana puede encontrar arquetipos propios de liberación. Ciertamente, la labor de fundamentar un mensaje igualitario a través de textos que manifiestan claramente

[4] Mernissi, Fátima, *El harén político. El profeta y las mujeres*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2002, p. 214.

una supeditación de la mujer, es tarea, cuanto menos, complicada, aunque legítima por la voluntad que manifiesta de otorgar un espacio de libertad a las mujeres dentro de la tradición islámica. Su construcción de una genealogía tiene un valor más psicológico de conformar un imaginario habitable, que propiamente histórico, pues nos encontramos no ante una corriente continua, sino con un listado de excepciones en lo que ha sido la tónica cultural. En cualquier caso, la gran aportación de Mernissi estriba en partir de unos conceptos de igualdad y libertad plenamente homologables y no como otras supuestas feministas islámicas que utilizan dichos términos de forma engañosa pretendiendo, amparadas en la diferencia cultural, significar con ellos lo que no son sino formas de supeditación.

En este sentido, el feminismo islámico es en general ampliamente contestado, no sólo desde un feminismo "occidental", sino por parte de feministas que, aun procediendo de países musulmanes, no ven en éste sino una trampa. Así para Shahrzab Mojab, de la Universidad de Toronto, el término habría sido difundido principalmente por feministas laicas que viven en Occidente, profesionales de los estudios postcoloniales, para referirse a las alternativas islámicas al feminismo occidental, considerando el Islam como el único camino autóctono y auténtico hacia la igualdad y la justicia de género. Para quienes lo rechazan, "el feminismo islámico es un oxímoron, una contradicción en sus propios términos. Si lo que se entiende por feminismo es aliviar las presiones patriarcales sobre las mujeres, haciendo que el patriarcado sea menos terrible, el "feminismo islámico" sería desde luego una tendencia feminista. Pero si el feminismo es un movimiento que pretende abolir el patriarcado, contribuir a crear una sociedad en la que cada persona pueda dar forma a su vida libre de restricciones económicas, políticas, sociales y culturales, entonces el "feminismo islámico" resulta ser bastante inadecuado... Las feministas islámicas insisten en la especificidad o, incluso, en la singularidad de las mujeres musulmanas y de su posición en la sociedad. Consideran que el Islam trata a las mujeres con dignidad y con respeto y les garantiza la igualdad de derechos. Sin embargo, el régimen de derechos en general y los derechos de las mujeres en particular son producto de las luchas por la democratización en las sociedades occidentales. La cuestión de los derechos es inseparable de la ciudadanía, el Estado democrático y la sociedad civil"[5]. Así, frente a las críticas de paternalismo que las feministas islámicas achacan al feminismo occidental, habría otro más sutil paternalismo: el ejercido por las teóricas postcoloniales, que, desde universidades norteamericanas o inglesas, desde países donde se respetan sus derechos, viven profesionalmente "esencializando a las mujeres de los países islámicos como seres religiosos", recluyéndolas en su identidad, reserva moral de la antiglobalización.

Para Chahdort Djavann, escritora iraní residente en Francia, el comunitarismo étnico es un verdadero problema para la democracia. Los derechos culturales colectivos ofrecen la justificación intelectual a los sistemas antidemocráticos postcoloniales. Existe una perversión del lenguaje al identificar cultura con religión y viceversa. "La denominación de "intelectual católico" no se aplica sino solamente a una parte de los intelectuales. Esto no ocurre con los "intelectuales musulmanes", éstos forman parte de un único gran todo: el Islam. No se distinguen de los otros como intelectuales, sino como musulmanes. ¿Dónde están los intelectuales

[5] Mojab, Shahrzad, "Teorizando la perspectiva política del 'Feminismo Islámico'", Lola Press, recogido en http://www. webislam. com/tema_imp. asp?idn=2185

ateos del mundo islámico? ¿En Irán, en Egipto, en Argelia, en Arabia Saudí?"[6]. Y de una forma más sangrante ocurre este ocultamiento con las mujeres, esencializadas como seres religiosos, sujeto colectivo simbólico, su sometimiento o su supuesta afirmación pasa por su anulación personal por mor de su cultura, sea entendida ésta como defensa del integrismo religioso o de la lucha postcolonial, en ambos casos la emancipación individual se subroga en un interés general, ¿cuándo las mujeres empezarán a contar como sujetos individuales de derechos más allá de los dictados patriarcales o de izquierdismo veladamente androcéntricos? Tal subrogación de lo individual en lo colectivo podemos observarla en la insistencia del feminismo postcolonial en definir el feminismo del Tercer Mundo englobado no sólo en la categoría de género, sino también en la de etnia, clase social, políticas de identidad... (Moghadam[7]), acentuando que las reivindicaciones de las mujeres del Tercer Mundo son, más que centradas en su estatus de género, referidas a cuestiones generales de salud, trabajo, educación y lucha antiimperialista (Talpade Mohanty, Russo y Torres[8]), llegando a rechazar por ocultamente colonial cualquier propuesta de emancipación de la mujer surgida en el seno de los propios países musulmanes que no sea culturalmente islámica (Ahmed[9]).

Paradójicamente, el mismo elemento símbolo de su sometimiento, el velo, se pretende convertir a la vez en Occidente en señal de su emancipación. "Es mi cultura, es mi libertad, es mi elección" proclaman las jóvenes musulmanas hijas de la emigración, o también las conversas. Pero, como afirma Djavann: "Yo he llevado diez años el velo. Era el velo o la muerte. Sé de lo que hablo". "El velo no es simplemente un signo religioso, como la cruz, que las chicas o muchachos pueden llevar al cuello, el velo, *hijab*, no es un simple pañuelo sobre la cabeza; debe disimular enteramente el cuerpo. El velo, ante todo, abole el carácter mixto del espacio y materializa la separación radical y draconiana del espacio femenino y del espacio masculino, o más exactamente, define y limita el espacio femenino. El velo, *hiyab*, es el dogma islámico más bárbaro que se inscribe sobre el cuerpo y en él se ampara"[10]. Más que atenuar la sexualidad, convierte a las mujeres en objetos sexuales, construye la identidad femenina en función del deseo y la posesión del varón, constituye el pudor de la mujer en garantía del honor masculino, el temor del hombre confina a la mujer tras el velo, en un intento de controlar cualquier transgresión femenina, que pondría en peligro no solo su identidad como varón, sino todo el edificio moral y teológico del Islam construido sobre la sumisión de la mujer.

Como vemos, la polémica, lejos de enfrentar a feministas islámicas y occidentales, tiene lugar en el seno de las propias mujeres procedentes de países musulmanes, mostrando la falacia de señalar como pensamiento legítimo al musulmán (marcado esencializadamente por la religión), valorando como

---

[6] Djavann, Chahdortt, *Bas les voiles!*, París, Gallimard, 2003, p. 26.

[7] Moghadam, V. M., *Identity Politics and Women. Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*, Oxford, Westview Press, 1994.

[8] Talpade Mohanty, Russo y Torres, *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, p. 321.

[9] Así Leila Ahmed ha negado, por ejemplo, la validez feminista de las obras de los reformadores egipcios, en especial las desarrolladas por Kassim Amin en sus libros *Tarir al-mar"a (La emancipación de la mujer)*, 1899, y *Al-mar"a al-yadida (La Nueva Mujer)*, 1900, por proponer, junto a la necesidad de la educación y la independencia femeninas, el repudio del velo. Ahmed, *Women and Gender in Islam*. Londres, Yale University Press, 1992.

[10] *Op. cit.,* p. 11.

políticamente correcto al postcolonial, sea producido por occidentales o no, y deslegitimando no sólo a las feministas occidentales sino a todas aquellas que, procediendo de países musulmanes, rechacen el esencialismo religioso.

Curiosamente casi todas estas polémicas se producen en inglés, ¿por qué no en árabe, dado que se trata del idioma que debiera ser común a todas aquellas que pretenden una revisión lingüística de los textos canónicos en la lengua sagrada? Ello nos hace sospechar que, si bien se trata de un debate ampliamente difundido en el ámbito académico, no impregna ni transmite la realidad social de los países árabes. Aun cuando los esfuerzos de las feministas islámicas lograran mostrar una interpretación no patriarcal del Corán, no constituiría sino un logro reducido, académico, sin incidencia, a menos que las sociedades y las autoridades islámicas lo asumieran. El Islam real, por desgracia, continuaría siendo otra cosa, y asimismo la propagación del Islam en Occidente si quienes lo financian y dirigen en modo alguno siguen, ni conocen, este loable esfuerzo absolutamente minoritario. Además de que en buena parte del feminismo islámico encontramos también, como hemos visto, posturas claramente beligerantes contra Occidente y defensoras de la diferencia esencialista (esencialización religiosa de la mujer, derechos culturales, etc.). Ese Islam igualitario, hoy por hoy por desgracia, es únicamente un reto en la mente de algunas musulmanas, pertenecientes a una elite intelectual radicada principalmente en países occidentales

En este sentido de evaluar la escasa impregnación de todo lo anterior en el islamismo cultural, cabe recordar las palabras de Hassan al-Banna, fundador de los Hermanos Musulmanes, movimiento de gran implantación en Estados Unidos y Europa, quien rechazaba el principio de igualdad en el Islam, sosteniendo que "la diferencia entre hombres y mujeres en el terreno de los derechos está fundada sobre una diferencia natural"[11]. Desde un punto de vista reformista, su nieto Tariq Ramadan, quizá el propagandista europeo de mayor influencia, desarrollará un doble discurso, negando que la sumisión de la mujer esté inscrita en el Islam, abogará por el protagonismo y la visibilidad de las mujeres, pero justificando el uso del velo en la consideración de la mujer como ser y no como cuerpo, deplorando que las mujeres "se esfuercen por luchas contra las discriminaciones sin desarrollar suficientemente una conciencia de la espiritualidad y una conciencia de la revelación de Dios... En su lucha, olvidan su deber fundamental. Se necesita de mujeres piadosas, la mejor cosa que puede ser dada a un hombre es una mujer piadosa"[12]. Igualmente encontramos múltiples perlas que salpimentan sus discursos: "En la lucha contra la permisividad total, conviene que bajéis la mirada para salvar vuestra castidad", "el bikini es una agresión", "Se os prohíbe ir a las piscinas públicas", "Al ser una manifestación de sumisión a Dios, el velo es un elemento de liberación de la mujer"[13]... Concordaremos en que estas manifestaciones del adalid del

[11] Citado por Leïla Babes, "Feminisme, islamisme, modernité", en *Les femmes et l"islam. Entre modernité et integrisme*, Isabel Taboada Leonetti, París, L"Harmattan, 2004, p. 238.

[12] Extraído de la conferencia de Tariq Ramadam, "La Femme musulmane face à son devoir d"engagement", casetes nº 21 y 22, Éditions Tawhid. Citado por Mina Kaci en "Islamisme pour Tariq Ramadan: la femme musulmane est l"avenir de la ouma", *Humanité* (17 janvier 2004). http://www. humanite. presse. fr/popup_print. php3?id_article=386324

[13] Citado por Pilar Rahola en "Contra Tariq Ramadan", publicado originalmente en el diario *Avui* y recogido en http://www. pilarrahola. com/1_3/ARTICLES/DETALL. CFM?id=00000002FH&IDIOMA... .

Islam "moderado" en Europa no permiten excesivos optimismos.

En orden a concluir, recapitulemos la cuestión.

El problema no es si resulta posible una lectura feminista del Corán que propicie la emancipación de la mujer musulmana. Ello sería deseable en el mismo sentido en que se realizó una hermenéutica feminista de la Biblia —libro bastante patriarcal, por cierto—, abriendo caminos de protagonismo para la mujer desde el cristianismo. El problema comienza cuando no intentamos demostrar que el Islam es emancipador para la mujer (en el sentido general del término, esto es: igualdad entre los sexos y ante la ley, derecho al propio cuerpo, ausencia de cualquier discriminación en función del sexo...), sino que derivamos del Corán una "forma diferente de dignidad para la mujer", que denominamos emancipación o feminismo aunque no cumple los requisitos igualitarios de éstos, y entonces acusamos al feminismo que pretende cumplirlos de occidental y etnocéntrico.

Como he intentado mostrar más atrás, cuando las mujeres se convierten en símbolos de identidad, nacional, cultural o religiosa, subsumen en esta identidad simbólica su rango individual, así su afirmación de rechazo a toda injerencia foránea (imperialismo cultural) se hace a costa de su emancipación como individuos —como mujeres particulares en cuanto tales—, la lucha postcolonial se superpone a la feminista. De nuevo, como pasó tantas veces con las luchas revolucionarias o los marxismos, las mujeres, cuando creen afirmarse, afirman la opción del grupo determinada androcéntricamente y que acabará por engullirlas y anularlas. Se opone el "feminismo colonial", la falsa emancipación de la modernización occidentalizada, a las culturas locales, dando por supuesto que éstas son más auténticas que aquella —a la que ya se ha tildado de "falsa"—. Nuevamente se minimiza el lugar de las mujeres, pues lo que hay que evaluar es si las condiciones de modernización colonial, aun siendo imperialistas culturales, acrecentaron las libertades de las mujeres frente a la situación que les ofrecía la cultura local. Hay que mantener siempre la doble visión: algo que es liberador en general puede ser coercitivo para un subgrupo concreto. Primando sólo el nivel postcolonial volvemos a sacrificar a las mujeres en una causa común que no las incluye.

Por otro lado, frente a las proclamas globalizantes y transnacionales, creo que procede una primera actitud de respeto: el debate del feminismo en los países islámicos es una cuestión que incumbe primordialmente a dichos países, desde el punto de vista occidental sólo cabe congratularse con el avance de un feminismo islámico que promueva la liberación de la mujer en el marco de su cultura y religión, abriendo la puerta a una nueva hermenéutica del Corán alejada de literalismos y de posturas patriarcales, estén éstas asentadas en él o en tradiciones culturales. Lo que en dichos países debería tener un carácter social y público no puede trasladarse sin más a los países occidentales cuyo marco cultural, religioso y político es bien distinto. Lo que allí puede entenderse como progresista desde presupuestos religiosos o ancestrales limitativos, no lo es en absoluto en países occidentales, pues aquí representaría un retroceso al volver a discutir y problematizar logros consolidados. Lo que en países islámicos debe ser la conquista de espacios públicos de evolución social, en países occidentales sólo puede ser una postura personal y privada de las/los musulmanas/es residentes en sociedades no islámicas. Quede claro que, en modo alguno, estoy suponiendo un modelo occidental perfecto y sin fisuras. Por desgracia, lo que venimos denominando el

logro de los ideales ilustrados resta mucho de ser una realidad, y, en este sentido, la interpelación intercultural puede evidenciar los puntos débiles de cada cultura, y mover a cada una de ellas a hacer una revisión desde sí mismas, en un ejercicio crítico y racional constante. Para ello debemos consensuar una intelección de qué entendemos por libertad, igualdad, etc., en modo alguno pensar que dichos conceptos son producciones manchadas de occidentalismo, otorgando así coartada a fundamentalismos retrógrados. No es lo mismo, desde el Islam, proponer una lectura coránica igualitaria para la mujer que propicie su emancipación —como lo pretende Fátima Mernissi—, que, en un país donde, al menos nominalmente, se respeten los derechos, postular el modelo coránico como un grado superior de dignidad de la mujer —como lo pretende cierto feminismo islámico. Es justo lo contrario.

Más allá del respeto a los derechos humanos, Occidente no tiene nada que decir en la evolución política y cultural de los países no occidentales, pero, en contrapartida, las minorías que emigran a otros países —o los individuos que adoptan usos culturales o religiosos ajenos— no pueden pretender imponer sus opciones personales, que ya están garantizadas por la libertad de conciencia y a la conciencia de los individuos afecta, como modelos que no responden a la cultura ni la situación social de los países de acogida. Libertad de conciencia, por cierto, no respetada en muchos países musulmanes, que, entendida como apostasía, y en estricto seguimiento coránico, puede ser castigada con la muerte, ni tampoco suscrita por entidades religiosas islámicas asentadas en países occidentales. Baste como ejemplo el caso de Francia, donde en el marco de las consultas del entonces ministro del interior, Jean-Pierre Chevènement, para normalizar el culto musulmán, las asociaciones musulmanas se negaron a suscribir la Convención Europea de Salvaguarda de los Derechos del Hombre y de Libertades Fundamentales (de 4 de diciembre de 1950), especialmente la UOIF (Unión de Organizaciones Islámicas de Francia), pidiendo la supresión del artículo que consagra "el derecho de toda persona a cambiar de religión o de convicción", extremo éste que fue suprimido del texto final[14].

Normalmente esta problemática se ha entendido dentro de la disyuntiva liberalismo/comunitarismo, colocándose la traición europea en el marco de un universalismo laicista, lo que suscita las críticas a la supuesta neutralidad occidental pretendidamente no situada. Quizá conviene darle la vuelta al planteamiento: si la identidad europea se ha constituido promoviendo principios universales desde su propia comunidad histórica y cultural, está en su perfecto derecho de defender aquellos principios que configuran su identidad.

[14] Véase Babes, Leïla, *op. cit.,* p. 242.

II.3 Por una Ilustración multicultural ilustrada

Celia Amorós

II.3.1 Ilustración, feminismo, anticolonialismo

La historiadora tunecina Sophie Bessis ha escrito un libro, *Occidente y los Otros. Historia de una supremacía*[1], en el que lleva a cabo una implacable crítica de la civilización occidental. Insiste en sus recurrentes incongruencias entre los valores universales y los principios abstractos que proclama desde la Ilustración y las prácticas colonialistas que ha ejercido y que, bajo otros ropajes, sigue ejerciendo. Sin embargo, en la Introducción se plantea esta pregunta: *la intrusión de Occidente en el universo de mis antepasados, ¿no me liberó de la tiranía protectora del grupo y me dio los atributos del individuo más o menos libre que soy? Su modernidad ¿no libró a la humanidad de los caprichos del destino para hacerla entrar en la era de las libertades posibles? Ya que no podemos saber qué otras vías podrían haber existido, podemos atribuirle dichas revoluciones*. Bien. Tenemos un excelente punto de partida para aceptar sus críticas. Porque, tal como ella lo plantea, la crítica anticolonialista y la crítica feminista a la Ilustración comparten importantes y significativos tramos. Por una parte, y vuelvo a citar a Sophie Bessis, "la infatigable capacidad de Occidente para separar el decir del hacer hizo que durante mucho tiempo su modernidad fuera a la vez incomprensible e ilegítima para los que designa como "los otros". Por otra, como lo afirma Cristina Molina Petit en su libro *Dialéctica feminista de la Ilustración*[2], la Ilustración *no cumple sus promesas (universalizadoras y emancipatorias) y la mujer queda fuera de ella como aquel sector que las luces no quieren iluminar... Sin la Sofía doméstica y servil no podría existir el Emilio libre y autónomo*. No obstante, nuestra autora estima que, en lo que a la emancipación femenina concierne, "fuera de la Ilustración no hay más que el llanto y el crujir de dientes". Desde esta perspectiva, la crítica anticolonialista y la crítica feminista vendrían a converger en tanto que asumidas como críticas inmanentes a la incoherencia del discurso ilustrado.

En este sentido, las mujeres de la Revolución Francesa resignificaban y, al hacerlo así, radicalizaban el discurso revolucionario. Los jacobinos, bajo la influencia de Rousseau, como lo ha estudiado Rosa Cobo[3], excluían a las mujeres "por naturaleza" de la ciudadanía. Pues bien, ellas los interpelaban autodesignándose como "el Tercer Estado dentro del Tercer Estado". Ponían así de manifiesto una gran incoherencia patriarcal. Pues, por una parte, los revolucionarios irracionalizaban, por su propia introducción del concepto de Estado Llano, la lógica jerárquica propia de *l´Ancien Régime*. El concepto mismo de ciudadanía no era sino una abstracción polémica con respecto a la jerarquía de las identidades adscriptivas, es decir, vinculadas al nacimiento, propias del mundo del estatus frente al mundo del contrato. Así, el concepto de "ciudadanía" hacía abstracción, es decir, dejaba fuera como no pertinentes a efectos de la inclusión en el nuevo concepto, el de "ciudadano", las determinaciones de estatus sancionadas en función de la cuna. Es decir, ser noble, villano o clérigo no era relevante para merecer la condición de ciudadano. Esta condición se universalizaba justo en la medida en que deslegitimaba la pertenencia adscriptiva a los distintos niveles de esta jerarquía como fuente de los diferentes estatus. Sin embargo, la

[1] Bessis, Sophie, *Occidente y los Otros. Historia de una supremacía,* Madrid, Alianza, 2002.

[2] Molina Petit, Cristina, *Dialéctica feminista de la Ilustración,* Barcelona, Anthropos, 1994.

[3] Cobo, Rosa, *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*, Madrid, Cátedra, Colección Feminismos, 1995.

diferencia entre ser varón o ser mujer era promovida a la legitimidad en orden a excluir al sexo femenino de la ciudadanía. Pues bien: mujeres autoras de *Cahiers de Doléances*[4], como las que aparecen en la excelente antología de Alicia Puleo que lleva el significativo título de *La Ilustración olvidada*[5], teóricas políticas de la talla de Olympe de Gouges, la autora de *Los Derechos de las mujer y la ciudadana*, condenada a la guillotina por Robespierre, así como varones pro-feministas como el marqués de Condorcet estimaron que esta exclusión era discriminatoria. Pues el ser varón o mujer, la diferencia relativa al sexo, era no menos adscriptiva, es decir, no menos vinculada al azar del nacimiento que aquella que distinguía a los nobles de los villanos. De este modo, al excluir a las mujeres de la ciudadanía, los varones introducían por la ventana la misma lógica jerárquica estamental que habían expulsado por la puerta. Caían así en la incongruencia consistente en habilitar para las mujeres un Estado Llano de segunda, pre-cívico, en el seno de un Estado Llano concebido precisamente para abolir las distinciones jerárquicas de *l´Ancien Régime*. Reinstituían de este modo una lógica del privilegio en el ámbito universalista de los derechos, el ámbito revolucionario emergente. En función del privilegio masculino se reservaban, como lo afirma Neus campillo, la cuota del cien por ciento en el momento fundacional de la democracia moderna.

Con esta pincelada sumaria tan sólo pretendemos ilustrar de qué modo el feminismo europeo y el americano han estado vinculados a nuestra Ilustración Occidental. Se trata sin duda de una vinculación ambigua y peculiar, ya que el discurso ilustrado genera, por alguna de sus derivas, planteamientos feministas a la vez que, por otras, reniega de ellos. El asunto es complejo, sin duda, y las participantes del Seminario Permanente "Feminismo e Ilustración" hemos reconstruido, en una paciente labor de años, muchos de sus recovecos. Por otra parte, nuestros análisis del fenómeno de la postmodernidad han podido poner de manifiesto de qué modo el feminismo encuentra en ese conspecto ideológico un acomodo discursivo difícil, cuando no a contrapelo o incluso *contra natura.*

II.3.2 Breve excursus por la postmodernidad

El feminismo es una radicalización de la Ilustración en tanto que proyecto normativo de la modernidad, no su impugnación. Cuando se quiere tematizarlo desde su impugnación, como han tratado de hacerlo teóricas y teóricos postmodernos, se generan efectos discursivos erráticos en el mejor de los casos, a la vez que teóricamente disfuncionales para una teoría feminista que quiera ser, de acuerdo con su tradición, crítica del patriarcado. Así, el discurso feminista postmoderno, en lugar de converger, se solapa con el discurso anticolonialista deconstructor del eurocentrismo. Se dispara entonces una dinámica conceptual de ecuaciones como la siguiente: Occidente es a su "Otro" lo que el logocentrismo es a sus "afuera constitutivos" y lo que el falogocentrismo es a la escritura y a la diferencia: a lo femenino, por tanto. Fuera de la lógica imperialista de Occidente, pues, a la vez que constituyéndola desde su mismo estar afuera, se encuentra la retahíla de sus Otros. En esta retahíla, subsumidos en la rúbrica de la Otredad, aparece un ámbito de "los Otros" donde todos los gatos son pardos. Lo femenino, en tanto que dispersión y diseminación, sería el lugar de la deconstrucción del

[4] Cuadernos de quejas.

[5] Puleo, Alicia H., *La Ilustración olvidada,* Barcelona, Anthropos y Comunidad de Madrid, 1993.

logos occidental, que tendría como subtexto el imperialismo del falo de impronta lacaniana. De este modo, la crítica —feminista— al androcentrismo queda absorbida en la deconstrucción del etnocentrismo occidental. Como efecto de esta absorción —que, dicho sea de paso, no deja de ser también un gesto imperialista—, queda oscurecido, por lo pronto, el funcionamiento del patriarcado en el ámbito de "lo Otro de Occidente", es decir, en una parte nada desdeñable del mundo. El patriarcado no es, sin embargo, un subtexto de la lógica colonial de la dominación occidental, como pretende sugerirlo el "falogocentrismo". Plantear así la cuestión es amoldar —y disolver— en los parámetros de una crítica a la modernidad que parte de asunciones que podríamos no compartir —la deconstrucción del falogocentrismo— tanto la crítica al androcentrismo como la crítica al etnocentrismo[6]. No es de extrañar, pues, que "el feminismo" que se tematiza en estos parámetros resignifique acríticamente en clave metafórica el discurso de la colonización[7]. Las formas de la dominación masculina con efectos sistémicos, pues es a eso a lo que llamamos "patriarcado", no son desde luego una característica específica y, todavía menos, exclusiva de la lógica occidental de poder. Es más, los varones de los países colonizados han suscrito en muchos casos pactos patriarcales con los colonizadores. Entendemos por "pactos patriarcales" aquellos que traman entre sí varones de distintas clases, razas o culturas y que les permiten en su conjunto dominar a las mujeres. Por ejemplo, los varones hindúes (*Chipko*), a los que se refiere Vandana Shiva en su libro *Abrazar la vida*[8], se avinieron a las transformaciones de cultivos impuestas por los colonos blancos en contra de sus mujeres, que se ataron a los troncos de los árboles para impedir lo que percibían como una agresión a sus intereses así como una descalificación de su saber tradicional en materia de silvicultura[9].

Con este breve *excursus*, necesariamente esquemático, por la postmodernidad, pretendemos descartar la pertinencia del discurso de la deconstrucción del falogocentrismo para la crítica feminista. Pensamos que la articulación entre la crítica anti-colonialista de la Ilustración y la crítica de sus incoherencias desde el feminismo debe hacerse de otro modo. No, desde luego, declarando que la universalidad, a fin de cuentas, no sería sino un *flatus vocis*, una nueva emisión de la voz que no significaría nada, sino denunciando, tanto el androcentrismo como el etnocentrismo, como dos modalidades distintas, que no meramente superpuestas, de lo que Seyla Benhabib ha llamado "universalidad sustitutoria". Nuestra autora hace referencia aquí a la maniobra fraudulenta por la cual "una particularidad no examinada" se propone a sí misma como "lo universal". Por nuestra parte, nos hemos referido al mismo fenómeno de usurpación discursiva en nuestro análisis crítico de las abstracciones incoherentes de la Ilustración, como "la ciudadanía", que se formula en términos universalistas y se aplica luego en términos restrictivos, excluyendo a las mujeres. En el caso del etnocentrismo, la

[6] Estas premisas se remitirían desde la asunción de la diferencia ontológica heideggeriana y su crítica al pensamiento representativo a las concepciones, aun retorcidas por Luce Irigaray, del psicoanálisis estructuralista lacaniano. Cfr. Celia Amorós, *Tiempo de Feminismo*, Madrid, Cátedra, 1997, capítulo V y apéndice I.

[7] Cfr. Amorós, Celia, *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias… para las luchas de las mujeres,* Madrid, Cátedra, col. Feminismos, 2006. Premio Nacional de Ensayo 2006.

[8] Shiva, Vandana, *Abrazar la vida*, Madrid, Horas y horas, 1995.

[9] De igual modo, el tráfico sexual internacional de mujeres y niños goza de patentes de corso transculturales.

"universalidad sustitutoria" operaría en la medida en que la cultura occidental de la supremacía, como lo entiende Bessis, se ha autoinstituído en lo universal, impostando y ocultando de este modo su propia particularidad, para legitimar su dominio del mundo. Dicho en román paladino, el etnocentrismo y el androcentrismo son universalidades sesgadas, con "bichos dentro", como cuando se convoca una plaza a concurso público y se adecúa su perfil al muy singular de la nariz del candidato que quienes la convocan quieren que salga. Solamente tendremos una universalidad que no sea ni impostada ni impostora si estamos dispuestas a prestar una atención crítica permanente a "las particularidades no examinadas", a los "bichos dentro" que se nos cuelan fraudulentamente a la hora de definir lo universal. Solamente en este proceso crítico-reflexivo será posible la construcción de un "universalismo interactivo", de nuevo en expresión de la judía estadounidense Seyla Benhabib, o, como lo quiere la tunecina Bessis, "de universales que hagan honor a su nombre de una vez por todas".

II.3.3 De la Ilustración solipsista a las "vetas de Ilustración"

La Ilustración europea ha sido sin duda una Ilustración hipercrítica e hiperreflexiva: ya en el temprano romanticismo se la puso en la picota y tomó conciencia de sus límites. Sin embargo, también de forma precoz fue consciente de que había abierto un camino de irás y no volverás: "las Luces sólo se curan con más Luces", afirmó lúcidamente Mme. de Stäel al hilo de sus reflexiones sobre la Revolución Francesa. La Escuela de Frankfurt, como es sabido, en sus prominentes figuras de Adorno y Horkheimer, tematizó su ajuste de cuentas con el proyecto ilustrado como crítica de la razón instrumental a la vez que como propuesta de ir, mediante el concepto, más allá del concepto, de un autotranscenderse de la razón en su propio medio. Sin embargo, esta propuesta no logró concreción programática y acabó tomando otras derivas, como la teología y la estética[10].

Por su parte, la llamada postmodernidad hizo su ajuste de cuentas con el pensamiento ilustrado en clave rupturista: lo característico de la Ilustración no habría sido el haber posibilitado la emergencia de abstracciones con virtualidades universalizadoras, sino el haber generado una retahíla de pares binarios jerarquizados donde se pone de manifiesto que los conceptos ilustrados sólo se constituyen en función de sus exclusiones, de sus "afuera constitutivos". Procede, pues, someter estas oposiciones dicotómicas: naturaleza/cultura, razón/irracionalidad, masculino/femenino, falogocentrismo/escritura-diferencia, lo mismo/lo otro a una sistemática tarea de deconstrucción.

A su vez, el pensamiento postcolonial parece haberse apuntado a seguir las pautas de la deconstrucción para hacer implosionar desde dentro estos pares dicotómicos con la finalidad de desenmascarar la presunta superioridad de Occidente sobre sus Otros, tanto internos —por ejemplo, lo "femenino", las razas, clases y grupos marginales diversos subyugados— como externos —los pueblos neocolonizados o excolonizados—. Resulta así un desenmascaramiento de la Ilustración, sometida a un análisis genealógico desde los presupuestos de una hermenéutica de la sospecha que arroja resultados un tanto reduccionistas: los valores ilustrados, con sus presuntas virtualidades universalizadoras, no serían sino la mera expresión de la voluntad de dominio

[10] Cfr. J. Muñoz, presentación de Yolanda Ruano de la Fuente, *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber,* Madrid, Trotta, 1996.

de Occidente. En el mejor de los casos, una producción cultural históricamente específica, como muchas otras. Por aquí viene toda una línea del pensamiento postcolonial a converger con el multiculturalismo. Todas las culturas, afirma la tesis multiculturalista, son totalidades autorreferidas cuyos parámetros resultan inconmensurables. En esa misma medida son equivalentes entre sí. Por nuestra parte, discrepamos de las tesis multiculturalistas, entre otras razones, porque igualan por abajo. No habría nada en las culturas que han generado —de forma, como veremos, siempre endógena y exógena a la vez— procesos crítico-reflexivos con virtualidades universalizadoras que las hiciera preferibles a aquéllas que, en el límite —puesto que se trataría de un límite abstracto— no habrían conocido procesos tales. Llamaremos aquí a los procesos crítico-reflexivos de ese carácter "vetas de Ilustración". En esta línea, estimamos que, aunque la Ilustración europea sea considerada como la Ilustración paradigmática por muchos conceptos, no por ello tiene la exclusiva ni el monopolio de la Ilustración. Desde la posición feminista ilustrada a la que nos adscribimos, afirmamos que las culturas en que se han puesto en cuestión los roles estereotipados y subordinados de las mujeres son preferibles a aquéllas en las que nunca se habría producido un cuestionamiento de ese orden. A lo largo de una serie de trabajos hemos puesto de manifiesto que entre feminismo e Ilustración existe un vínculo recurrente y esencial, si bien no carente de ambigüedades y complejidades[11]. Si así ha ocurrido en la Ilustración europea y ésta no ha sido la única Ilustración posible, podemos articular la hipótesis de que en las "vetas de Ilustración" que se pueden hallar en otras culturas vamos a poder encontrar modalidades significativas de feminismo.

En su prólogo a la obra de Mohammed Abed Al-Yabri, *Crítica de la razón árabe*, Pedro Martínez Montálvez afirma: *No hay un espacio en el que no se de, individual y colectivamente, una actividad pensadora. Creer y mantener lo contrario es, sencillamente, una modalidad de racismo*. No podemos ser tan ingenuas como Descartes cuando afirmaba que "*le bon sens est le plus repandu*", pero tampoco debemos ser tan eurochauvinistas como para prejuzgar que, fuera de Occidente, la capacidad autónoma de juzgar está bloqueada por doquier. En lo que se refiere al ámbito del Islam, y a pesar de que las circunstancias precisamente no lo propician, hay brotes significativos de pensamiento crítico. De acuerdo con Martínez Montávez, por lo que se refiere al pensamiento árabe contemporáneo, este pensamiento "o es crítico, conscientemente crítico, irrenunciablemente crítico, o no es nada... No es que las expresiones de pensamiento auténticamente crítico en el panorama árabe actual abunden y proliferen, pero indudablemente existen, y en número no tan escaso como algunos piensan ni de propósito tan reducido y discreto como otros afirman" [12].

---

[11] Cfr. Amorós, Celia (coord.), *Actas del seminario permanente "Feminismo e Ilustración"* (1988-1992), Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, Dirección General de la Mujer de la Comunidad de Madrid; Celia Amorós, *Tiempo de feminismo, op. cit.;* Cristina Molina Petit, *Dialéctica feminista de la Ilustración, op. cit.,* Rosa Cobo, *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jaques Rousseau, op. cit.,* Alicia Puleo, *La Ilustración olvidada*, *op. cit.;* entre otros trabajos.

[12]Cfr. Mahfoud, Ahmed, en su presentación a su traducción de Mohammed Abed Al-Yabri, *Crítica de la razón árabe,* Barcelona, Icaria, 2001, p. 11. Véase también en el mismo sentido Sophie Bessis, *Occidente y los Otros, op. cit.,* especialmente Tercera Parte.

II.3.4 La búsqueda de una "modernidad alternativa"

De acuerdo con Leila Abu-Lughod[13], el pensamiento islámico contemporáneo que no se identifica con la opción fundamentalista se plantea como la búsqueda de una "modernidad alternativa". "Salvar la modernidad afirmando su pedigrí indígena" adopta múltiples formas. Por ejemplo, Ziya Gökalp, el principal teórico del nacionalismo turco, consideraba la democracia y el feminismo como inherentes a una "esencia nacional transhistórica". Las desviaciones de este patrimonio eran imputables a indeseables influencias externas, como las árabes y las persas. Es comprensible que la búsqueda de una modernidad por parte de pueblos formalmente colonizados o expuestos a las influencias europeas responde a lo que podríamos llamar las paradojas de la Ilustración inducida. Decirle a una cultura ajena "imite usted mi espíritu crítico e ilustrado" no es sino someterla a lo que los psiquiatras de la Escuela de Palo Alto han llamado el "mensaje paradójico". La cultura así interpelada sólo puede cumplir la consigna si no la cumple, y en la medida misma en que la cumple la desobedece. En efecto: imitar el espíritu crítico de la potencia colonizadora que —teóricamente, al menos— exporta e induce ilustración no haría sino demostrar por parte de la potencia receptora que carece de su propio espíritu crítico, ya que —acríticamente— se aviene a imitarlo. Y, si se niega a cumplir esta práctica mimética, no hace con ello sino poner de manifiesto su rechazo frontal e irreflexivo a la adopción de actitudes críticas, es decir, pone de manifiesto su cerrilismo antiilustrado. En estas condiciones, no es de extrañar que la reacción de los colonizados —ya sea política y/o culturalmente— a este mensaje paradójico, en los proyectos nacionalistas de los países islámicos del Próximo Oriente de finales del XIX y principios del XX, como lo hemos podido ver en el capítulo anterior, se articulara como una afirmación de que la modernidad propuesta o impuesta pertenecía a su propio legado cultural *avant la lettre*. Como lo señala Partha Chatterjee, se trataba de un intento de "negar las acusaciones coloniales de atraso y remediarlas mediante reformas modernistas"[14]. A un mensaje paradójico no se puede responder sino paradójicamente. A menos que consiga metacomunicar, es decir, captar el carácter paradójico del mensaje y deconstruirlo desde un nivel metalingüístico. Pero no siempre se dan las condiciones para ello.

Por otra parte, hemos planteado aquí la hipótesis abstracta de una Ilustración que pretendería —a su modo y conveniencia, claro está— ser transplantada en un medio ajeno a toda dinámica crítico-reflexiva. Dicho de otro modo, se trataría de una Ilustración puramente exógena. Sin embargo, una hipótesis tal es contrafáctica: como lo afirma Deniz Kandiyotti "¿hasta qué punto los discursos sobre la modernidad en Oriente Próximo están condicionados no sólo por los encuentros coloniales con Occidente sino por las relaciones cambiantes y agitadas de las sociedades con sus diversos Antiguos Regímenes?"[15]. La recepción de la Ilustración europea por parte de estas sociedades se lleva a cabo, como no podría ser de otro modo, mediante una apropiación selectiva. A su vez, esta apropiación selectiva se rige por criterios de funcionalidad con respecto a procesos crítico-reflexivos endógenos:

[13] Cfr. Abu-Lughod, Leila, *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo,* Madrid, Cátedra, Colección Feminismos, 2002.

[14] Chatterjee, Partha, *Nationalist thought and the colonial world: A derivative discourse?,* Londres, Zed Books, 1986.

[15] Kandiyotti, en Abu-Lughod, *op. cit.,* p. 398.

"*Quicquid recipitur ad modum recipientis recipitur*", rezaba el sabio adagio escolástico. Y ello no deja de generar, por su parte, efectos de *feedback* sobre la Ilustración paradigmática, la cual debería corregir, por razones cada vez más pertinentes y acuciantes, una autocomprensión solipsista a la que ha tendido recurrentemente, hasta en el modo mismo de plantear su propia autocrítica.

II.3.5 Un proyecto de buena fe

Jean Paul Sartre definía "la buena fe" como la "coordinación válida" entre libertad y facticidad en que la existencia humana consiste. Vamos a tratar de aplicar aquí esta concepción a las diversas maneras que las culturas tienen de plantearse su relación entre sus raíces y sus horizontes, entre sus retrospecciones y sus proyectos y prospecciones de futuro. Para nuestro filósofo, se incurre en "la mala fe" cuando se toma la libertad por facticidad, es decir, por dato inamovible que nos determina sin margen de maniobra alguno. Pero también es de mala fe la actitud según la cual pretendemos manipular nuestra situación fáctica, la cruz cuya cara es la libertad, como si en nombre de nuestras opciones libres pudiéramos renegar de ella e ignorarla. Pues bien: entre los distintos proyectos que conocemos —nuestro conocimiento es, sin duda, muy limitado e incipiente— de construir una modernidad alternativa, nos ha interesado de forma muy especial la propuesta del filósofo magrebí Mohammed Abed Al-Yabri, autor de una obra que lleva el prometedor y sugerente título de *Crítica de la razón árabe. Nueva visión sobre el legado filosófico andalusí*[16].

Sin duda, la historia es siempre investigación retrospectiva de nuestra propia problemática y toda reconstrucción del pasado no es sino una "invención de la tradición". Del mismo modo que los pueblos y las culturas colonizados llevan a cabo una apropiación selectiva *ad extra* de las culturas de sus colonizadores en función de sus propias tensiones y desajustes internos —no existen culturas monolíticas—, necesitan, de forma complementaria, realizar una apropiación selectiva *ad intra* que dote de coherencia, arraigo y convalidación a sus opciones y asunciones con respecto a lo que desde fuera se les ofrece y/o se les impone. Pues bien, el autor de la *Crítica de la razón árabe* teoriza de un modo perfectamente consciente esta necesidad. De ahí deriva, en primer lugar, su crítica al fundamentalismo, que hace un uso indebido y sistemático de la analogía para interpretar el futuro —término *in absentia*— en función del pasado — término *in praesentia*— "tal como debió ser". La facticidad así mistificada se asume de este modo como la única opción posible de una libertad que reniega de su presente y de su futuro[17].

[16] Cfr. AI-Yabri, Mohammed, *Crítica de la razón árabe Nueva visión sobre el legado filosófico andalusí,* trad. de Ahmed Mahfoud, Barcelona, Icaria, 2001.

[17] El uso sistemático y abusivo –a falta de los pertinentes controles críticos- de la analogía es considerado por Al-Yabri como el *modus operandi* fundamental de la razón árabe. Nuestro autor somete este abuso del razonamiento analógico a una implacable crítica. "… La práctica de la analogía por los gramáticos, los juristas o los teólogos... se ancló en la estructura de la razón árabe como modo de pensar y como manera de actuar... Desde (la época de la Decadencia)... cada objeto desconocido se hizo un elemento *in absentia* para el cual se debía buscar un elemento *in praesentia* (conocido) susceptible de servir de referencia para una operación analógica. Y como la suprema incógnita es seguramente el futuro, y el pasado es el único referente conocido […], la actividad mental con la cual se esperaba solucionar los problemas del presente y del futuro se limitó casi exclusivamente a buscar en el pasado lo que puede servir de referencia para establecer una relación analógica con el presente. Así, "la

Pero el fundamentalismo —simplificamos aquí: hay fundamentalismos— no es la única modalidad posible de lo que Sartre llamaba "la mala fe": hacer de la libertad facticidad. Existe otra modalidad —son cara y cruz de la misma moneda— consistente en asumir la propia libertad como si —contrafácticamente— no fuera una libertad en situación, una libertad incardinada que no puede, sin pervertir el plexo ontológico éticamente válido entre libertad y facticidad, pretender, como un viajero sin bagajes, prescindir de la segunda. En el capítulo anterior hemos tenido ocasión de exponer reacciones complejas, como la de Taha Husany, que se explican muy bien en función del juego del plexo libertad-situación. Para nuestro filósofo magrebí, esa sería justamente la actitud de lo que él llama "el liberalismo árabe", al que dirige una dura crítica. Los intelectuales de esta orientación "saltan por encima de sus Rodas", como podríamos decirlo hegelianamente y, desmarcándose de su propio legado cultural, toman como su punto de referencia *el sistema de pensamiento europeo establecido en los siglos XVII y XVIII, y gracias al cual la clase burguesa europea ascendente combatió las ideas y los regímenes feudales*. El problema del pensamiento árabe contemporáneo se plantea entonces en estos términos: *¿cómo puede este pensamiento asimilar la experiencia del liberalismo antes o sin que el mundo árabe pase por la etapa del liberalismo?*[18]. De acuerdo con Al-Yabri,

Es totalmente erróneo plantear el problema de este modo. Porque esperar que los árabes asimilen el liberalismo europeo es esperar de ellos que incorporen a su conciencia una historia ajena, un patrimonio cultural que les es extraño en cuanto a los temas y las problemáticas que plantea... Un pueblo sólo puede recuperar en su conciencia su propio patrimonio cultural o lo que de él depende. En cuanto al patrimonio humano en general, en lo que tiene de universal, un pueblo lo vive necesariamente desde dentro de su propia tradición y nunca desde fuera[19].

---

analogía de lo conocido a lo desconocido... se convirtió en una práctica que consistía en relacionar por analogía lo "nuevo" con lo "antiguo". Conocer lo nuevo consistirá entonces en "descubrir" un referente antiguo en el cual se apoyará analógicamente (lo) nuevo" *(op. cit.,* p. 57).

No podemos dejar aquí de recordar la importancia que la crítica a la analogía tuvo en el pensamiento ilustrado europeo. El caso paradigmático lo podemos encontrar en Spinoza, quien, en una línea que se remonta a Duns Scoto en el siglo XIV, fue un adalid, como lo ha señalado Gilles Deleuze (cfr. Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión,* traducción castellana de Horst Vogel, Barcelona, Muchnik editores, 1974, del original francés *Spinoza et le probleme de l´expression,* Paris, Les Éditions de Minuit, 1968), de la concepción univocista de la sustancia y de la causa, tomando como referente polémico los coqueteos del cartesianismo con los usos analógicos de estos conceptos. Para Spinoza, Dios es *causa sui* de la misma manera en que es causa de todas las cosas. Pensar de otro modo se presta a la chapuza conceptual y al antropomorfismo. Pues bien: en este mismo sentido afirmaba Averroes: "si examinamos como debe ser las tesis de los teólogos, nos daremos cuenta de que conciben a Dios como un ser humano eterno. En efecto, asimilaban el Mundo a las cosas fabricadas por el hombre... Cuando los criticamos diciéndoles que (concebido así) nuestro Dios debería ser un cuerpo, responden que El es eterno, mientras que todo cuerpo es creado. Han de suponer, pues, la existencia de un hombre sin cuerpo, Agente de todo lo que existe, y esto no es más que una metáfora y una expresión poética" (Cit. por Al Yabri en *op. cit.,* p. 128).

[18] Los referentes polémicos a los que nuestro autor alude aquí son intelectuales como Abdallah Laroui, Zaki Nayib Mahmud, Mayid Fajri, entre otros.

[19] *Ibidem*, p. 159. El caso de Taha Husany sería u caso que vendría a Ilustrar con particular idoneidad esta última afirmación de Al- Yabri.

La peculiar manera en que nuestro autor conjuga las demandas ilustradas de corte universalista con las legítimas aspiraciones románticas de los pueblos de afirmar su identidad es paradigmática. Y sus implicaciones políticas no se nos pueden ocultar precisamente ahora, cuando se impone "la democracia" a golpe de misiles inteligentes y bombas de racimo, por una parte, mientras reactivamente, por la otra, se busca el atrincheramiento en una identidad que ya no puede ser sino fraudulenta: "Quien teme perder su identidad, afirma Raimundo Paniker, ya la ha perdido". Espero que los anteriores capítulos hayan logrado poner de manifiesto que no es posible la existencia de identidades "inocentes", resistentes a toda interpelación e inmunes a cualesquiera mediaciones reflexivas. Parafraseando a Kant, podríamos decir aquí que identidad sin subjetividad es ciega, así como una presunta subjetividad sin identidad es vacía. El autor de la *Crítica de la razón árabe* lo expresa con la mayor pregnancia

La ruptura que reivindicamos aquí no es una ruptura con la tradición, sino con un cierto tipo de relación con la tradición. De "seres tradicionales" que somos, esta ruptura debe hacer de nosotros seres capaces de comprender su tradición, es decir, personalidades cuya tradición forma uno de sus elementos constitutivos, gracias al cual la persona encontrará su inscripción en el seno de una personalidad más amplia...[20].

Hay que replantear, pues, en la lectura e interpretación de la tradición coránica, la relación entre el sujeto y el objeto, desmontando de este modo una relación especular que no produce sino efectos de bloqueo epistemológico. Al-Yabri formula así su propia versión del ¡*sapere aude*! cuando afirma que el "pensamiento... al no poder asumir su independencia, convierte a ciertos objetos —sobre los que trabaja— en criterios para evaluar los restantes objetos". El sujeto que abdica de este modo *se refugia en un antepasado lejano, en un "ancestro fundador" gracias al cual podrá recuperar la estima del yo. El pensamiento árabe moderno y contemporáneo está en esta línea. Por eso es, en su mayor parte, de tendencia fundamentalista. Sus diferentes corrientes y tendencias no se distinguen de hecho más que por el tipo de "ancestro-fundador" tras el que esconderse*[21].

Heidegger, en "La época de la imagen del mundo"[22], establece una profunda relación entre el hecho de que la religiosidad se interiorice "como vivencia" del sujeto, como irrupción de la fe en el ámbito de la interioridad como acto productivo y eductor de subjetividad y la posibilidad de que "la investigación histórica y psicológica del mito" se abra como proceso. *Mutatis mutandis* —habría que recordar aquí la afirmación de Claude Lévi-Strauss de que "es la generalización lo que funda la comparación y no a la inversa"—, el autor de *El legado filosófico árabe*[23] apela a la concepción del escritor andalusí Ibn Hazm, autor del célebre *El collar de la paloma,* acerca de la hermenéutica coránica. "No está permitido a ningún hombre, afirma Ibn Hazm, imitar a cualquier otro, vivo o muerto, porque cada uno está obligado a realizar, en la medida de sus posibilidades, un esfuerzo interpretativo ("*i?tihad*")". Se ponen de este modo las bases para una democratización de las prácticas de hermenéutica del texto sagrado.

[20] *Ibidem*, p. 61.

[21] *Ibidem*, p. 54.

[22] Cfr. Martin Heidegger, *Sendas perdidas,* traducción castellana de José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, Colección Biblioteca Filosófica, 1960.

[23] Mohammed Abed Al-Yabri, *El legado filosófico árabe*, traducción, notas e índice de Manuel C. Feria García, Madrid, Trotta, 2001.

El proyecto ilustrado de Al-Yabri es un proyecto de buena fe en el sentido sartreano al que nos hemos referido. Sólo proyectos así alejan de la violencia, en la medida misma en que, para el Sartre de los póstumos *Cahiers pour une morale,* la violencia es una figura paradigmática de la mala fe[24]. Pues la violencia reniega de toda mediación de la libertad por la facticidad y a la inversa. La libertad, así, se afecta ella misma de facticidad y se impone como "inocencia de la fuerza". Los llamados "efectos colaterales" ilustran esta actitud de la mala fe. Pero, a la vez, quiere ser legitimada a título de libertad. Pone el mundo —la facticidad— como inesencial a los efectos de un proyecto que se asume a sí mismo como incondicionado, sustraído a toda interpretación y ponderación posible, haciendo saltar así la propia situación[25]. La violencia rechaza siempre el conocimiento y el análisis de la situación: es, por definición, antihermenéutica. Pone un mundo maniqueo monolítico en el que el Bien y el Mal están dados desde siempre como esencias: no son proyectos humanos ni tienen que ver con ellos. Tenemos así diseñado *a priori* "el eje del mal". Y el Bien sólo puede consistir en quitar esa capa de mal que se superpone a lo que sería una facticidad deseable que ya está dada, que no es por tanto la otra cara de la libertad. Recordemos los análisis del Hegel sobre el terrorismo en la *Fenomenología del Espíritu*[26]: la libertad se toma a sí misma por objeto aniquilando el orden del mundo si hace falta. De este modo, se convierte en su contrario: el mero *pondus* del *factum* que todo lo arrasa, incluída ella misma —pensemos en los atentados suicidas— en el caso de los más impotentes. La libertad se trastoca en facticidad, ciertamente, pero, por su parte, la facticidad se trasviste de libertad: son la cara y la cruz de una misma perversión. En última instancia, para el terrorismo así como para la violencia —y la guerra es el supremo analogante de la violencia— hay sólo una Palabra y un orden verdadero del mundo que se han de imponer a toda costa, con esa pretensión de legitimidad absoluta que ahorra todo tipo de mediaciones interpretativas: la Verdad del mundo es sólo una y viene de un más allá de lo humano.

Pues bien, frente a la violencia como el horror que nos rodea y la mala fe que por ambos bandos se nos impone, proyectos como el de Al-Yabri, proyectos teóricos que no pueden sino estar imbricados en un compromiso político y militante con la "civilización del conflicto de civilizaciones", como me gusta llamar a la construcción de alternativas a la siniestra profecía que se cumple a sí misma de Samuel Huntington[27], deben ser estudiados, apoyados, instituidos en paradigma de lo que puede ser una "interpelación intercultural" entre las civilizaciones que induzca más y más efectos de reflexividad y, en la misma medida, más Ilustración. Una Ilustración multicultural.

II.3.6 De la "universalidad sustitutoria" a una "universalidad interactiva"

Asumimos de nuevo esta distinción conceptual tan pregnante de la filósofa feminista estadounidense Seyla Benhabib. Ella la acuñó

[24] Cfr. Celia Amorós, *Diáspora y Apocalipsis. Estudios sobre el nominalismo en Jean Paul Sartre,* Madrid, Síntesis, 2001, capítulo III, 3.

[25] *Fiat iustitia et pereat mundus*, sería el lema de esta actitud.

[26] Cfr. G. Hegel, W. F., *Fenomenología del espíritu*, traducción castellana de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, B. B. VI Biii.

[27] Huntington, Samuel, *El choque de civilizaciones,* trad. de José Pedro Tosaus Abadía, Barcelona, Paidós, 1997.

para referirse a universales fraudulentos que ocultaban "particularidades no examinadas"[28]. Hemos tenido ya ocasión de exponer que la crítica al etnocentrismo desde este punto de vista vienen a ser isomórficas. Si tras el sujeto de la Ilustración europea se encuentra el "perfil" del varón blanco propietario —luego se instituyó una dinámica que desplegó sus virtualidades y amplió sus ámbitos de inclusión, desde el "sufragio universal masculino" a las conquistas de la lucha sufragista—, tras la pretensión occidental del monopolio de la universalidad se esconde, también, una cultura idiosincrática (aunque en modo alguno se reduzca a ella como lo pretenderían las tesis multiculturalistas.) Es así como lo ve el autor de la *Crítica de la razón árabe:*

Aunque la modernidad europea se presente actualmente como modernidad a escala "universal", su simple pertenencia a la historia cultural específica de Europa, aun en los casos de contestación interna, la incapacita para establecer una comunicación crítica y renovadora con la cultura árabe, cuya historia es diferente. Ajena a la cultura árabe y a su historia, la modernidad europea se ve así impedida para entablar un auténtico diálogo con la cultura árabe capaz de suscitar en su seno movimiento alguno de transformación, por lo que se comporta más bien ante dicha cultura como un ente desafiante que la empuja a ensimismarse y a replegarse sobre sí misma[29].

Nuestro autor rechaza así una "universalidad sustitutoria": sería a la vez falsa e ineficaz. Por el contrario, su "invento de la tradición" está en función, de forma totalmente lúcida y consciente, de su proyecto de incorporarse al progreso logrado por "la modernidad planetaria". Como conocedor de Habermas[30], sabe que "la modernidad debe buscar la validación de sus presupuestos en el interior de su propio discurso, a saber, el discurso de la contemporaneidad y no el discurso de la tradicionalidad". Pero para ello, como lo diría Agnes Heller, ha de reconstruir, no cualquier pasado, sino "el pasado de su propio presente", un presente que le interpela y cuya interpelación ni quiere ni puede eludir, así como el futuro que quiere y puede elegir. Por esta razón, para Al-Yabri, "el camino hacia una modernidad propiamente árabe debe partir necesariamente del *espíritu crítico*[31], producido por nuestra propia cultura árabe".

Como el "ser" de Aristóteles, "modernidad", para el autor de *El legado filosófico árabe,* se dice de muchas maneras. No, por supuesto, como lo declinaría una delicuescente analogía de la que Al-Yabri es un duro crítico, pero sí teniendo en cuenta que "de hecho, no existe *una* modernidad, universal y a escala planetaria, sino múltiples modernidades, diferentes de una época a otra y de un lugar a otro." Para que no se solapen modernidad, universalismo e imperialismo, una concepción nominalista moderada de la modernidad, mejor dicho, de las modernidades, como la que el filósofo magrebí nos propone, no la deberíamos dejar caer en saco roto.

Pero, ¿qué tienen en común estas modernidades para que podamos referirnos a ellas teniendo en cuenta algunos supuestos comunes? Creo que no interpretamos mal a nuestro crítico de la razón árabe si afirmamos que toda modernidad se caracteriza

[28] Cfr. Benhabib, Sheila y Cornell, Drucilla (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica,* traducción de Ana Sánchez, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1990.

[29] Mohammed Abed Al-Yabri, *op. cit.,* p. 38.

[30] Cfr. Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad,* Madrid, Taurus, 1989.

[31] La cursiva es mía.

por el "espíritu crítico", la apreciación del propio pasado bajo mediaciones selectivo-reflexivas en función de un proyecto de configuración histórica del propio presente, así como por lo que Max Weber consideraría, por diferentes que puedan ser las modalidades históricas en que el fenómeno toma cuerpo, un cierto "desencantamiento del mundo", implicado por la separación de la esfera religiosa como referente totalitario de sentido de otras esferas distintas en las que entran en juego sus propias racionalidades inmanentes. Entendemos que son precisamente estos criterios los que han presidido la selección-reconstrucción llevada a cabo por Al-Yabri de lo que podríamos llamar el conspecto ilustrado andalusí, en el que destaca la potente personalidad de Averroes en el contexto de aportaciones tan significativas como las de Ibn Hazm, Ibn Jaldún, entre muchos otros.

II.3.7. "Trinchar el ave (rroes) por sus coyunturas naturales"

El diálogo intercultural, si ha de ser eficaz y legítimo, tiene, como esperamos haberlo puesto de manifiesto en el capítulo anterior, sus condiciones propias: requiere situaciones simétricas en cuanto a la disponibilidad para interpelar así como para ser interpelado. Y sólo es posible si se dan actitudes críticas y reflexivas por ambas partes: desde un multiculturalismo no crítico sólo cabe el atrincheramiento de cada cultura en sus parámetros presuntamente inconmensurables de forma radical con los de las demás culturas. Si ha de ser posible, pues, civilizar "el conflicto de las civilizaciones", los puentes habrán de ser tendidos de Ilustración a Ilustración, o de "vetas de Ilustración" a "vetas de Ilustración" si se prefiere, pues no existe ninguna cultura, ni siquiera la occidental (!), que esté penetrada por un espíritu ilustrado por todas sus partes. Si no queremos, pues, caer en la reificación de las culturas y las identidades, es decir, si apostamos por una "cultura de razones" (Kambartel) más allá de una mera cultura de la tolerancia, es decir, por una cultura ilustrada feminista y pacifista, por una política cultural democrática, deberemos seguir el consejo que Platón daba a los filósofos en el *Fedro* de "trinchar el ave por sus coyunturas naturales". Como lo hace el buen cocinero, y no como el chapucero que procede a cortar y pinchar su guiso al buen tuntún topando con huesecillos inmanejables por todas partes. Pues bien: las "coyunturas naturales" están, en las culturas con las que queremos establecer diálogo, en las inflexiones críticas que, al menos casi todas, generan en determinados momentos de su historia, en sus repliegues reflexivos, en sus polémicas, endógenas e inducidas a la vez por la contrastación permanente de las culturas en un mundo globalizado: ¿qué sentido tendría distinguir aquí en rigor lo "genuinamente" intracultural y lo inducido, lo exógeno? Al- Yabri pone todo su énfasis en la intraculturalidad, lo que es sumamente explicable y legítimo en su contexto, pero es a la vez perfectamente consciente de que su propuesta de una lectura alternativa y crítica de la tradición cobra todo su sentido precisamente porque estamos en un mundo en que ni el Islam —¡ni nadie!— está sólo. Se aplica, pues, a "trinchar el ave por sus coyunturas naturales" y lo que encuentra —porque es lo que busca— es el averroísmo. ¿Por qué? Porque interpreta el espíritu del averroísmo en términos de "intercontemporaneidad" con nuestro momento presente. Pues el planteamiento de la relación entre los dominios de la religión y la filosofía —lo que nosotros llamamos el problema del laicismo— conserva en nuestra actualidad histórica toda su pertinencia.

Averroes llamaba a comprender la religión en el interior de su propio discurso y a comprender la filosofía en el interior de su propio

dispositivo conceptual, a través de sus principios e intenciones. Sólo de esa manera podemos, según Averroes, renovar a la vez la religión y la filosofía. Inspirémonos también en este método para concebir una relación adecuada con nuestro patrimonio tradicional y con el pensamiento contemporáneo mundial, el cual representa para nosotros lo que representaba para Averroes la filosofía griega. Basemos nuestra relación con el legado cultural en una comprensión que nos permita asimilarlo en su propio contexto, y asumamos nuestra relación con el pensamiento contemporáneo mundial de la misma manera. Ello nos permitirá acceder a una comprensión científica objetiva del uno y del otro, y nos ayudará a utilizarlos conjuntamente en una misma perspectiva: dar fundamento a nuestra autenticidad en la modernidad y dar fundamento a nuestra modernidad en la autenticidad[32].

Las raíces, como muy bien lo entiende nuestro filósofo, están para dar arraigo a algo distinto que pueda y deba crecer a partir de ellas: si se toman a sí mismas por objeto, se ahogan y se pudren como una planta demasiado regada. A su vez, a las plantas así implantadas, hay que darles el acomodo que se merecen en el frágil jardín de las Ilustraciones, o, si se prefiere, de esa Ilustración multicultural instituida en el único patrimonio de la humanidad que puede salvarnos de la barbarie. Instituyamos, pues, a Averroes —y, naturalmente, su contexto: no hubiera sido posible en un páramo— en un clásico de la modernidad en el sentido en el que Habermas ha entendido el clasicismo:

Mientras lo que está meramente de moda remite al pasado y pasa pronto de moda, la Modernidad conserva una relación secreta con lo clásico. Desde siempre se reputa clásico aquello que sobrevive al paso del tiempo. El producto absolutamente moderno obtiene esta fuerza no solamente de la autoridad de una época pasada sino de la autenticidad de una actualidad pasada. Esta transformación de la actualidad de hoy en la de ayer es destructiva y productiva al mismo tiempo; es, como lo observa Jauss, la propia Modernidad, que crea para sí misma su clasicismo[33].

Ernst Bloch, en su obra *Avicena y la izquierda aristotélica*[34] establece entre Avicena y Averroes una cierta continuidad. Al-Yabri, por su parte, crítico de la lectura marxista del legado cultural islámico, en la medida en que entiende que proyecta *a priori* sobre él la expresión de las tensiones de la lucha de clases o la eterna pugna entre materialismo e idealismo, establece entre ambos filósofos una total "ruptura epistemológica".

---

[32] Al-Yabri, Mohammed Abed, *op. cit.,* p. 157. "Con Averroes se establece... una concepción radicalmente nueva de la relación entre religión y filosofía: concebir la racionalidad en el seno de cada uno de estos dominios, sin confundirlos. La racionalidad en filosofía consiste en la observación del orden y la armonía del mundo y, por ende, en el principio de causalidad, mientras que la racionalidad en religión se basa en la toma en consideración de la "intención del Legislador", cuya finalidad última es la de incitar a la virtud. La noción de "intención del Legislador" en el ámbito de las ciencias tradicionales corresponde a la de las "causas naturales" en las ciencias racionales. Tales son los principios sobre los que descansa el "demostracionalismo" de Averroes". ¿Tan lejos estamos del cielo estrellado sobre nosotros y la ley moral en nuestro corazón? Nuestro querido filósofo valenciano Fernando Montero, significativamente, analizó con pertinencia el *estrato* de "averroísmo en la ética kantiana"...

[33] Jürgen Habermas, *Ensayos políticos,* traducción de R. García Cotarelo, Barcelona, Península, 1988, p. 267. Subrayado mío.

[34] Cfr. Ernst Bloch, *Avicena y la izquierda aristotélica*, Madrid, Ciencia Nueva, 1966.

[35] Incluido en su libro *Nahnu wa at-tur?t*. Nota del traductor.

En su trabajo "Avicena y su filosofía oriental"[35], como tendremos ocasión de verlo con más detalle en próximos capítulos, nuestro autor identifica la filosofía emanatista de Avicena como el momento de "dimisión de la razón" y de implantación de un "pensamiento oscurantista" en el ámbito del pensamiento árabe-islámico. Asume la obra aviceniana "como un proyecto de filosofía nacional (persa)[36].

Si, cambiando abruptamente de escenario, nos trasladamos al Magreb y al- Ándalus, zonas independizadas desde su origen del imperio abasí, nos encontramos, de acuerdo con la reconstrucción de Al-Yabri, con unos peculiares condicionantes: la ausencia de una herencia preislámica y una situación de competitividad cultural permanente con el califato abasí. Los doctores de la Ley andalusíes proscribieron así la filosofía "en su forma emanacionista y en su forma iluminista sufí." En suma, la ideología de los adversarios "con sus implicaciones hermetistas". Esta represión, siempre de acuerdo con Al-Yabri, propició que la escuela de Córdoba, capital del califato, se orientara al estudio de las "ciencias antiguas", toleradas por los doctores de la Ley que las consideraban ideológicamente inocuas: las matemáticas, la astronomía y, más tarde, la lógica, con lo cual se instituyó el silogismo aristotélico y el método del razonamiento demostrativo como antídoto contra los desmadres del pensamiento analógico. "La necesidad política e ideológica demandaba... la elaboración de un proyecto cultural andalusí capaz de representar una alternativa histórica frente a los proyectos abasíes y fatimíes." El califato omeya hubo de diseñar de este modo su legitimidad política sobre el modelo epistemológico que le proporcionaba un discurso filosófico previamente disciplinado por el cultivo de las ciencias. En realidad, algo parecido —pongamos límites a la analogía— ha ocurrido en todas las Ilustraciones: la *polis* griega tomó como su referente la geometría con su pregnante capacidad de sugerencia de la idea de igualdad (recordemos la "esfera bien redonda" de Parménides, cuyos radios son todos equidistantes del centro)[37]; la legitimación contractualista moderna del poder tomó el atomismo y el paradigma mecanicista como sus metáforas preferidas para configurar su concepción del pacto social originario[38]...

II.3.8. Hacia una nueva meta-reflexión sobre las Ilustraciones

La obra de Ibn Jaldún (1332-1406), *La Muquaddima*, donde expone su teoría sobre los principios de la civilización humana, se inscribe en la estela averroísta. En ella, el tema del origen del poder, como lo diría Hegel en sus *Lecciones de Historia de la Filosofía* en relación con la problemática de la secularización, pide, como asunto del mundo que es, "ser pensado mundanamente".

[36] "Por su filosofía oriental, Avicena ha consagrado una corriente de pensamiento espiritualista y gnóstico cuyo impacto fue determinante en el movimiento de regresión por el cual el pensamiento árabo-islámico retrocedió de un racionalismo abierto emprendido por los mu´tazilíes y Al-Kindi, y llevado a cabo por Al F_r_b_, a un irracionalismo oscurantista deletéreo, que muchos pensadores como al Gazz_l_ (entre otros) no hicieron más que difundir y populizar en diferentes medios" (op. cit., p. 96). Nos referiremos más adelante a los argumentos en que al-Yabri basa una crítica tan contundente. "Los que han vivido o todavía viven el momento avicenista después del acontecimiento averroísta, se condenan a vivir intelectualmente al margen de la historia", afirma nuestro autor.

[37] Cfr. Vernant ,J. Pierre, Mito y pensamiento en la Grecia Antigua, traducción castellana de Diego López Bonillo, Barcelona, Ariel, 1983, cap. III.

[38] Hobbes sería en este sentido un caso paradigmático.

He escrito un libro sobre la Historia, nos dice su autor, en el que descorrí el velo que ocultaba las condiciones de la emergencia de las generaciones. Lo he dividido en capítulos, que tratan sobre los relatos históricos y el sentido de los acontecimientos. He dilucidado en él las causas inherentes a la génesis de la civilización y de las dinastías [...] Es, en suma, un tratado sobre las condiciones de la civilización y de la urbanización [...] así como sobre las características propias de la sociedad humana, que permite al lector disfrutar del conocimiento de las causas de la formación y el desarrollo de los hechos de civilización, y comprender cómo los fundadores de las dinastías han constituido su poder[39].

Sobre estas bases, nuestro teórico de la historia busca elementos que —weberianamente— podríamos llamar de "legitimación racional" *versus* la legitimación meramente tradicional del poder: entenderá así que, si el Legislador ha impuesto el "nacimiento en la tribu *quray?i* como condición para acceder al califato, ello se debe a que "la solidaridad tribal", el único elemento capaz de asegurar el dominio de un pueblo sobre los demás se daba, en la época del Profeta, precisamente en esa tribu.

El autor de la *Crítica de la razón árabe* no sólo detecta de este modo una "veta de Ilustración" en la tradición islámica, sino que nos proporciona una elaborada metodología, a cuya exposición detallada no vamos a dedicarnos aquí, para explotarla como una cantera enormemente rica en virtualidades y sugerencias. Contribuye de este modo a una reflexión de segundo grado sobre la Ilustración misma, sobre su sentido interactivamente universalista más allá del solipsismo occidentalista en que ha caído muchas veces ese género de pensamiento crítico al que podríamos llamar "meta-ilustración". La operación crítico-reflexiva de nuestro autor es en este sentido compleja: por una parte, procede a una apropiación selectiva *ad extra* de todo cuanto tiene de material y normativamente deseable "la modernidad planetaria". Con todo, el concepto de "modernidad planetaria" no es en nuestro filósofo lo suficientemente claro y unívoco. A veces su referente parece ser el conjunto de "múltiples modernidades" surgidas en *tempus* y contextos históricos diferentes; otras, como lo interpreta Fernando Quesada, se relacionaría con el conjunto de los consensos internacionales y su plasmación en Tratados, Cartas, e Instituciones como los Derechos Humanos, la ONU, la UNESCO. Entre otras tiene in mente el horizonte del proceso de globalización, oscilando entre el que se da de hecho —con respecto al cual es muy crítico— y el que debería ser: el que tomó en su día como modelo a Japón y se frustró, o bien el proyecto de una unidad de todos los pueblos, europeos, árabes e islámicos en una posible integración mediterránea... con virtualidades quizá más inclusivas... O, incluso, a ese "pensamiento contemporáneo mundial" que equivales para nosotros a lo que en su día representó la filosofía griega para Averroes, asumiendo a la vez una implacable crítica de su concreción-desviación como razón instrumental, a la que hay que oponerse en nombre de los principios de la modernidad misma[40]. Este momento crítico-reflexivo inducido, que tiene inevitablemente un vector exógeno —la interpelación intercultural—, educe a su vez un mecanismo reflexivo endógeno que orienta hacia una apropiación selectiva, ahora *ad intra,*

[39] Cit. por Al-Yabri, Mohammed Abed en op. cit., p. 146. Subrayados míos.

[40] En este contexto he utilizado muchas veces "modernidad" e "Ilustración" como sinónimos, ya que no sería posible entrar en la complejidad del debate y las precisiones que el tema requeriría.

en el interior de la propia tradición. Se procede así en orden a lograr que las modernidades canonizadas instituyan las tradiciones así sometidas a criba —pues en ellas se ha decantado a su vez un proceso de criba— en interlocutoras para constituir entre todos ese "universalismo interactivo" que Occidente ha pretendido hacer a su sola medida. De este modo, los efectos de crítica y reflexividad se suscitan no sólo por razones endógenas, sino exógenas: ambas interaccionan y se articulan entre sí. Así, si el multiculturalismo iguala por abajo —poniendo el rasero de una tolerancia que es en el mejor de los casos un respeto meramente pasivo—, la Ilustración multicultural iguala por arriba. Compara las culturas y las hace interactuar problematizándolas, promoviendo su crítica y autocrítica y potenciando el debate y la reflexividad que "civiliza" el "conflicto de civilizaciones". Sitúa así las culturas en un horizonte —problemático y asintótico, pero al menos abierto— de paz. Pues, como hemos tenido ocasión de exponerlo, las actitudes hermenéuticas y las violentas son incompatibles.

Obras como la del autor de la *Crítica de la razón árabe*, entre muchas otras como la de Sophie Bessis, la de Fatema Mernissi, Nawal al Sadawi, etc, señalan e implican otra dirección en la reflexión sobre nuestra Ilustración, no ya la de su genealogía como razón instrumental ni la de su agotamiento en clave postmoderna, sino la de los efectos que tuvo —así como recibió: la deuda de la Ilustración europea con el averroísmo todavía no ha sido suficientemente enfatizada— en los procesos crítico-reflexivos de otras culturas. De forma muy especial en el mundo musulmán, que nos implica tan de cerca, este tipo de procesos tuvieron una importante significación en sus propios ajustes internos con sus elementos más feudales y retrógrados. Aportaciones de este orden proporcionan así una nueva savia para la reflexión meta-ilustrada... La Ilustración europea, como hemos tenido ya ocasión de verlo, fue producto en una medida relevante de la contrastación intercultural —recordemos desde las *Cartas persas* de Montesquieu al "buen salvaje" de Poullain de la Barre y Rousseau, promovidos a instancias normativas para valorar la legitimidad de las propias instituciones europeas. Quizá podamos, pues, esperar todavía, aunque sea agarrándonos a un clavo ardiendo, que la contrastación intercultural prevalezca sobre la violencia y produzca más y más Ilustración...

III. COLONIZACIÓN E HISTORIA DE LOS MOVIMIENTOS FEMINISTAS EN LOS PAÍSES MUSULMANES

III.1. Hacia una genealogía del pensamiento crítico feminista en Egipto

Asunción Oliva

III.1 Hacia una genealogía del pensamiento crítico feminista en Egipto

El objetivo de este trabajo ha sido el de investigar la trayectoria de los movimientos de mujeres en Egipto desde las últimas décadas del siglo XIX hasta mediados del siglo XX[1], con la finalidad de esbozar una genealogía del pensamiento crítico, es decir, feminista, en este movimiento. He intentado, pues, buscar los procesos crítico-reflexivos que se produjeron en las primeras mujeres (y en algunos hombres) que lucharon contra la desigualdad impuesta a su género dentro del contexto histórico y social en el que vivieron y con las limitaciones que éste les imponía.

Hay que señalar que Egipto, después de librarse del Imperio Otomano, pasó a estar bajo el protectorado británico produciéndose lo que se ha llamado el "encuentro colonial", en este caso con Gran Bretaña. Este encuentro se desarrolla dentro de la división entre "Oriente" y "Occidente" y, especialmente, entre las representaciones de ambos. En mi artículo "La idea de Occidente y el discurso del orientalismo"[2] he examinado el modo en que se formó la idea de Occidente y cómo aparece, en el XIX, un discurso teórico "orientalista", estudiado sobre todo por Edward Said[3]. Me parece importante señalar que el discurso de Oriente como un Otro tuvo lugar después de que se hubiera formado la conciencia de Occidente. La cultura europea desde el siglo XVII al XX no puede entenderse prescindiendo del contexto colonialista e imperialista.

La noción de "orientalismo" está, pues, ligada al concepto de "Occidente". Sophie Bessis explica cómo la Europa moderna se consolida en el siglo XVI y se fundamenta en un mito: el de que el origen de Occidente es exclusivamente grecorromano y, por tanto, todo lo demás queda fuera de ese origen. "Europa decide reducir a sus fronteras el territorio del género humano, construyendo su identidad sobre el rechazo de todo lo que podría alterar la imagen que quiere tener de sí misma [...]. Se perpetró una dominación económica de extraordinaria amplitud sobre la que se fundó la fortuna moderna de Europa, convirtiéndola en pocos siglos en la región más rica del globo"[4].

Dos siglos después aparece la Ilustración, que Bessis define como la "expresión intelectual y política de una mutación que afectó a todos los ámbitos de la existencia colectiva de los europeos: desde las revoluciones técnicas que transformaron la esfera de la producción hasta los procesos económicos y políticos que crearon nuevas clases sociales, nuevas formas de organización del Estado y de legitimación". Fue entonces cuando se "inventa la noción de humanidad universal y se dota a esta abstracción jurídica de derechos inalienables"[5]. Sin embargo, la Ilustración presenta desde sus comienzos una ambivalencia que consiste en afirmar que todos los hombres son libres e iguales, pero en llevar a la práctica una negación de estos derechos para una gran parte de excluidos: las mujeres, los indígenas de América del Sur y del Norte, los esclavos, etc. Ésas fueron las "sombras" de la Ilustración. Esta ambivalencia hizo que algunos grupos comprendieran que la práctica era contradictoria con la teoría, por lo menos con la defensa de la igualdad, libertad y fraternidad; así surgieron los defensores de los indios, los abolicionistas, y, sobre todo, el

[1] Mi estudio está limitado a esos años porque forma parte de una investigación más amplia en la cual otras autoras han investigado sobre el feminismo egipcio en la actualidad.

[2] Publicado en la revista *Debats*, nº 94, julio 2006.

[3] Said, E., *Orientalismo,* Madrid, Debolsillo, 2001 y Said, E., *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama, 1996.

[4] Bessis, S., *El Occidente y los otros. Historia de una supremacía,* Madrid, Alianza, 2001, p. 34.

[5] Bessis, S., *El Occidente y los otros. Historia de una supremacía,* Madrid, Alianza, 2001, p. 36.

feminismo. Por ello mismo fue también uno de los escasos momentos de la historia occidental en el cual la ideología de la superioridad se tambalea, como dice Bessis. Los discursos son ambiguos. Algunos, sin poner en duda la supremacía del varón blanco, europeo, creían que Europa debía hacer el papel de guía que condujera a todos los hombres a la "felicidad", aunque fuera mediante la dominación y sin perder de vista el beneficio que eso reportaba a los europeos. Pero se impuso el colonialismo económico y la dinámica conquistadora y las sombras pasaron a primer plano. La antropología del XIX elaboró toda una teoría de la supremacía de la raza blanca que justificaba el colonialismo y lo que Bessis denomina la "barbarie colonial". Pues bien, todo este proceso, que va desde el comienzo de la modernidad en el siglo XVI hasta el XX, se ve acompañado por un discurso occidental sobre el "otro", sobre "Oriente", discurso que se conoce como "orientalista".

Traigo a colación estas ideas porque en la actualidad algunos autores utilizan un discurso que podríamos llamar *neo* o *post-orientalista* que, aunque parece ser el contrario de aquel creado por los estudios coloniales, no es más que su reflejo invertido. Este discurso aparece en la ideología del fundamentalismo islámico, aunque esté recogido también en las obras de algunos intelectuales, partidarios del relativismo y de la especificidad cultural, que hablan del "respeto" al Islam, como si éste fuera una entidad única. Sin embargo, lo que puede extrañar a quienes piensen que son solamente los pensadores más o menos radicales que ensalzan o respetan el "Islam" los que se someten a la influencia de este neo-orientalismo, es el hecho de que muchos rasgos de este mismo discurso aparecen entre algunos autores europeos o americanos que escriben sobre "Oriente" o "el Islam" y lo contraponen a "Occidente", con lo que construyen nuevamente dicotomías que sólo sirven para dividir y confundir. Este discurso está presente en autores y autoras que se sitúan en la estela del postestructuralismo, especialmente de Foucault, como Leila Abu-Lughod, Mervat Hatem, Leila Ahmed, y, en menor medida, Margot Badran. Otras, aunque influidas por estas tendencias, como Nadje Al-Ali y Haideh Moghissi, insisten en señalar los límites del análisis postmoderno y postcolonial que podría, llevado a sus últimas consecuencias, imposibilitar la lucha de las mujeres por su emancipación. No es extraño, pues, que algunas autoras que estudian hoy el movimiento de las mujeres en Egipto, partan de presupuestos que pueden encuadrarse dentro de categorías duales. Así en los trabajos de Beth Baron y de Leila Ahmed[6] se utilizan las nociones dicotómicas de "auténtico-occidentalizado" de una forma más sutil pero no muy distante de la que emplean los islamistas actuales. Hay que señalar que estas autoras subrayan la importancia de los escritos de las mujeres, tanto periodistas como biógrafas o poetas, anteriores a la aparición del que se considera el teórico del feminismo egipcio, Quasim Amin, cuya importancia quieren minimizar. Pero ello, que pretende reafirmar la idea de que el movimiento de liberación de las mujeres fue anterior a las obras de Amin, y por tanto autóctono, acaba por revertir en el juego del dualismo, ejemplificado en el libro de L. Ahmed en la oposición entre el pensamiento de Nassef y el de Sha´rawi en los comienzos del XX y la que existe entre Al Ghazali y Doria Shafiq más tarde. Por esa razón y, en el artículo que he citado, he creído necesario realizar la crítica al discurso

[6] Beth Baron, *The Women's Awakening in Egypt: Culture, Society, and the Press,* Yale University Press, 1997. Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, 1993.

de la "autenticidad" que está presente hoy, de una forma u otra, no sólo en estas autoras sino, sobre todo en las ideas de los Hermanos Musulmanes y de las asociaciones de mujeres islámicas aunque también aparezca menos explícitamente en las entrevistas hechas por Nadie Al-Ali a feministas egipcias a fines de los años 90[7].

Un elemento crucial en todo este entramado es la idea de modernidad y, con ella, la de Ilustración, ideas que son cuestionadas en el pensamiento de los autores a los que me he referido, ya que sostienen que estos dos conceptos están inextricablemente unidos a Occidente. Si bien, es cierto, como afirma S. Bessis, que la modernidad en Occidente no habría podido surgir sin la existencia de la esclavitud y el colonialismo imperialista, no deberíamos olvidar que tampoco lo habría hecho sin el ejercicio del espíritu crítico sobre los prejuicios y la creación de un método científico que hizo posible una nueva visión de la naturaleza. En lo que concierne a las mujeres, autoras tan importantes como Leila Abu-Lughod y Deniz Kandiyoti[8] se remiten a la crítica de Foucault a la creación del Estado moderno y las nuevas formas de control sobre el cuerpo y la mente de las mujeres, de forma que las mujeres egipcias habrían reemplazado el dominio de la familia patriarcal y de los harenes por el nuevo control que actuaba sobre las disciplinas de los cuerpos determinadas por el Estado a través de la imposición de la familia nuclear y del ideal de la mujer como ama de casa y madre educadora "científica" de sus hijos con el fin de engrandecer la nación. Proceso que habría sido paralelo prácticamente al que tuvo lugar al final del XIX y comienzos del XX entre las mujeres de Inglaterra, EE.UU. y otros países "occidentales" (no en todos: como señala N. Al-Ali en España ese proceso fue posterior). Aún cuando aceptemos las tesis de Foucault, eso no significa que el nuevo control no abriera también nuevas formas de emancipación a todas las mujeres. Pero, además, H. Moghissi nos advierte de los peligros del análisis postestructuralista llevado a sus últimas consecuencias y señala que el propio Foucault tuvo posturas ambiguas respecto a la modernidad y a la Ilustración. Además, como Moghissi se pregunta: "¿Es el rechazo *tout court* (de la modernidad) un proyecto teórico viable para la emancipación de la mujer en Oriente Medio?"[9] .

Ya sabemos que la Ilustración fue un movimiento ambivalente, con luces y sombras, que produjo debates encendidos y que dio origen a procesos de diferente signo, entre ellos el feminismo, que puso de relieve los puntos ciegos de la razón ilustrada desde la propia razón. En mi intento de buscar esa genealogía he llegado a la conclusión de que en muchas de las mujeres que lucharon contra la desigualdad impuesta a su género desde fines del siglo XIX, incluso en algunas de las que intentaron una relectura crítica del Corán, existen lo que Celia Amorós llama procesos crítico-reflexivos que pueden considerarse ilustrados[10]. Hay que considerar, pues, que estas mujeres generaron esos procesos reflexivos desde su propia experiencia de desigualdad, examinada críticamente, a la vez que influidas por los

[7] Al-Ali, Nadje, *Secularism, Gender and the State in the Middle East: The Egyptian Women's Movement*, Cambridge University Press, 2000. La crítica al concepto de autenticidad está desarrollada en el artículo ya citado publicado en *Debats*.

[8] Confrontar la obra de L. Abu-Lughod (ed.), *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*, Madrid, Cátedra, 2002.

[9] Moghissi, Haideh, *Feminism and Islamic Fundamentalism. The Limits of Postmodern Analysis*, Londres, Zed Books, 2002.

[10] Amorós, C., "Feminismo y multiculturalismo", en Amorós, C. y De Miguel, A., *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización,* vol. III, Madrid, Minerva Ediciones, pp. 215-264.

elementos ilustrados que están presentes más o menos explícitamente en los discursos reformistas y nacionalistas, aunque, también, por el contacto con el movimiento sufragista internacional en las tres primeras décadas del siglo XX.

III.1.1 De cómo las mujeres se hacen visibles en la segunda mitad del siglo XIX en Egipto

Como ya he señalado antes, parece existir entre las teóricas actuales que estudian el comienzo y desarrollo del movimiento de mujeres en Egipto, una polémica sobre si fueron las mujeres las primeras que emprendieron el camino de su liberación o fueron los hombres los "padres" del feminismo egipcio. Esta polémica está ligada a la que existe entre lo autóctono y lo occidental, y tiende a poner de relieve que Quasim Amin, más que comenzar, lo que hizo fue modular, según los intereses del nacionalismo, un movimiento que ya existía. Me parece inaceptable caer en tales dicotomías porque, como vamos a ver, es cierto que antes de Amin había mujeres que escribían y reclamaban sus derechos, pero no lo es menos que el movimiento de mujeres de las tres primeras décadas del siglo XX estuvo muy ligado a las ideas de Amin y al nacionalismo. El nacionalismo utilizó a las mujeres egipcias durante algunos años hasta que se produjo un distanciamiento con la creación de la Egyptian Feminist Union. Es muy probable que como sugiere N. Al-Ali el movimiento de mujeres naciera de una combinación de ideas, valores y tradiciones provenientes del "encuentro cultural" que no fue meramente de confrontación y exclusión sino creativo e incorporador[11]. Así, uno de los gobernantes puestos por los otomanos, Mohammed Ali (1805-1848) quiso que Egipto se incorporase a una modernidad tecnológica y cultural y envió a Francia a algunos intelectuales, entre los que destacó Rifa Al Tahtawi que no sólo dominó el francés sino también estudió filosofía, historia, etc. Gran parte de los deseos de Ali se comenzaron a hacer realidad, sobre todo en la industria textil y armamentística, pero los británicos pararon la modernización tecnológica, como explica K. Jayawardena[12], al temer por sus propios intereses. Ahora bien, a partir de entonces la educación europea se constituyó en modelo para la reforma del sistema de educación egipcio. Otro intelectual que vivió bajo el reinado del sucesor de Ali, fue Salama Musa (1887-1958), quien buscaba construir un Egipto totalmente secularizado. ¿Hubo, acaso, por su parte, una mera imitación de Occidente? Parece que más bien se produjo una convergencia entre estos hombres, desilusionados con el antiguo régimen (los otomanos) y el encuentro con las ideas ilustradas europeas, de las que recogieron selectivamente las que les convenían, lo mismo que hicieron después los nacionalistas no-seculares M. Abduh y Q. Amin. Ello dejaría huella en la sociedad egipcia y, por consiguiente, en el movimiento de mujeres. Por eso entre las fundadoras de la prensa femenina hubo un amplio abanico de puntos de vista no sólo étnicos y religiosos; también se hicieron eco de la cultura europea, especialmente de la francesa. Muchas mujeres de la generación de Huda Sha´rawi hablaban francés, especialmente las de clase alta o las que habían tenido una instrucción mayor, como sería el caso de Nabawiya Musa.

Empezaré en 1892, año en el que apareció la primera revista para mujeres y editada

[11] Al-Ali, Nadje, *Secularism, Gender and the State in the Middle East: The Egyptian Women's Movement*, Cambridge University Press, 2000, p. 59.

[12] Jayawardena, Kuwari, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Zed Books, 1992.

por una mujer[13]. *Al-fatah* (*La mujer joven*) fue fundada por Hind Nawfal, una mujer de procedencia siria y cristiana y de una familia de periodistas. Invocando los nombres de Juana de Arco, Hypatia y la poeta árabe Al-Khansa, declaraba en su primer editorial que los temas que se tocarían serían todos los que pudiera tener interés para las mujeres (ciencia, literatura, modales, moral, educación vestidos, modas, costura, cuidado de la casa y educación de los hijos). En 1898 se fundó otra: *Anis al-jalis* (*Compañera de las mujeres*). Pero además muchas mujeres publicaron en revistas editadas por hombres: Zaynab Fawwaz en *Al-Nil* y Miriam Makarius y Salma Qusarli en *Al-lata´if,* y todas con un denominador común: reclamar la educación para las mujeres.

El caso de Zaynab Fawwaz fue importante, porque reivindicaba la educación para las mujeres, evocando a las mujeres árabes que se habían educado a sí mismas y habían educado a otras. En 1894 publicó un completo diccionario biográfico de mujeres, titulado *Scattered Pearls of the Generations of Mistresses of Seclusion.* No fue la primera: Mariam al-Nahas había publicado en 1879 un *Diccionario de ejemplos de mujeres famosas*. Así comenzó el género biográfico de mujeres que luego seguirá en otras autoras y dará pie a las secciones en algunas revistas sobre "Mujeres famosas". Ambas autoras eran de origen libanés emigradas a Alejandría. Es importante señalar que en el libro de Fawwaz se incluyen algunas biografías de mujeres no-árabes y no-musulmanas. Su obra se presentó a la Sección de Mujeres de la Exposición Mundial de Chicago (1893) como un ejemplo de los logros de las mujeres árabes, aunque Fawwaz, en una carta a Berthe Honoré Palmer que era una de las organizadoras de la Exposición, le agradece sus esfuerzos pero le dice que su religión no le permite ir a presentarlo personalmente[14]. Booth piensa que ésta fue una forma de acentuar la visibilidad de las mujeres árabes, pese al reconocimiento de su propia invisibilidad y reclusión. Si bien está hecha con un enfoque conservador, es preciso recalcar que rompe con el molde de las biografías anteriores hechas por varones, al hablar de mujeres que no son de su cultura, y aunque algunas están unidas a hombres famosos, la autora siempre pone énfasis en lo que hicieron por sí mismas.

Otra mujer, A´ishah al-Taymuriyah, autora de dos colecciones de poesías (*diwans)*, escribió una obra en la que denunciaba la reclusión de las mujeres en el harén (*Los resultados de las circunstancias en las palabras y en los hechos)* y quería compartir su conciencia de soledad y represión con otras mujeres que estaban en su misma situación. En una obra más corta, *El espejo de contemplación de las cosas*, se dirige a los hombres que controlan todo lo relativo a las mujeres, protestando por el hecho de que los hombres fueran demasiado libres y las mujeres estuvieran demasiado recluidas, denunciando así la tiranía de los varones. Mujeres posteriores como Ziyada y Nassef la consideraron una de las fundadoras de la expresión feminista.

Pero no todo lo que las mujeres publicaban era de esta clase: Hanna Kawrani, un cristiana de origen sirio atacó en un artículo publicado en 1892 el sufragio femenino.

[13] La mayor parte de las referencias sobre el movimiento de mujeres egipcio están sacadas de las obras de Badran, M. y Cooke, M. (eds.), *Opening the Gates: An Anthology of Arab Feminist Writing,* Indiana University Press, 2004, así como de M. Badran, *Feminists, Islam, and Nation,* Princenton University Press, 1994, y de L. Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, 1993.

[14] Booth, M., *May Her Likes Be Multiplied: Biography and Gender Politics in Egypt*, University of California Press, 2001, p. 11.

Fawwaz le contestó en otro en el mismo año, argumentando que la naturaleza era igual para las mujeres y los hombres, que tenían las mismas facultades y capacidades, y que por tanto, las mujeres podían implicarse en las mismas tareas que éstos, no existiendo tampoco ninguna ley en el corpus religioso del Islam que lo prohibiera. Todo ello contribuyó a que las mujeres se hicieran visibles aunque sólo fuera porque su voz se oía más. Todas, a excepción de alguna princesa, y alguna cristiana, iban cubiertas con el velo que les cubría la cara además del cabello y el cuello.

Sin embargo, hubo un varón que, antes, de Amin contribuyó a la lucha de las mujeres. Se llamaba Murqus Fahmi, era copto y tenía formación jurídica. Creía que Egipto estaba atrasado y la principal causa de ello era el atraso de sus mujeres, debida a la opresión que sobre ellas ejercían los varones dentro de la familia. Escribió una obra de teatro llamada *La mujer en el Este,* que apareció en 1894. Se basaba en un caso real: una joven, obligada a casarse con un hombre, ve como después de su boda, su marido mata al hombre con el que ella habría querido casarse; su repuesta fue matar a su marido y suicidarse. La obra narra este hecho pero lo expone desde dos puntos de vista: el de un hermano conservador de la joven y otro progresista, con el que se identificaba Fahmi. Hay en esta obra una fuerte denuncia de la reclusión de la mujer, la opresión de ésta en todos los aspectos y en ella Fahmi afirma que se las recluye no sólo para controlar el honor del hombre sino para controlar el patrimonio de éste. Según Badran, al poner a los actores nombres comunes a musulmanes y a cristianos, el autor hablaba para todos los egipcios, utilizando argumentos seculares e imaginaba una sociedad secular gobernada por leyes que también lo eran, incluso las que se referían al código de familia. Las mujeres deben liberarse de la tiranía de los hombres y tener todos los derechos; sólo así la familia se reforzará y consecuentemente también lo hará la nación. Parece que muchos de sus argumentos se encuentran en las obras de Q. Amin, que, al contrario que la obra de Fahmi, encontraron un gran rechazo, quizá por ser musulmán y por ser un respetado juez de ideas conservadoras que parece que cambió, no sabemos si por su amistad con M. Abduh.

III.1.2 La cuestión de la mujer en los comienzos del siglo XX

En las tres primeras décadas del siglo XX el feminismo en Egipto se hizo visible intelectualmente, se organizó y se politizó. Ésta es también la época en que aparece el nacionalismo egipcio y aquí habría que tener en cuenta de qué forma el nacionalismo influyó en estas mujeres.

Los tres grandes nombres de este periodo fueron los de Huda Sha´rawi, Nabawiyah Musa y Malak Hifni Nassef o Bahithat al-Badiyah, tal como firmaba sus escritos. Quizá fue ésta (1886-1918) la primera que escribiría regularmente en los periódicos más leídos, por ejemplo, en *Al-jaridah*, periódico del partido Umma (liberal y secular); sus textos y escritos fueron recogidos en un libro publicado en 1909 y que se llamó *Fragmentos feministas.* Fue también profesora en la Abas School, aunque sólo consiguió llegar al primer grado de enseñanza, lo que era habitual para las mujeres entonces. (Fue N. Musa la primera mujer que logró terminar la escuela secundaria). Nassef, que escribía en árabe, abogó por la educación y el trabajo de las mujeres, aunque se oponía a la occidentalización y a quitarse el velo, lo que creía una imposición de los varones occidentales. Pensaba que las mujeres egipcias eran demasiado ignorantes y los hombres estaban demasiado corrompidos para que en ese momento quitarse el

velo fuera una buena idea. Lo único que se podía hacer para mejorar la situación de las mujeres era el acceso a la educación y que ellas decidieran por sí mismas. "Los hombres han sido tan despóticos al querer liberarnos como al habernos esclavizado". "Si las mujeres hubiéramos sido educadas desde la infancia a salir sin velo y nuestros hombres estuvieran preparados para este cambio, yo aprobaría que aquellas que quisieran fueran sin velo"[15]. Es decir, los hombres tienen que ser resocializados para ver en las mujeres algo más que meros seres sexuales. En la cultura pasada del harén, las únicas mujeres que se velaban eran las esclavas que eran sexualmente accesibles a sus amos. Además de las reformas educativas, abogaba por reformas en las leyes del matrimonio y de la relación conyugal, denunciando el peligro de la poligamia (ella misma, casada a los 21 años con un árabe importante por imposición de su padre, descubrió, una vez casada, que ya tenía una esposa; pese a ello le ocultó su dolor a su familia) y del derecho de los hombres a divorciarse sin restricciones. Se oponía al casamiento temprano de las jóvenes y a la gran diferencia de edad con sus maridos. Se oponía a la idea de que el Corán dijera que las mujeres debían recluirse en el hogar; para ella también esa división del trabajo era una mera "creación humana". La maternidad, dice, no exige que la mujer tenga que estar prisionera en el hogar ni entra en conflicto con el papel que la mujer debe jugar en la sociedad. Lo mismo que Musa estaba convencida que la naturaleza no era un argumento para la división entre los varones y las mujeres. Fue también políticamente activa siempre desde una perspectiva nacionalista: en 1911, cuando el primer Congreso Nacional Egipcio deliberaba sobre las necesidades del país, Nassef denunció que no había ninguna propuesta que atendiera a las necesidades de la mitad de la población y presentó como exigencias el derecho a todos los campos de la educación superior y a que en las mezquitas hubiera lugar para las mujeres, como lo había en la *umma* primitiva. Fundó, asimismo, una asociación de mujeres para unir a éstas y hacer que la información llegara a todas ellas; creó también un dispensario de emergencia que seguía el modelo de la Cruz Roja y una escuela para que las mujeres aprendieran a cuidar de sus hijos, ésta establecida en su propia casa y a sus expensas. Murió a los 32 años y en su funeral Huda Sha´rawi, quien tenía ideas más avanzadas que Nassef, pronunció un discurso muy elogioso. Fue entonces cuando ésta última pasó a primer plano en el movimiento de mujeres egipcio.

Nabawiya Musa, nacida en 1886, fue hija de un militar que murió joven y de una mujer que no se volvió a casar y educó a sus hijos con la escasa pensión de viuda. Se educó en la Escuela Abbas y allí, después de aprobar los exámenes de primer grado, se le permitió dar clases en la Sección de mujeres. Pidió repetidamente permiso al Ministerio de Educación para pasar las pruebas de Bachillerato y fue la primera mujer a la que se le permitió examinarse de ellas. Se dedicó a enseñar y fue luego inspectora de educación, participando también en las conferencias sobre la mujer que se dieron en la Universidad del Cairo de forma extracurricular. Publicó muchos artículos (algunos con pseudónimo, porque a los miembros del Ministerio no se les permitía escribir en prensa) y algunos libros entre los que destaca *La mujer y el trabajo* (1920) que fue un manifiesto feminista y nacionalista para apoyar el trabajo de las mujeres. En 1937 fue la directora de una nueva revista, *La revista de la joven,* en la que comenzó a publicar sus memorias. Odiaba el matrimonio y consiguió no

[15] Tomado de Badran, M., *Feminists, Islam, and Nation,* Princenton University Press, 1994, p. 67.

casarse. En sus memorias decía: "Prefiero vivir como dueña de los hombres y no como su esclava". Musa refutó los argumentos de que la naturaleza llevaba a las mujeres a recluirse en el hogar para ser buenas madres. "Las personas deciden por sí mismas; la naturaleza no tiene nada que ver con esto." Más tarde en 1942 fue detenida y encarcelada por oponerse al compromiso del gobierno con los británicos que les llevó a poner tanques delante del palacio Abdin. Ese fue el fin de su carrera y de su diario. Murió retirada en 1951.

Según Badran, tanto Musa como educadora, como Nassef "llevaron a cabo una rebelión paralela contra el patriarcado indígena y contra el colonialismo patriarcal." Para Badran tanto Musa como Fawwaz y Nassef reafirmaron la idea de que los géneros son socialmente construidos más que ordenados por la naturaleza o prescritos por Dios. Para ella Musa y Nassef "rechazaron la noción de diferencia entre géneros, que presuponía la desigualdad de género al promover la superioridad del varón, en favor de la noción contraria: la similaridad de género iba en la dirección de ratificar la igualdad de géneros"[16].

La otra gran feminista egipcia fue Huda Sha´rawi (1879-1947). Sin padre desde niña, uno de sus primos fue su tutor legal y tuvo que casarse con él a los 13 años. Se separó a los 14, ya que él no dejó a su primera mujer, como estaba estipulado, pero tuvo que volver con él por presión familiar a los 21, después de lo cual tuvo dos hijos a los cuales tuvo que dedicarse durante algunos años. Pero ya en 1914 creó junto a Mai Ziyada, la "Asociación Intelectual de Mujeres Egipcias", que se fundó frente a la "Sociedad para el Avance de las mujeres", creada en 1908 bajo una dirección islámica conservadora y enfrentada a las ideas de Quasim Amin, centrándose el grupo y la revista del mismo nombre en reforzar el papel tradicional de las mujeres. Esta "Asociación Intelectual de Mujeres Egipcias" apareció después de que durante tres años se hubieran pronunciado una serie de conferencias en la Universidad del Cairo donde participaron ella misma, May Ziyada, N. Musa, Nassef, y algunas extranjeras como Marguerite Clément y Antoinette Couvreur. Entre los temas que se discutieron figuraban la reclusión de las mujeres, la imposición del velo, la necesidad de la educación etc. Estas conferencias dieron lugar a lo que se llamó una sección de mujeres en la Universidad, paralela a ella, que fue clausurada por el Gobierno en 1912.

Al término de la Primera Guerra Mundial los egipcios reclamaron a los ingleses su independencia. Fue una Delegación a pedirla y no sólo se les negó sino que se encarceló a unos cuantos. Así se creó el Partido Wafd, uno de cuyos dirigentes fue el marido de Huda Sha´rawi. Paralelo a éste se constituyó el Comité de Mujeres del Partido del Wafd, presidido por Huda que jugó un importante papel al ampliar las bases del Wafd. Las mujeres, tanto cristianas como musulmanas nacionalistas, hicieron una gran manifestación con antorchas para pedir el fin de la ocupación en 1918. Esto preocupaba a los gobernantes ingleses en Egipto que no sabían cómo podían parar una manifestación de "damas nativas", ya que, efectivamente, eran casi todas de clase alta. Las mujeres de clase media y baja se manifestaron también, pero junto con sus maridos o familiares en protestas callejeras en donde murieron unas cuantas. A los funerales que se realizaron en su memoria acudieron mujeres de todas las clases sociales, entre ellas Sha´rawi y sus compañeras.

En 1922 los británicos hicieron una declaración de independencia de Egipto que permitía la presencia de los ingleses para

[16] Badran, M., *Feminists, Islam, and Nation,* Princenton University Press, 1994, p. 60.

mantener la seguridad y proteger sus intereses. Sha´rawi entonces acusó al gobierno de permitir que se jugara con un derecho que "cualquier persona cuerda consideraría un legítimo derecho restaurado y devuelto a sus legítimos dueños", además de que ese derecho había sido deformado y desmembrado. Las feministas de su grupo consideraban que simplemente se había sustituido el término ocupación por el de independencia y rechazaron a los egipcios que habían contribuido a este mero cambio nominal[17].

Pero pronto surgieron las desavenencias entre los dirigentes del Wafd y su Comité de Mujeres, porque las feministas eran más radicales en su nacionalismo que el Wafd y no querían llegar a ningún compromiso con los ingleses. Huda dejó la presidencia del Comité de Mujeres del Wafd y siguió su lucha feminista y nacionalista en una asociación que creó en 1923, la EFU (Egyptian Feminist Union), con el fin de luchar por conseguir el sufragio para las mujeres, ya que la Constitución egipcia de 1923 concedía sólo el derecho de voto a los varones. Fundó el periódico *L´Egyptienne*. En mayo de 1923 una delegación de la EFU formada por H. Sha´rawi, su joven amiga Saiza Nabarawi y Nabawiya Musa viajaron al Congreso Internacional realizado en Roma de la Alianza Internacional de Mujeres. A la vuelta de esta reunión las dos primeras realizaron el gesto simbólico de tirar el velo al agua al llegar a El Cairo.

Huda Sha´arawi, sin embargo, no escribía bien el árabe y tuvo que dictar sus artículos a su secretaria. Así comenzó también a escribir sus Memorias (*Harem Years: Memoirs of an Egyptian Feminist)*[18] que no llegó a terminar y que apareció en 1935. Había leído obras francesas (parece que novelas) guiada por Eugènie Le Brun, una francesa casada con un egipcio y convertida al Islam, pero que abrió uno de los primeros salones literarios en El Cairo y escribió un libro, *Las repudiadas*, donde quería mostrar que no era el Islam sino las costumbres sociales las que oprimían a la mujer egipcia. Huda se hizo amiga de ella en la época en que permaneció separada de su marido y viviendo en la casa paterna. Esto y su contacto con los movimientos de mujeres internacionales ha llevado a que algunas autoras la consideren "occidentalizada". Sin embargo, su rechazo de un matrimonio concertado frente al marido y la familia ocurrió a la edad de 13 años, cuando la posible influencia occidental sobre ella no existía. Por otro lado, no hay duda de que su feminismo era nacionalista y se oponía a la dominación británica.

La EFU, además de pedir el sufragio femenino, luchó por elevar el "nivel moral e intelectual de las mujeres egipcias" y conseguir la igualdad política, social y económica. Sus propuestas específicas fueron conseguir el acceso a la educación de todos los niveles para la mujer, reformar las leyes del matrimonio, particularmente las referentes a la poligamia y al divorcio, y marcar la edad mínima de 16 años para el casamiento de las jóvenes. La EFU llegó a tener 250 miembros en la década de los 20, y consiguió que la edad mínima para las bodas fuera la de 16 años para las mujeres y 18 para los hombres. Pero sólo en 1925 el Gobierno decretó como obligatoria la educación para los jóvenes de ambos sexos, aunque luego no se pudo aplicar por completo por falta de recursos. También abrió el Gobierno, como consecuencia de las demandas de la EFU, una escuela secundaria para chicas, y a finales de los 20 las mujeres fueron admitidas en la Universidad. La primera promoción salió en 1933, aunque antes ya hubo

[17] Badran, obra citada, p. 85.

[18] Hay una traducción al inglés: Sha´rawi, H., *Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist, 1879-1924*. The Feminist Press at CUNY, 1987.

mujeres con estudios universitarios, pero realizados en Francia o en Gran Bretaña. Además la EFU abrió sus propias escuelas primarias para niñas sin recursos, y llevó adelante un programa de ayuda para viudas, pagando estudios a sus hijos y consiguiendo asistencia médica para sus familias. Abrieron también un dispensario para la asistencia a mujeres y casi todo ello corrió a expensas de la fortuna de Sha´rawi y otros miembros de la organización con ayuda de voluntarias. Estas acciones son las que están en el origen de que algunas feministas actuales consideren que Sha´rawi y las que componían su grupo eran mujeres ricas que se dedicaban a hacer obras de caridad, olvidando su lucha que se puede ya considerar claramente feminista.

Al mismo tiempo seguían teniendo contactos con las organizaciones feministas de todo el mundo y mandando delegaciones a los congresos internacionales. En la década de los 30 la EFU promovió una conferencia feminista "oriental" para defender la causa palestina, especialmente la de las mujeres palestinas, conferencia que se realizó en el Cairo en 1938 y a la que asistieron delegadas de siete países árabes. En 1944 se fundó la Unión Árabe Feminista y Sha´rawi fue elegida presidenta. Pero en 1947 murió de un ataque cardiaco poco después de la decisión de la ONU de dividir Palestina. Doria Shafiq fue invitada a leer su panegírico, pero la EFU siguió bajo las directrices de Saiza Nabarawi, que años más tarde sería una entusiasta seguidora de Nasser, al que Shafiq acusó de opresor.

La otra fundadora de la EFU fue Mai Ziyada, poeta, feminista y escritora (1886-1941), hija de una familia cristiana árabe, emigrada de Palestina a Líbano y luego a Egipto, que mantuvo un salón literario hacia 1912 el cual fue visitado por intelectuales prestigiosos de todo el mundo. También sostuvo una intensa correspondencia con Nassef que fue un gran consuelo para ésta. Además fue otra de las conferenciantes en la Sección de mujeres de la Universidad del Cairo No llegó a casarse y tenía la sensación de ser una refugiada sin país propio. La depresión la llevó al suicidio.

Pese a sus diferencias Nassef y Sha´rawi, abogaron por la importancia de extender la educación de las mujeres incluso hasta los niveles universitarios, así como quisieron introducir reformas en la ley del matrimonio. Las diferencias consistieron en que la primera estuvo siempre dentro de la ortodoxia religiosa, rechazaba lo occidental y consideraba la supresión del velo como una imposición de los varones occidentales, secundada por algunos varones egipcios. La segunda tenía una formación más abierta, estuvo influida por la cultura francesa y sus objetivos se aproximaron mucho a los de los movimientos feministas de la época, especialmente en el tema de la educación y de la igualdad de derechos para las mujeres y el sufragio. No obstante, tanto entre las dos como entre las que las rodeaban hubo siempre una relación de apoyo, así como establecieron vínculos con las mujeres que unos años más tarde prosiguieron su lucha.

Esta etapa estuvo bajo el dominio del nacionalismo egipcio que tuvo por inspirador a Al-Afghani y a M. Abduh[19]. Según P. Chatterjee, que estudia el fenómeno en la India, las elites nacionalistas trataron de borrar la "diferencia colonial" establecidas por los británicos en lo que él llama el *espacio externo*, es decir, el dominio material del estado, la economía la ley y la administración. Sin embargo, se reservaron el *espacio interno* del estado: la cultura, la lengua, la religión y la familia, y allí sí reconocieron una

[19] Confrontar para las ideas que inspiraron a estos dos teóricos del nacionalismo egipcio mi artículo "La idea de Occidente y el discurso del orientalismo", en *Debats*, nº 94, julio, 2006.

diferencia esencial con los colonizadores[20]. Nadje Al Ali cree que este mismo proceso puede aplicarse al nacionalismo egipcio, y por ello los aspectos de los derechos de las mujeres dentro de la familia y su condición de garantes del honor quedó aún más patente dentro de la esfera privada para así poderse distinguir mejor de los que los habían colonizado[21]. Por tanto, está claro que en todos los procesos nacionalistas se da una ambivalencia: si las mujeres son portadoras de los valores culturales de la tradición y símbolos de la comunidad, también son excluidas del *nosotros* colectivo, del cuerpo político y tienen una categoría más de objeto que de sujeto.

Eso pasó en Egipto en donde, en la lucha por la independencia, la nación se representó como una mujer para estimular el amor por la patria. Beth Baron dice que "el hombre era el agente, el orador, el amante; la mujer el elemento pasivo, la que escucha la amada"[22]. Pero luego, los proyectos feministas primeros fueron sacrificados a la causa de la liberación nacional y después de la independencia se las confinó a su papel doméstico. Deniz Kandiyoti da en el clavo cuando afirma que el proyecto nacionalista es ambiguo porque juega a la vez con la voz universalista del modernismo y con el impulso antimodernista y romántico de restaurar la comunidad auténtica., proceso que vamos a poder comprobar en los inspiradores del nacionalismo egipcio[23].

Doria Shafik (1914-1976) y Zeinab Al-Ghazali (1918-2002) son las dos representantes posteriores de las dos formas de concebir la lucha de las mujeres. De la segunda hablaré en el apartado de "mujeres islamistas". La primera creó la "Unión de las Hijas del Nilo" en 1948. En marzo de 1954 una Asamblea constituyente se formó para redactar una nueva Constitución. Como en ella no había ninguna mujer, Shafik se puso en huelga de hambre, seguida por algunas otras feministas en El Cairo y Alejandría. El Gobernador del Cairo tuvo que ir a asegurarle que la nueva Constitución garantizaría los plenos derechos políticos para las mujeres, y Shafik dejó la huelga cuando el Gobernador hizo ese anuncio por escrito. La Constitución de 1956 tuvo que reconocer el voto de las mujeres, pero con la limitación de que las mujeres que lo hicieran debían solicitarlo previamente, limitación que no tenían los hombres. Shafik protestó en 1957 y anunció al Presidente Nasser una nueva huelga de hambre hasta la muerte por sentirse agredida en su libertad no sólo por esa limitación sino también por la ocupación que Israel había hecho de la península del Sinaí y por el caos y la corrupción a la que la dictadura de Nasser llevaban a su país. La "Unión Bint al-Nil", que presidía, la forzó a renunciar e, incluso, junto con otras asociaciones de mujeres, la denunció como traidora. Nasser decretó arresto domiciliario para ella y cerró la Unión y el periódico. Aunque Shafik siguió escribiendo, su soledad le llevó al suicidio en 1976.

III.1.3 El movimiento de mujeres desde los 40 hasta mediados de los 50

Pero además, en este periodo de los años 40 se crearon otras organizaciones: el Comité de Jóvenes, fundado por Ceza Nabarawi e Inji Aflatoun, como continuación de la EFU,

---

[20] Chatterjee, Partha, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories.* Princeton University Press, 1993.

[21] Al-Ali, Nadje, *Secularism, Gender and the State in the Middle East: The Egyptian Women's Movement*, Cambridge University Press, 2000, p. 46.

[22] Baron, Beth, *The Women's Awakening in Egypt: Culture, Society, and the Press,* Yale University Press, 1997.

[23] Kandiyoti, D., "L'identité et ses mécontents", publicado por primera vez en *Millenium: Journal of International Studies,* Londres, 1991, vol. 20, nº 3.

que atrajo a jóvenes comunistas que no podían crear su propio partido. Por otro lado, apareció también la "Sociedad de las Mujeres Musulmanas" creada por Z. Al-Ghazali. Esto continuó hasta mediados de los cincuenta cuando Nasser prohibió todo tipo de asociaciones que no formaran parte del Estado y llevó las cuestiones de la mujer mediante el Ministerio de Asuntos Sociales. Mervat Hatem ha dicho que en la época de Nasser se puede hablar de un feminismo de Estado, que lo único que hizo fue que mejoraran su posición las mujeres de clase media, sobre todo las de las ciudades. Se formaron, bajo la estricta supervisión estatal, las ONG, las Private Voluntary Organizations (de carácter privado) y las Local Community Development Organizations, de carácter local. Pero, aunque se reconocieron muchos derechos, lo que no se tocó fue la *Personal Status Law* de 1920, rectificada en 1930, que gobernaba el matrimonio, el divorcio, la custodia de hijos, etc., y que seguía las directrices islámicas. Cuando una representación de mujeres de clase media pidió a Nasser que se cambiaran estas leyes que estaban en desacuerdo con la sociedad moderna, les respondió con la excusa de que debía consultar con los representantes religiosos. Hatem recalca que la Carta Nacional (que fue como un escaparate de las tendencias nacionalistas y socialistas de Nasser), ponía a las creencias religiosas al servicio del Estado en todo lo referente al desarrollo económico. Sin embargo, en el área de lo privado exigía a las mujeres que siguieran siendo las representantes de las reglas específicamente culturales que establecían la autonomía de la nación, lo que significaba no poner en cuestión la *Personal Status Law*.[24] Es decir, seguía el esquema de los nacionalismos que describe Partha Chaterjee.

Cuando Nasser sufrió la derrota en la Guerra de los Seis Días en 1967, el régimen empezó a perder apoyo popular. Entonces tuvo lugar un hecho considerado significativo por Hatem: la aparición de la Virgen en una pequeña iglesia de Al-Zaytun. Según esta autora, el patriarca copto declaró que era un signo de apoyo para el pueblo egipcio en un momento de crisis lo que le ayudaría en su lucha por la liberación de los territorios árabes, incluyendo Jerusalén. Hatem señala el hecho de que fuera una figura femenina y que además se subrayara no tanto su papel de madre como de virgen, quizá como una reacción a la cierta permisividad sexual que se había dado en Egipto en los años 60. Casi al mismo tiempo el imán de una mezquita de Alejandría se entrevistó con Nasser para señalarle que las mujeres no sólo entraban en las mezquitas sino que lo hacían en pantalones cortos y le conminó a que redactara una ley prohibiendo esa vestimenta. Al igual que el patriarca, el imán estaba pidiendo que el Estado tomara un papel más activo en la religión. Nasser se negó a legislar sobre la vestimenta de las mujeres, pero sugirió al imán que ellos influyeran sobre los cabezas de familia para que establecieran reglas en la vestimenta y el comportamiento social de sus mujeres.

Con Sadat la economía cayó las mujeres tuvieron más paro, se acabó la alianza con la URSS y empieza con EE.UU. En 1970 Sadat establece una alianza con los Hermanos Musulmanes. En 1976 reforma la Constitución para afirmar que la *sharia* era una de las fuentes de la legislación y en 1981 que la *sharia* era la única forma de legislación. Pero como el Tribunal Supremo echó abajo esa interpretación de las fuentes legislativas, pocas cosas cambiaron: el secularismo siguió existiendo *de facto* pero se abrió el camino para que el islamismo se extendiera. Fueron

[24] M. Hatem, "Secularist and Islamist Discourses on Modernity in Egypt and the Evolution of the Postcolonial Nation-State" en Y. Yazbeck Haddad y J. L. Esposito (eds.), I*slam, Gender and Social Change*, Oxford University Press, 1998, p. 90

liberados los presos de los Hermanos Musulmanes, se permitió que saliera su periódico e incluso se animó a sus miembros a que tomaran el relevo de los nasseristas en algunas instituciones de la sociedad civil. Los islamistas aprovecharon esa tolerancia para desarrollar un discurso modernista-islamista que pretendía moldear la conciencia y el comportamiento de la clase media, induciendo a adoptar el velo islámico como símbolo de una síntesis entre el Islam y la modernidad. Por fin, en 1979 la *Personal Status Law* se reformó por influencia de la mujer de Sadat, sin pedir opinión a los movimientos de mujeres.

Kandiyoti se pregunta sobre los nacionalistas: "Después de haber utilizado tales dosis de nacionalismo y habiendo usado el Islam como medio para hacerlo, ¿qué espacio han dejado y qué significado puede tener una sociedad no-sectaria, pluralística y secular? En Egipto [...] hubo leyes que proponían meter en la cárcel a todos aquellos que dijeran públicamente que rompían con las leyes del Ramadán, las autoridades religiosas hicieron que el gobierno no sancionara el asesinato de un autor seglar sobre el que pesaba la acusación de apostasía. ¿En qué sentido pueden los islamistas argumentar que luchan en Egipto contra un régimen seglar cuando todo lo que está ocurriendo lleva a la lógica conclusión de que están pretendiendo hacerse con el poder del Estado? En conclusión, lo que se está realizando en muchos casos no es una lucha entre el gobierno seglar y la oposición islamista, sino que se busca desacreditar a los regímenes existentes para recobrar fuerzas mediante el recurso al Islam y a nuevas formas de movilización populista que pueden terminar en formas alternativas de autoritarismo. Pero ¿por qué las mujeres constituyen la diana preferida y el lugar de expresión primario del régimen islámico? ¿Por qué nosotras somos el testimonio de este nivel de politización y codificación de las relaciones de género apropiadas? ¿Será quizá éste el núcleo el irreductible meollo de la naturaleza "islámica" de todos estos movimientos y regímenes por muchas que puedan ser sus diferencias y variaciones institucionales en otros aspectos? Paradójicamente, el hincapié que se hace en la conducta apropiadamente islámica de las mujeres puede no ser debido a los imperativos doctrinales o a los impulsos fundamentalistas, sino más bien a las necesidades prácticas de estos regímenes para acomodarse a las demandas de las nuevas políticas macro-económicas, a las intrusiones del entorno político global y a los demandas internas que entran en conflicto con esa política global.[...] Existen una amplia variedad de razones por las que el control de las mujeres y la regulación de las relaciones entre los géneros puede surgir como un asunto que genere un consenso político amplio. La modestia islámica de las mujeres puede activar alianzas interclasistas entre varones" [25].

III.1.4 Las mujeres "islamistas"

Zeynab Al-Ghazali comenzó trabajando con Huda Sha´rawi "por la liberación de las mujeres", pero un año después (1936), en desacuerdo con estos fines, fundó la "Muslim Women´s Association", que ayudaba a las mujeres a estudiar el Islam, mantenía un orfanato, asistía a las familias pobres y ayudaba a mujeres y hombres parados a buscar empleo; pero también atacaba la coeducación en nombre de la religión. A los 6 meses de su creación el "Muslim Brethren Movement" (los Hermanos Musulmanes) le presionó para que se uniera a ellos, pero Al-Ghazali y su Asociación siguieron siendo

[25] D. Kandiyotti, "Islam and feminism: a misplaced polarity" en Journal no. 8, 1996, pp. 10-13, en WAF ARTICLES.

independientes, aunque ella mantuvo estrechas relaciones con sus dirigentes, y cuando el MBM fue disuelto se dictó también una orden contra la asociación de Al-Ghazali, orden que ésta recurrió ante los tribunales y ganó. Continuó funcionando hasta que Al-Ghazali fue llevada a prisión en 1965 y la organización se disolvió. Sin embargo, colaboró con la EFU, antes y después de la muerte de Sharawi, en los Congresos y reuniones de ayuda al pueblo palestino.

Las razones por las que Al-Ghazali se separó de la asociación de Sha´rawi fueron explicadas por ella misma[26] en una entrevista hecha en 1981 (45 años más tarde) a Valerie J. Hoffman. Creía que hablar de la liberación de la mujer era un grave error en una sociedad islámica. Creía que el Islam proporcionaba a las mujeres libertad, derechos económicos, políticos y sociales, tanto en lo público como en lo privado, aunque tales derechos no estuvieran presentes en las sociedades islámicas por culpa de su atraso. El objetivo de su asociación era que las mujeres llegaran a conocer en profundidad el Islam y que se dieran cuenta de que el movimiento de liberación de la mujer no era más que una "desviada innovación que se ha producido por el atraso de los musulmanes." El modo de levantar una sociedad en la que las mujeres tuvieran libertad y derechos era revivir la nación islámica que "posee un tercio del mundo" y que geográficamente "es más rica que el resto del mundo". Egipto "debe regirse no por una constitución positivista sino por el Corán". "Si volvemos a nuestro Corán y a las Sunnas de nuestro Profeta, viviremos el verdadero Islam y controlaremos el mundo entero". L. Ahmed ha señalado que no hay en esta especie de narración autobiográfica un compromiso espiritual con el Islam, sino que éste se ve como un camino para conseguir una sociedad poderosa y bien regulada que acabaría por controlar todo el mundo bajo la nación del Islam. Incluso Al-Ghazali llega a decir: "Nosotros los musulmanes llevamos armas para repartir paz. Queremos purificar el mundo de la falta de fe, del ateísmo, de la opresión y de la persecución."

Pero Z. Al-Ghazali no explica de qué modo se puede compatibilizar el que la mujer tenga todos estos derechos con el papel que la mujer tiene en el Islam. Afirma que aunque el papel fundamental de la mujer está en la familia y en educar a sus hijos (no sólo en el Corán y las Sunnas, sino también en la política mundial y en la tecnología, explicándoles cuál es la causa de atraso de las sociedades musulmanas, lo que requiere una preparación intensa previa de las mujeres), el Islam "no prohibe la participación activa de las mujeres en la vida pública". No niega a la mujer que trabaje, entre en política y exprese su opinión, ni que haga cualquier otra cosa, siempre que ello no interfiera con su primer deber como madre, la primera que educa a sus hijos en la llamada del Islam. "Así, su primera y más sagrada e importante misión es ser madre y esposa. No puede ignorar esta prioridad. Si además de ello, ve que tiene tiempo libre, puede participar en las actividades públicas. El Islam no se lo prohíbe."

L. Ahmed ve en todo ello una contradicción. Al Ghazali no explica si las mujeres mismas tienen autonomía y autoridad para decidir si aceptan su primera y más sagrada misión o si aceptan la opinión común del varón islámico de que los hombres tienen autoridad sobre las mujeres para decidir por ellas en estas cuestiones. Más bien Ahmed considera dudoso, por los contactos de la autora con los Hermanos Musulmanes y con otros líderes patriarcales, que ella pusiera en cuestión la idea de la autoridad y el control del

[26] Las referencias han sido tomadas del libro de L. Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, 1993.

varón. Por ello sus afirmaciones resultan vagas e idealistas e implican perspectivas contradictorias.

Lo más paradójico es que en su vida personal se casó dos veces y en las dos dejó claro previamente que ella se divorciaría si su marido no le dejaba cumplir su misión (como activista islámica, no como esposa y madre), y así lo hizo con el primero. El segundo, en cambio, se comprometió a ayudarla y fue su asistente personal.

En los años 70 del pasado siglo fue cuando Al Ghazali alcanzó más repercusión. Defendía unas ideas semejantes a las de M. Metwali al-Sha-rawi, quien fue primero una estrella de la TV egipcia y luego Ministro de Asuntos Religiosos con Sadat. Ambos, dice Hatem[27], "empezaron a hacer un uso consciente de de la institución familiar con el fin de redefinir los papeles públicos y privados de la mujer y del hombre. Intentaban configurar la muy moderna familia nuclear (de clase media) con su hincapié en la relación heterosexual, también islámica". Los dos proclamaron una vuelta a la domesticidad pero entendida como la modernidad lo hacía. Al-Ghazali era totalmente partidaria de que la mujer se eduque para ser una buena esposa (sólo debe desobedecer al marido cuando éste le obligue a llevar vestimenta no islámica) y, sobre todo, madre y por eso cree que debe empezar un entrenamiento científico para educar a sus hijos desde una edad muy temprana. Eso es lo que Hatem interpreta como el desarrollo de una educación a la vez islámica y moderna, al entender que esa visión de la familia y de la pareja heterosexual eran creaciones modernas que no estaban en la tradición musulmana[28].

[27] Hatem, M., "Secularist and Islamist Discourses on Modernity in Egypt and the Evolution of the Postcolonial Nation-State", en Yazbeck Haddad y Espósito, J. L. (eds.), I*slam, Gender and Social Change*, p. 92

[28] *Ibidem*, p. 97.

III.1.5 Semejanzas entre los grupos feministas egipcios y sus coetáneos en Europa y América

En el curso de mi investigación, he encontrado que existen muchos más puntos en común entre las feministas egipcias del siglo XIX y principios de XX y las sufragistas de la época de lo que pudiera esperarse. Tanto Fawazz como Musa, como Sha´rawi, e incluso Nassef exigieron la igualdad entre el hombre y la mujer y lucharon contra las discriminaciones en el derecho a la educación, los derechos en el matrimonio, al trabajo y, en casos muy tempranos, al voto. Incluso la visión de la religión es semejante en muchas de ellas: las unas reclamaban la vuelta a un Islam primitivo, convencidas que en él no se establecía distinción alguna entre el hombre y la mujer. Las otras, como Elizabeth Cady Stanton, a una interpretación de la Biblia que dejara clara la igualdad entre la mujer y el varón. Su extracción social es también muy semejante: procedían de la burguesía, alta o media y, por tanto, los problemas de las mujeres trabajadoras o de las campesinas estaban en segundo plano. En ambos casos fueron durante algunas etapas unidas a organizaciones mixtas (en los EE.UU. a las asociaciones abolicionistas, en Inglaterra al Partido liberal que pedía el voto para los varones de clase baja que aún no lo tenían). Y también en ambos casos se dieron cuenta de que debían crear organizaciones de mujeres como la única forma eficaz de luchar por sus objetivos. También en los dos casos y salvo contadas feministas europeas, a la hora de la Primera Guerra Mundial se pusieron a favor de sus gobiernos respectivos; en ellas pudo más el nacionalismo y el patriotismo que la unión entre mujeres de diferentes países. Algo parecido ocurrió con las egipcias: las feministas se decantaron por el nacionalismo y por la lucha contra el

colonialismo británico, aunque no dejaron nunca sus reivindicaciones, y su actividad dentro del partido del Wafd cesó cuando crearon la EFU. Del mismo modo, hay que señalar que los movimientos sufragistas nunca se plantearon luchar contra la violencia dentro de la familia u otros temas, mientras que las egipcias no hablaron nunca hasta que Nawal El Sadawi la sacó a la luz de la práctica de la clitoridectomía, amparándose en que se realizaba también entre algunos grupos cristianos y en otros países de África.

No es de extrañar, pues que existieran estrechas relaciones entre las asociaciones feministas internacionales y las egipcias, incluso antes de que en 1923 tres representantes de la EFU asistieran en Roma a una Conferencia Internacional de mujeres. En 1944 se fundó la "Unión Árabe Feminista" y Sha´rawi fue elegida presidenta. Más tarde Doria Shafiq creó su organización *Hijas del Nilo* y se afilió al "International Council of Women", como Consejo egipcio de mujeres. En mi opinión, el apoyo a la causa de las mujeres palestinas antes y después de la resolución de la ONU aprobando la división de Palestina, fue un elemento diferencial cuya importancia las feministas "occidentales" del momento no comprendieron y que contribuyó a acentuar diferencias. Es un hecho que gran parte de las mujeres egipcias de las últimas décadas que podrían calificarse de "feministas" piensan que las feministas de Europa y América forman parte de la estructura imperialista que las oprime. También debió influir la interrupción que tuvo lugar con Nasser de todas las actividades feministas que no fueran las integradas en el Estado, su "feminismo de Estado", que contribuyó a dividir la lucha de las mujeres y a propiciar que algunas se volvieran hacia las posiciones fundamentalistas y otras hacia perspectivas en las cuales el Islam juega un papel relativamente importante, aunque no exclusivo.

III.1.6 Conclusiones

Pienso que, después de los análisis anteriores, podemos afirmar que en el pensamiento de las más señaladas mujeres egipcias que lucharon por sus derechos existía lo que es característico de la Ilustración: procesos crítico-reflexivos. Creo que existen incluso en la propia Nassef y en el desarrollo de sus razonamientos. Los hay en Huda Sha´rawi, que luchó por el derecho a la educación universitaria de las mujeres, llegando a establecer una sección paralela de mujeres en la Universidad del Cairo donde se discutían problemas comunes a las mujeres egipcias y a las americanas y europeas, que viajaban a Egipto para asistir a esas charlas, al igual que Sha´rawi participaba en Congresos Internacionales de las organizaciones feministas internacionales; reclamando el sufragio para las mujeres cuando el Partido Nacionalista no quería pedirlo; exigiendo la modificación del código de familia en temas como la poligamia, la edad temprana del matrimonio para las mujeres, los matrimonios pactados, la imposibilidad *de facto* del divorcio para la mujer; reclamando el derecho a que la mujer no tuviera que llevar el velo sin que eso le impidiera participar en el espacio público. Desde luego, existen en el pensamiento de Doria Shafiq que defendió una tesis en la Sorbona sobre "La mujer y el derecho religioso en el Egipto contemporáneo"[29], en la que describía "las condiciones en las que viven en mi país las mujeres musulmanas y sus sufrimientos de los que yo he sido testigo desde niña." y que fue capaz de enfrentarse a las reiteradas negativas de Nasser para cambiar la Constitución a favor de las mujeres. Y, por supuesto, en las obras de Nawal El Sadawi, sobre todo en *La cara desnuda de*

[29] Shafiq, D., *La femme et le droit religieux de l´Egypte contemporaine,* París, P. Geuthner, 1940.

la mujer árabe. De forma que me parecen un error todas las acusaciones de autenticidad o de occidentalización hechas a unas o a otras porque, en el caso de las feministas, no se ha tratado de que imitaran a Occidente porque un nacionalista como Amin se lo propusiera. La conclusión a la que he llegado es que existió una compleja articulación de elementos identitarios y de elementos ilustrados en el movimiento de mujeres desde el siglo XIX hasta mediados del siglo XX en Egipto, y, por tanto, que se pueden encontrar dentro de él lo que C. Amorós denomina "vetas de Ilustración".

Hoy la retórica islamista hace de la mujer el puro y ahistórico símbolo de la "interioridad", poniendo en marcha la distinción de Chattarjee de dentro-fuera para enfrentarse a la "otredad" de Occidente. Incluso a las activistas que Al-Ali llama "laicas" y que trabajan en temas referidos a los derechos de la mujer se les sigue haciendo el reproche de imitar a Occidente, lo que desagrada profundamente a estas mujeres ya que hoy "Occidente" en Egipto representa, ante todo, al tándem EE.UU. más Israel. Por ello, muchas rechazan el feminismo "occidental" con el argumento de que sólo sirve para dividir a los hombres de las mujeres y de que hace demasiado hincapié en la sexualidad, cuestión que para ellas es secundaria. Además todas consideran que la acción por los derechos de las mujeres debe ir ligada a cuestiones tales como la lucha contra el imperialismo y contra el sionismo.

¿Hay alguna forma de acercar posturas? Creo con S. Bessis que hoy existe algo que ella llama "cultura universal en formación", basada en los valores fundamentales de la modernidad: la igualdad de dignidad y de derechos de todos los seres humanos, a la que no podemos renunciar. Si las primeras feministas ya criticaron el universal sesgado surgido de la Revolución francesa porque expulsaba a las mujeres de su seno, hoy también nos toca deconstruir el *universal sustitutorio* (Benhabib) que Occidente esgrime utilizando ese doble rasero que le permite su supremacía (*democracia, derechos, libertad* para unos, aunque sea impuesta, pero no para otros, porque no interesa). Por eso se pregunta Bessis "¿Cómo fabricar un universal que integre las aportaciones de la modernidad occidental sin que por ello se confunda con la hegemonía de Occidente?". Yo no veo otra forma que la de continuar en ese intento, ya que la igualdad de derechos de todos los seres humanos, y muy especialmente de las mujeres, se halla muy lejos de haberse conseguido en cualquier parte del mundo.

En conclusión, propongo que los que nos reclamamos de la lucha emancipatoria de las mujeres y que, por tanto, tratamos de construir ese universal no expulsivo, perseveremos tenazmente en el proceso de interpelación intercultural, a la que tanto las culturas como las identidades culturales están, quiéranlo o no, sometidas. Aunque, eso sí, una interpelación cultural *legítima*, en la que exista una simetría entre los que interpelan y los interpelados y que sea siempre el producto de una reflexividad crítica[30].

[30] Amorós, C., "Feminismo y multiculturalismo", en Amorós, C. y De Miguel, A., *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización,* vol. III, Madrid, Minerva Ediciones, 2005, pp. 232-233.

III.2 Pensadores islámicos e Ilustración en el declive del Imperio Otomano

Amalia González Suárez

III.2 Pensadores islámicos e Ilustración en el declive del Imperio Otomano

A Chema Martínez

III.2.1 De la madre otomana a la esposa turca

Turquía es la ventana de Europa a la vez que la puerta de Asia. Así comienza su libro Thierry Zarcone sobre el papel del Islam en Turquía. Los turcos, procedentes del norte de Asia se instalaron en el triángulo limítrofe entre Asia, Europa y África, constituyéndose como cabeza del imperio otomano, cuyos dominios abarcaban amplios territorios de los tres continentes. Gobernaba el sultán y la religión oficial era el Islam. Las relaciones pacíficas con Europa comenzaron en el siglo XVIII a través de las embajadas. Serán éstas un observatorio privilegiado sobre la diferencia entre la vida otomana y la europea. Hay una superioridad europea en lo que a la tecnología se refiere —la más llamativa la militar— y una diferencia en cuanto a costumbres —las más llamativas las de las mujeres—. La observación de los avances tecnológicos europeos lleva a la decisión de que deben ser copiados, pues en ellos radica la superioridad que están adquiriendo Francia, Inglaterra y Alemania. No ocurre lo mismo con otros aspectos de la vida como el papel de la religión y sus repercusiones en la educación, la familia o la igualdad entre varones y mujeres. A esto hemos de añadir el carácter problemático de la introducción de determinadas tecnologías, como fue el caso de la imprenta, que por su directa implicación en la difusión de ideas nuevas, podía ejercer de elemento renovador de costumbres. La actividad del impresor era sospechosa en el imperio otomano, pudiendo llegar a hacerse merecedor de pena de muerte. La imprenta, conocida en el imperio desde el siglo XVI, estaba en manos de las minorías cristianas armenia y griega, y de las judías española y portuguesa, prohibiéndose imprimir en caracteres árabes, que eran los que entendía la mayoría de la gente. A partir del XVIII, se expande su uso, se permite la impresión en caracteres árabes, pero no de contenido religioso. Importante para la difusión de las ideas emergentes fue la creación en 1729 del primer periódico impreso con caracteres árabes[1]. Van a ser habituales artículos en prensa para divulgar nuevos modos de entender, entre otras cuestiones, la familia, la igualdad entre varones y mujeres, la educación y la religión.

Estamos ante el dilema de civilización y cultura o modernidad y modernización, entendiendo por civilización o modernidad los avances científico-tecnológicos y por modernidad o cultura los *usos y costumbres*. Los primeros deben ser copiados, los segundos traducidos. En esta *traducción* va a tener un papel preponderante la búsqueda de raíces genuinas, turcas, que van a ser situadas en la región de Anatolia, emblemática por ser a la vez origen tanto del Imperio Otomano como, una vez desaparecido éste, de la nación turca, pues fue aquí donde tuvo su origen la guerra de independencia (1920-1922) que dio nacimiento en 1923 a la actual Turquía. En esta búsqueda de tradición, los pensadores encuentran que los turcos originarios ya tenían costumbres similares a las que están emergiendo en Europa con la Ilustración: ya contemplaban la igualdad de varones y mujeres, igualdad que sufrió menoscabo con la imposición del Islam por parte los ulemas y los modos de vida más arcaicos de los árabes y de los persas, una vez que éstos fueron conquistados y entraron a formar parte del imperio. Las niñas entre los turcos preislámicos eran recibidas en las familias con igual entusiasmo que los niños,

[1] Göcek, Fatma Müge, *East Encounters West. France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century*, Oxford University Press, Oxford, 1987, p. 113.

la madre y el padre tenían la misma autoridad y la viuda pasaba a regentar por sí misma la casa sin la imposición de ningún tutor. Además, las mujeres participaban en la guerra, la política, y la vida social al lado de sus maridos. El enunciado de las leyes comenzaba "El Rey y la Reina…"[2].

En el proceso de la constitución de Turquía como nación, juegan un papel central las mujeres, pues los cambios en su indumentaria, en su libertad de movimiento y en su instrucción van a ser los símbolos del proceso que va del imperio otomano a la nación turca.

Estas reformas adjudicaban a las mujeres nuevas tareas y expectativas —la educación la más notable de ellas— a la vez que las sustraía de otras como fue el caso de las madres, que tenían la tarea de buscar cónyuges para sus hijas e hijos. Ellas eran las encargadas de buscar los acuerdos matrimoniales y, en consecuencia, de desplegar todas las argucias para enterarse de las características de los cónyuges convenientes para sus hijas e hijos. Incluso en algunos casos, la simulación de enfermedades tenía el propósito de *forzar* visitas que proporcionaban informaciones importantes para decidir quién sería el cónyuge conveniente. Una vez realizada la boda, la novia iba a vivir a casa del novio y la figura de la madre de aquella perdía importancia frente a la de la suegra, pues era ésta la encargada de formar a su nueva nuera en las tareas necesarias para el mantenimiento del hogar.

Leisle P. Peirce[3], en su estudio acerca de los términos utilizados en el Imperio Otomano para la sexualidad, nos muestra que para una chica que está apunto de casarse o que se acaba de casar se utiliza *gelin* que significa nuera, dando a entender que formaba parte de la casa de su marido y que el vínculo más fuerte era el establecido con su suegra, derivado de la relación entre *maestra* y *discípula* en el aprendizaje de de sus funciones en la casa. Este término se utilizaba hasta que nacía una criatura y sólo entonces adoptaba el nombre del marido. Es decir, las mujeres no llegaban a ser verdaderamente esposas hasta que eran madres. Vemos cómo en la familia otomana la mujer adquiere el estatus de esposa como consecuencia de ser madre, mientras la figura emergente es una esposa que luego es madre. O, lo que es lo mismo, en el imperio los hijos dan al padre una esposa, mientras que en la nación el padre da a los hijos una buena madre. La *modernización* en la vida de las mujeres supone un cambio en el patriarcado, en cuanto otro modelo de familia y otras relaciones de las mujeres con la familia. Para Kandiyoti[4], las nuevas medidas no supusieron la abolición del patriarcado, sino un refuerzo de él, pues la educación de las mujeres debía ser compatible con sus tareas de esposa y madre. Si se concedía importancia a al educación de las mujeres era por la necesidad de la nación, no de las mujeres, de la educación de los hijos, podemos añadir. La posibilidad de prescindir del velo como vestimenta y luego la obligación de no utilizarlo vino acompañada de la imposición de otro velo más peligroso, en opinión de Kandiyoti, el velo de la costumbre: de la castidad y de la modestia. Fue un apuntalamiento del patriarcado.

Bien es verdad que el patriarcado no resultó abolido por los discursos reformadores y

[2] DOGRAMACI, Emel, *Women in Turkey and the New Milenium*, Atatürk Supreme Council for Culture, Language and History, Ankara, 2000.

[3] "Senority, sexuality, and social order" en Zilfi, Madeleine C.: *Women in the Ottoman Empire. Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, Brill, Leiden, 1997, pp. 169-196.

[4] *Vid.* Kücükalioglu, Elif G., "The Rerpresentation of Women as Gendered National Subjets in Ottoman-Turkish Novels (1908-1923)", *Journal of Gender Studies,* vol. 16, nº 1, March 2007, pp. 3-5.

nacionalistas. Tampoco lo pretendían. Pero de ahí a decir que fue un *retroceso* va un trecho. Más atinado es pensar que los cambios fueron buenos, aunque a todas luces insuficientes[5].

III.2.2 La experiencia europea

Las embajadas, como decíamos anteriormente, van a ser el primer centro de observación de las *extrañas* costumbres de los occidentales. El embajador otomano en París, en 1717, describía así la vida de las mujeres parisinas: "las mujeres pueden hacer lo que quieran e ir a donde quieran. Francia es el paraíso de las mujeres. No tienen necesidades ni problemas en absoluto. Cualesquiera que sean sus deseos ellos son cumplidos[6]". La influencia de la vida europea, especialmente de la francesa, va a marcar reformas en tecnología y en costumbres. Se renueva, en primer lugar, el ejército, tanto en la tecnología, la indumentaria como en la estrategia, y se ponen de moda en la alta clase social las fiestas al estilo francés y el adorno de los tulipanes. Tal fue la extensión del cultivo de esta planta y su utilización como adorno que dio nombre al periodo, llamándose Periodo de los Tulipanes a los años que van desde 1717 a 1730. Las fiestas al estilo francés introducen una novedad en la vida otomana, pues hasta la fecha estas celebraciones estaban ligadas a acontecimientos militares o familiares del sultán como el nacimiento de un hijo. Se come, se baila, se adorna *a la francesa*. Es la alta clase social urbana la que primero recibe estas *novedades* europeas.

Las ideas de la ilustración son llevadas a territorio otomano en el siglo XIX y se manifiestan políticamente en el período conocido con el nombre de *Tanzimat* (1839-1879) que puede ser traducirse por reorganización. Durante *Tanzimat* se redacta la Carta Imperial de Gülhame que es el primer intento de elaborar un documento constitucional, en cuanto que limita tanto los poderes del Islam como los del sultán. Esta Carta Imperial va más allá en 1856 con la promulgación de una serie de leyes que suponen la secularización del mundo otomano. A partir de aquí la identidad proviene del imperio, no de la religión: lo fundamental es ser otomano, independientemente de la religión. Vale lo mismo el testimonio de un musulmán que el de un judío o un cristiano y no se castiga con al muerte el abandono del Islam. Los tribunales pasaron a depender del ministerio de justicia, despojando a los ulemas de gran parte de su poder. En palabras de uno de ellos fue "un día de llanto y duelo"[7]. La educación superior se desvincula de la religión y se crea en 1858 la primera escuela para niñas en Estambul. En la inauguración el gobierno manifiesta que:

Las mujeres han de ser educadas en el mismo sentido que los varones, con la pretensión de capacitarlas para ayudar a los varones en cuyos hombros recae la responsabilidad de ganar el sustento de la familia. De todos modos, la educación ayudará a las mujeres a un mejor entendimiento de las cuestiones religiosas y seculares y las animará a obedecer a sus maridos, para refrenarlos de ir contra sus deseos y ante todo para proteger su honor[8].

---

[5] *Véase* el análisis de Celia Amorós a propósito de la figura del egipcio-otomano Qasim Amin: "Fundamentalismo e "invención de la tradición": las apropiaciones selectivas", *Debats,* nº 93, 2006/3, pp. 99-110.

[6] Göcek, Fatma Müge: *East Encounters West. France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century,* Oxford University Press, Oxford, 1987, p. 45.

[7] Zarcone, Thierry: *El Islam en la Turquía actual,* Bellaterra, Barcelona, 2005, p. 79.

[8] Dogramaci, Emel: *Women in Turkey and the New Milenium,* Atatürk Supreme Council for Culture, Language and History, Ankara, 2000, p. 40.

Las críticas no venían sólo de islamistas que se veían perjudicados por cualquier reforma, sino también de otros sectores que, por el contrario, eran partidarios de introducir cambios, pero consideraban que los que se estaban dando eran demasiado *occidentalizados*. Éste es el origen de los llamados Jóvenes Otomanos que no consideraban buena la separación entre la religión y la política. Su pretensión fue insertar las reformas dentro del Islam. Son éstos quienes, en primer lugar, van a llevar a cabo un ajuste entre Europa e Islam. Europa ya tenía una tradición filosófica de argumentación de separación entre Religión y política, además de separación de poderes en política. Locke y Mostesquieu eran las plumas principales leídas por estos intelectuales otomanos que, a diferencia de los europeos, expresaban gran parte de su pensamiento en poesía. Uno de ellos, Ziya Bajá, nos deja constancia del requisito para la modernización en los siguientes versos:

Si quieres comprender el mundo
Has de aprender la lengua de Europa.
En ella se ha desarrollado al ciencia,
No desdeñes el estudio.
Sin él, nadie puede ser un poeta perfecto,
Su conocimiento no te hace infiel[9].

La renovación no debe conducir a una pérdida de la fe para estos Jóvenes Otomanos quienes se apoyaron en la masonería[10] que había sido introducida en el imperio en el XVIII y a la que los musulmanes se adhirieron en el XIX. La logia Unión de Oriente fue la aglutinadora de estos intelectuales. En esta logia convivían tanto otomanos como no otomanos, musulmanes como no musulmanes. El principal intelectual de esta generación fue Namık Kemal, admirador de los pensadores griegos y de los ilustrados, sobre todo de Montesquieu a quien consideraba el supremo maestro de la ciencia política. La necesidad de armonizar el pensamiento ilustrado con el islam le llevó a identificar la ley natural con al *sharía* y a prevenir que apartarse de ellas era lo que conducía a la decadencia política. Ahora bien, la *sharía* debía ser emancipada de los aspectos más oscurantistas que estaban representados por algunos ulemas. El resultado de esta síntesis fue una ilustración más parecida a la alemana que a la francesa, en el sentido de que no separaba religión de filosofía.

III.2.3 La joven otomana

Estos reformadores del imperio van a utilizar la prensa, como ya dijimos anteriormente, pero también la novela y la poesía para divulgar sus ideas. Argumentan reiteradamente a favor de la familia monogámica en la que el matrimonio no tenga lugar por pacto entre familias, sino por el sentimiento entre los futuros esposos; defienden la igualdad entre los esposos, la necesidad de educación de las mujeres, a la vez que previenen sobre los riesgos de una copia ciega y meramente superficial de lo europeo, de las maneras europeas, frente a la asimilación de la esencia europea. Se debe evitar la frivolidad de seguir a Europa sólo en indumentaria, mobiliario, hábitos culinarios, ocio, o decoración. Mucho más importante es la educación y la formación en la lealtad, el esfuerzo, o el compañerismo; aspectos importantes para ser una esposa colaboradora y compañera del esposo.

Namık Kemal (1840-1888), reformador que visitó París en 1867 y Londres en 1868, fue uno de los pensadores más influyentes en el

[9] Citado por Zarcone: *opus cit.,* p. 80.

[10] Las relaciones entre pensamiento liberal y la masonería también rige para el caso de Egipto. Ver Portolés, Asunción Oliva: "La idea de occidente y el discurso del orientalismo", *Debats,* nº 93, 2006/3, pp. 72-88.

cambio vida de las mujeres dentro del Imperio. Considera que la falta de educación de las mujeres las exime del derecho al esfuerzo y la perseverancia, posibilitando un estado de holgazanería en la mitad de la humanidad que resta bienestar al conjunto de la sociedad[11]. En su escrito "Apuntes sobre la educación de la mujer" nos dice:

[Las mujeres] son consideradas sólo como una fuente de placer, como instrumentos musicales o joyas. Exceptuando tener hijos parece que no contribuyen a la humanidad con nada. Las mujeres son seres humanos como nosotros y, aunque se considera que ellas comparten las ventajas humanas y no son creadas para servir a los hombres, ¿por qué deben ser privadas del derecho al esfuerzo y a la perseverancia? […]
El perjuicio creado por esta situación no afecta sólo a los individuos […]. La actual holgazanería de las mujeres, que constituyen la mitad de la población, y su dependencia económica desequilibran las leyes generales de cooperación y de bienestar de la humanidad […]
Las mujeres, tanto mental como físicamente, no son inferiores a los hombres. En tiempos antiguos las mujeres participaban en todos los trabajos de los hombres, incluso en la guerra. En el campo continúan ayudando en la agricultura y el comercio. La razón de la holgazanería de las mujeres radica en que ellas son consideradas completamente ignorantes y no es responsabilidad suya si dañan o ayudan a la comunidad. Innumerables perjuicios surgen de esta posición inferior de las mujeres, especialmente en lo que se refiere a la crianza de los hijos[12].

Vemos aquí perfiladas ideas clave de los reformadores del final del imperio otomano: la utilidad de aprovechar todas las capacidades de las mujeres en beneficio de la nueva sociedad, capacidades que, además, son iguales a las de los varones. Uno de los primeros beneficios sociales deriva de la educación de los hijos. El modelo de esta mujer activa lo encuentra Namık Kemal en "tiempos antiguos" donde ya había igualdad de responsabilidades.

En su novela *La pobre niña* plantea el problema del matrimonio impuesto. La niña de catorce años oscila entre el amor a su primo y la obediencia al matrimonio que sus padres tienen previsto para ella. Es el padre más proclive a la elección de la niña, mientras que la madre[13] defiende el matrimonio impuesto, por ser un matrimonio *más calculado económicamente*. Si se abandona a la elección de la niña, cabe el riesgo de que acabe "eligiendo a un carnicero". La elección de los padres se impone, pero la protagonista, Sefika, acaba en depresión, mientras que el chico con el que ella pretendía casarse se suicida. Hemos de entender que con tal final Namık Kemal quiere darnos a entender la inconveniencia de los matrimonios pactados frente a aquellos determinados por el sentimiento de los futuros esposos.

En un artículo titulado "La familia", rechaza que las esposas sean tratadas como las muñecas, con las que jugaban cuando eran pequeñas en el sentido de que tienen que quedarse donde las coloca el marido, lo mismo que las muñecas se quedaban donde las colocaban las esposas cuando eran niñas. En este mismo artículo exhorta a los maridos a comportarse como los maridos extranjeros quienes consideran a sus esposas como compañeras y comparten las alegrías y todas las cosas con ellas.

[11] Dogramaci, *opus cit.,* p. 42 y ss.
[12] *Ibid.,* p. 23.

[13] Es habitual en estos reformadores que las madres mantengan la postura tradicional en las representaciones de disputas familiares entre lo viejo y lo nuevo.

En la novela *Vatan* habla de la necesidad de vínculos afectivos entre los esposos.

Es un hecho que dos y dos son cuatro, así son las naturales inclinaciones y los compromisos legales entre las mujeres y los varones quienes sólo juntos forman una familia[14].

Namık Kemal desea una renovación del imperio donde se de una confluencia entre la religión musulmana y tecnología, leyes y costumbres occidentales. Así lo manifiesta en el artículo titulado "La civilización" donde expone la conveniencia de proporcionar una civilización a los países otomanos para que recuperen el papel de centro de conocimiento y progreso que en otro tiempo tuvieron.

III.2.4 La joven turca

Los elementos democratizadores propuestos por los Jóvenes Otomanos fueron frenados por el sultán Abdülhamit II[15] (1876-1909) que gobernó con el más fuerte de los despotismos y tiranías. De Europa, sólo le interesa la ciencia y la tecnología, especialmente la agrícola, de leyes y costumbres europeas no quiere ni oír. En consecuencia, la mayoría de los escritos de los Jóvenes Otomanos acabaron ardiendo en los baños de Estambul. Las reformas van a tener un segundo y definitivo impulso a partir de 1909 con el triunfo político de los llamados Jóvenes Turcos, herederos de Jóvenes Otomanos, que van a jugar un papel decisivo en la constitución de Turquía como nación. Las sucesivas pérdidas de territorios otomanos llevarán a un cambio de perspectiva: el deseo de un orgulloso, próspero y moderno mundo otomano se convierte en mera ficción en favor de la esperanza de una orgullosa, próspera y moderna Turquía. La reflexión sobre la vida familiar y la vida de las mujeres continúa siendo habitual, incidiendo en el coraje de las mujeres que demostraban en los períodos bélicos, tanto en la retaguardia de la guerra como sustituyendo a los varones en las tareas a las que se dedicaban habitualmente en tiempos de paz. Entre ellos destacamos a Ziya Gökalp y Edibe Adivar. Los Jóvenes Turcos son lectores de Zola, Shopenhauer, Darwin, Spencer y, sobre todo, de Emile Durkheim, cuya idea de la religión como aglutinadora social va a ser importante para estos pensadores como intento de armonizar el islam con la modernidad.

Ziya Gökalp (1876-1924) expone sus puntos de vista sobre los derechos de las mujeres en dos obras: *Historia de la civilización turca* y *Los principios del turquismo*, también en poemas, artículos y cartas que escribe a su familia desde el exilio que vivió en la isla de Malta. Principal ideólogo del nacionalismo turco, va a moverse entre el occidentalismo, el islamismo y el turquismo. La religión musulmana en la versión del sufismo va a gozar de sus simpatías, pues el sufismo, con la teoría de la unicidad de ser va a ser terreno de descanso de disputas, pues esta unidad del ser tanto podía ser identificada con Dios como con el mundo, por lo que resultaba un abanico de interpretaciones que podían ir desde la teocracia al materialismo: el Uno podía ser Dios o la Materia. Gökalp percibe otra ventaja en el sufismo, en este caso derivada de su implantación social en cofradías (*tekke)* a las que él veía como antecedentes de la sociedad civil.

---

[14] Dogramaci, *opus cit.* p. 26.

[15] Apodado "la vieja araña", quizá por la red de intrigantes y delatores que tejió en torno suyo, sembrando la desconfianza y el temor. Entre las víctimas estuvo su hermano MuradV a quien arrestó en palacio durante los últimos veintisiete años de su vida con el pretexto de que padecía una enfermedad mental. Murad V era el bisabuelo materno de Kenizé Mourad, autora del libro *De parte de la princesa muerta,* basado en la vida de su madre que vivió exiliada en Líbano y París.

Gökalp propone reformar las costumbres en relación a las mujeres, pero para ello no tenemos necesidad de ir al modelo de las mujeres de los otros, tenemos el propio modelo, un modelo antiguo que podemos reciclar: la mujer de la sociedad turca preislámica. De acuerdo con Gökalp, los primeros turcos eran democráticos y feministas. Los turcos preislámicos eran feministas porque en su religión, el chamanismo, las mujeres eran sagradas y los chamanes vestían de mujer, dejaban crecer el pelo y se afeitaban para parecer mujeres, e imitaban las voces de las mujeres. El soberano y su esposa gobernaban conjuntamente. Las mujeres de a pie nunca llevaban velo y no había prohibición alguna sobre sus responsabilidades. El matrimonio era monógamo. Las odaliscas de los soberanos no eran esposas legales. Los hijos de las odaliscas no tenían derecho de herencia. Las mujeres del soberano tenían que ser miembro de su propia tribu, mientras que la odalisca de una tribu diferente. Entre la gente común la esposa y el marido tenían iguales responsabilidades. La mujer también tenía derecho de propiedad.

Ziya Gölkap considera que la sociedad descansa entres pilares: familia, estado y pueblo. La fundadora de la familia es la mujer y la del estado el varón. Aunque no desdeña que las mujeres puedan desarrollar otros trabajos, el de la familia es el más importante. La mujer es la musa de la casa:

Mi casa es el mismo cielo,
Yo soy su ángel.
Yo soy la musa de mi corazón y la fuente de felicidad.

Todas las tardes cuando mi marido vuelve del trabajo,
Mis hijos de la escuela,
Yo les ofrezco un banquete[16].

[16] Dogramaci, *opus cit.,* p. 115.

En el poema *El desfile de las escolares*[17] manifiesta que las mujeres tienen capacidades para ejercer cualquier profesión, pero la tarea es la de esposa y madre:

Ninguna profesión es inapropiada para [nosotras;
Pero, para nosotras el cielo significa [nuestra casa.
Para nostras toda la gloria y toda la fama [no significan nada.

Mi deber es defender mi país siempre que [esté amenazado.
Sin embargo, hecho esto,
Mi deber es ser ama de casa.

También podría ser una erudita,
Pero nunca llamaría a un hogar una prisión.
[…]
Una mujer nunca puede ser separada de un hogar, ni un hogar de una mujer.

Entiende que la justicia es necesaria en la formación de la familia, pero frente a la justicia de los ulemas, defiende la justicia civil para implantar igualdad en el matrimonio, el divorcio y la herencia. Critica a los ulemas que calculaban que la mujer valía la mitad del varón en lo relativo a la herencia y un cuarto de él en el matrimonio, en cuanto permitían hasta cuatro esposas.

Si una chica es la mitad de un hombre para la herencia y la cuarta parte para el matrimonio,
Nosotros no podemos esperar progreso ni en la familia ni en el país[18].

Debido a que las mujeres tienen las mismas capacidades, también pueden ejercer profesión en el caso de que no tengan marido que

[17] *Ibid,* pp. 116-117.
[18] *Ibid,* p. 118.

las sustente, para evitar caer en la miseria. Según Ayse Kadiglu[19], Ziya Gökalp vive en sí mismo la tensión entre lo material y lo espiritual o cómo implantar la civilización occidental respetando la cultura turca. Gökalp pretende importarlo todo de occidente, tanto la civilización como la cultura, pero de diferentes siglos: la civilización del siglo XVIII y la cultura del XIX. La civilización de Francia y la cultura de Alemania, aceptando del pensamiento alemán de la realidad trascendental de la sociedad identificada con la nación que ha de guiar la vida de los individuos.

Su distinción entre civilización y cultura radica en que *civilizarse* sería copiar mecánicamente de occidente, mientras que *culturizarse* remitirse a los valores de la nación. Su obra, según Kadioglu, contiene los elementos de ilustración y de romanticismo, de civilización y de cultura. Su nacionalismo contiene elementos de un nacionalismo cosmopolita francés y un orgánico, antioccidental y antiilustrado nacionalismo germánico.

La política de Atattürk respecto a las mujeres es heredera de los escritos Gölkap, aunque este no vivó para verlo. Atatürk va a encontrar el modelo contemporáneo, la copia más fiel de estas primeras turcas en las mujeres anatolias. Hay que tener en cuenta que sólo una parte de Anatolia fue el único territorio del Imperio otomano libre de la colonización Occidental llevada a cabo por británicos, franceses, italianos y griegos en 1919. Atatürk emprendió la guerra de independencia (1920-1922) desde Anatolia. Hay una sublimación de la mujer de Anatolia, dice Göle. Según Atatürk:

Son las mujeres anatolias, esas mujeres sublimes, sacrificadas, divinas, las que no contentas con labrar, sembrar, acarrear la leña del bosque y vender los productos agrícolas en el mercado para sacar adelante su familia, han hecho llegar al frente las municiones de guerra, a cuestas en carros arrastrados por bueyes afrontando con un niño en los brazos la lluvia, el frío y el calor[20].

Kadioglu, en su análisis de la ciudadanía impuesta en Turquía, siguiendo las ideas de Gökalp, la confronta a la del liberal Ahmet Agouglu que elaboró el concepto de individuo en 1930, pero sin ninguna repercusión política, al menos en aquel momento. La ciudadanía turca que se impuso fue una ciudadanía de obligaciones, más que de derechos. Los ciudadanos turcos no tienen derecho a intentar ser felices, sino a esperar las promesas de felicidad si se tiene la voluntad de obedecer antes que de razonar. Kadioglu argumenta que esta idea de borrar todo individualismo fue el deseo de Atatürk que persiguió una ciudadanía libre de individuos demandantes, en beneficio de la unidad turca.

¡Cuán feliz es alguien que se llama a sí mismo turco!

Dijo Atatürk. Una ciudadanía edificada sobre la voluntad germánica y no sobre la razón francesa o inglesa. El nacionalismo francés apareció al mismo tiempo que el estado nación, mientras que el alemán precedió en 50 años al Estado-nación, de modo que el estado alemán tiene fuertes connotaciones étnicas y este fuerte sentimiento étnico en el que se apoya el estado alemán también está presente en Turquía.

La ciudadanía turca es una mezcla de la francesa, pero sin revolución liberal ni participación y de germana en cuanto define desde

[19] Kadioglu, Ayse, "Citizenship and individuation in Turkey: the triunph of will over reason", in *Cemoti,* nº 26, http:www//cemoti. revues. org/document34. html

[20] Göle, Nilüfer, Musulmanas y modernas. *Velo y Civilización en Turquía,* Talasa ediciones, Madrid, 1991, p. 69.

arriba un espacio público tan amplio que regula todos los aspectos que podrían ser privados como las diversiones, el vestido y la higiene.

Kadioglu manifiesta de una manera ácida que la metáfora más relevante de esta situación de voluntad germánica frente a razón anglo-francesa es el lugar en el que actualmente está colocada en Estambul una reproducción del *Pensador* de Rodin: a las puertas del psiquiátrico.

La segunda figura importante en la construcción de la nueva turca fue Halibe Edib Adivar (1884-1964), considerada como la pionera de las feministas turcas[21]. En 1908 escribió en el periódico *Tanin* que era necesario abrir escuelas para las niñas y apelaba al cambio de mentalidad en los varones y al hecho de que el patriarcado era un asunto interclasista.

Cuando las mujeres respetables y de confianza llegan a ser honradas y superiores quienes las han denigrado y despreciado llegan a ser despreciados y denigrados. Hay una correlación espiritual entre los modelos de la moral de las mujeres y las de los varones. Los varones que denigran y desprecian a las mujeres son ellos mismos denigrados y despreciados. Quienes honran y valoran a las mujeres son ellos mismos honrados y valorados[22].

En el 1909 fundó la Asociación para el Progreso del Estatus de la Mujer en la Sociedad con la pretensión de orientar a las mujeres en su vida social. La asociación ofrecía cursos para leer, escribir, cuidar a los niños, cuidar la casa y aprender idiomas extranjeros. Pretendía formar a las mujeres alejadas, tanto de las costumbres tradicionales otomanas como de las *frivolidades* francesas. En sus novelas aparecen tanto mujeres que rechazan la occidentalización superficial, como el personaje de Macide, de la novela *Seviye Talip*, como mujeres cuyo coraje les lleva a conseguir sus propósitos, incluso con oposición y criticismo social. Por primera vez aparecen en la literatura turca mujeres que a parte de amar a sus esposos tiene importantes responsabilidades con la sociedad y con la nación como es el caso de Kaya, heroína de *Yeni Turan*.

Así, en su primera novela, publicada en 1909, *Seviye Talip*, referida más arriba, muestra al matrimonio Fahir y Macide y el proceso de formación de esta última desde una mentalidad tradicional hasta una *verdadera turca*. Fahir, el esposo, ha vivido en Inglaterra durante tres años y a su vuelta a Estambul se sorprende de la diferencia entre las mujeres turcas y las inglesas. Las mujeres turcas tienen unos rudimentos de lectura y escritura, se dedican todo el tiempo a las faenas domésticas y son incapaces de mantener conversación más allá de estos asuntos domésticos, ya que:

Mientras tú intentas discutir ideas personales con ella sus ojos escudriñan la suciedad del mobiliario[23].

Reflexiona, el protagonista sobre la causa de este estado y ve una contradicción en las mujeres que continuamente están ocupadas en sus maridos, pero sus mentes, sin embargo, están a años luz de ellos. Tanta dedicación de las mujeres a los maridos no se traduce en compartir preocupaciones e ideas, que es vital en la formación de la esposa como compañera.

[21] Dogramaci se hace eco de un periódico de Estambul del 6 marzo de 1960 en el que se leía que el deseo de Atatürk había sido que todas las niñas fuesen como Halide Edip, *opus cit.,* p. 69.

[22] Dogramaci, *opus cit.,* p. 80.

[23] Dogramaci, *opus cit.,* p. 84.

Macide no entiende a su marido, pero tampoco lo obedece ciegamente. No quiere acudir a la boda del mejor amigo de él, porque temor a encontrar mujeres vestidas a la europea y a que la novia sea una de esas llamadas *mujeres independientes*. Ante la insistencia de su marido, que al final va sólo a la ceremonia, Macide responde:

[…] Yo soy una muchacha turca; no he estado en Inglaterra como tú has estado. No puedo acudir a esa reunión donde hay extranjeros y mujeres con escotes como las europeas. […]
Yo soy una muchacha turca, hija de un musulmán. No puedo soportar la indignidad de acudir a semejantes lugares[24].

Esta resistencia de su esposa la ve Fahir como positiva, pues indica que su mujer no se deja deslumbrar por las apariencias, sino que cambiará cuando esté convencida. Progresivamente va entendiendo las argumentaciones de su marido, pero sus sentimientos asentados en valores tradicionales siguen tirando de ella. Los valores tradicionales están representados en este caso por la madre de Macide, una convencida musulmana que ve con estupor los intentos de su yerno por cambiar a la esposa. Fahir resuelve este conflicto con la siguiente reflexión:

Nosotros debemos permanecer fieles a nuestras costumbres y nuestras inclinaciones, incluso aunque aceptemos la civilización occidental […] Yo intenté y sigo intentando enseñarle la importancia de la individualidad; ella debe respetar a su madre, pero no al precio de su propia felicidad, debe tener su propio estilo de vida, porque si un hijo sigue ciegamente el estilo de vida de sus padres, fallará en encontrar su propio estilo cuando sea adulto. Debemos entrenarnos para esto desde la niñez[25].

El éxito de Fahir llega hasta tal punto que, a pesar de que éste abandona a su esposa, al enamorarse de la mujer de su mejor amigo, ella educa a sus hijos en la lealtad, la honestidad y la fidelidad.
El juicio prometido, una novela publicada en 1918 a la memoria de Zola, cuestiona que la revolución social traiga de suyo un cambio en la mentalidad de los varones. Aquí aparece la discusión entre dos varones cultos como son un médico y un maestro acerca de la precaria salud de las mujeres y sus raíces sociales:

Si nosotros llevamos a cabo la revolución social ¿cambiará el punto de vista de los varones respecto a las mujeres? Yo no estoy seguro de ello. Los hombres que pertenecen a la clase social más baja golpean físicamente a las mujeres. Quienes pertenecen a la clase media son tiranos y las obligan a vivir en reclusión. Quienes pertenecen a la clase social alta son indiferentes a las mujeres de su familia, traicionan abiertamente a sus esposas y derrochan el resto del tiempo en juego […] En realidad, cada uno de estos factores es suficiente para convertir a las mujeres en inválidas. El 99% de nuestras mujeres sufre o tuberculosis o enfermedades nerviosas[26].

Edip Adivar describe la situación de las mujeres, por un lado, como un asunto interclasista, pues la opresión no deja de serlo por tener diferentes formas según clases: golpes, reclusión o traición. Por otro lado, las causas de la mala salud de las mujeres no son sólo físicas, sino también sociales, análisis en el que podemos ver una anticipación

[24] *Ibid.*, p. 86.

[25] *Ibid.*, p. 87.

[26] *Ibid.*, p. 98.

de lo que Betty Friedam llamó el "mal que no tiene nombre" para referirse a aquellas dolencias de las mujeres causadas por su condición oprimida.

En *Handan*, los padres de Handan, la protagonista, ya no han sido casados a la fuerza, sino que han sido consultados tanto para la elección como para todos los detalles de los preparativos de la boda. Hadan, estudia literatura, filosofía, piano. Hadan aprendía todas estas cosas mientras llevaba velo. Cuando tiene diecisiete años, sus familiares están preocupados porque todavía permanece soltera, cuando lo habitual es casarse a los doce. Una tía de su madre comenta que:

Indudablemente Hadan posee más cerebro que muchos hombres. […] Pero ella no encontrará marido. Permanecerá solterona. ¡Qué calamidad!

Handan no acepta una primera propuesta de matrimonio, hecha directamente a ella, porque no implica ternura y afecto. Decide casarse con un hombre mucho mayor que ella y ambos se van a Europa. Una vez aquí, el marido la deja en Londres, mientras él se va a *mundanear* por París. La brillante Handan, que desea el amor *moderno* sin llegar a conseguirlo, acaba muriendo de meningitis en la tristeza.

En la novela *Yeni Turan* aparece un profundo sentimiento nacionalista en la línea de Ziya Gökalp. En esta novela, a las mujeres se las presenta como conferenciantes, como es el caso de Kaya, militante de Yeni Turan, que a los treinta y cinco años fue con un grupo de mujeres a la ciudad de Esmirna y su vida era el ejemplo de que las mujeres podían ser honestas, decentes, trabajadoras y solícitas, amigas de los hombres, madres, educadoras de hijos y, por tanto, del país entero.

El líder del *Yeni Turan* Oguz Bey's se dirigió a la multitud exhortando acerca de la necesidad de cambiar la situación de las mujeres:

Es absolutamente necesario cambiar las leyes sociales existentes para establecer una vida familiar estructurada y sólida… La única diferencia entre los países desarrollados como Hungría y los no desarrollados como el nuestro radica en un punto muy importante: mujer. La mujer es la fuente de calor de nuestro corazón; ella vuelve verde el país. Tiene que reconstruir el país […] En un matrimonio los dos cónyuges deben disfrutar de iguales bienes económicos, seguridad y amor… Debe haber verdadera amistad entre ellos… nosotros no tenemos esta seguridad natural y amor, porque nuestras leyes sociales otorgan a los hombres todos los privilegios y poder sin ninguna consideración hacia las inclinaciones, derechos y futuro de las mujeres. Derechos iguales, igual mentalidad y amor mutuo son imposibles entre nosotros. ¿Por qué? En casi ningún caso las mujeres tienen posibilidad de escoger a su marido. En segundo lugar, incluso aunque ella disfrutase de este derecho nunca estará segura de la duración de su matrimonio. Durante siglos los hombres han asimilado el hábito de ver a las mujeres sólo como un medio de placer como criaturas cuyo fin de su existencia es el entretener a sus maridos. Este hábito ha llegado a ser tan automático entre nuestros hombres que ni siquiera son conscientes de él. Además, nuestro sistema de educación nunca potencia, ni siquiera nos permite, considerar a una mujer como responsable de la familia para el completo bienestar de sus miembros como se considera al amigo del marido. Por consiguiente, nuestros hogares existen para el único propósito de acomodar unidos a gente de ambos sexos. Lo que es erróneo. Como resultado de este error, hay muchas mujeres y varones casados que se sienten infelices.

Ni que decir tiene que la pretensión de Halibe Edib es propagar la necesidad de la igualdad entre varones y mujeres con la finalidad de que estas sean buenas compañeras. La diferencia entre países que han progresado y los que no radica en la vida de las mujeres. Pero en todas estas igualdades podemos ver un denominador común: la igualdad pasa por la igualdad en la casa, de modo que la educación de los hijos mejore y, por consiguiente, el país. Las mujeres en cuanto esposas y educadoras son el elemento fundamental dentro del país nuevo. Sería un criterio utilitario, más que de principios, de derechos humanos. La reforma para la vida de las mujeres es subsidiaria de la reforma del país, pero aún así podemos encontrar en todos estos autores a los que nos hemos referido argumentos importantes para, al menos, la implantación de algunas prácticas y leyes que acercan a la igualdad. Bien es verdad que no se apuesta por la liberación sexual de las mujeres, pero tampoco hemos de olvidar que esta apuesta no llegó a Europa hasta la segunda parte del siglo XX. En el frenazo del feminismo en Turquía podemos ver como causa principal la ausencia de democracia que conoció este país desde la instauración de la República en 1923 hasta 1946, año en el que fueron autorizados los partidos políticos. Las mujeres turcas consiguieron el voto en 1934, cuando todavía gobernaba Atatürk, pero ello supuso la disolución de la Unión de Mujeres Turcas, dependiente del partido único de Atatürk por haber "accedido a una igualdad plena con los varones", según reza en el manifiesto de la disolución[27].

La situación de las mujeres en Turquía en el siglo XX, a partir de la instauración de la República en 1923 se movió entre la alternativa política de dictadura o islam: la dictadura de Atatürk no permitió más feminismo que el manufacturado por los fundadores de la República. La democracia trajo consigo el rebrotar de los diferentes islamismos que, aunque algunos promuevan cambios en la situación de las mujeres, éstos tienen un corto recorrido debido a la contención ejercida por los religiosos.

Al feminismo oficial de la República y al ligado a la religión en sus diferentes versiones, hemos de añadir un tercero, el feminismo autónomo, surgido en los años 80 del siglo XX y que reivindica al libertad para las mujeres en el terreno de la sexualidad, asignatura pendiente en la temática de las reivindicaciones feministas en Turquía. Tekeli constata un auge de las organizaciones de mujeres en Turquía que luchan para erradicar la violencia contra las mujeres, así como una intensa participación de mujeres en organizaciones de diverso tipo como ecologistas, de defensa de los consumidores, que le lleva a vaticinar que el futuro de la democracia en Turquía depende en gran parte de las mujeres.

[27] Tekeli, Sirin «Les femmes républicaines et la place de la femme turque dans la société d"aujourd"hui: statut juridique et politique», in *Cemoti,* n° 21 - L"immigration turque au feminin, [En ligne], mis en ligne le 4 mai 2006. URL: http://cemoti. revues. org/document557. html.

IV. PENSADORES ISLÁMICOS, ILUSTRACIÓN Y FEMINISMO

IV.1 Repercusiones para las mujeres del "racionalismo" de Averroes

Nieves Fernández

IV.1 Repercusiones para las mujeres del "racionalismo" de Averroes

El filósofo marroquí Mohamed Ábed Yabri[1], una de las figuras filosóficas más interesantes de la actual intelectualidad árabe, busca en el legado cultural arabo-islámico los fundamentos que harán posible un futuro no alienado para los árabes. "Su proyecto, escribe Ahmed Mahfoud en su presentación del libro Crítica de la razón árabe", consiste en construir la modernidad desde el interior mismo de la cultura árabe mediante la aplicación de la racionalidad a la tradición, ordenando sus elementos dispersos, reescribiendo su historia, utilizando para ello los conceptos modernos y acondicionándolos a la cultura árabe".

Y eso es lo que estamos haciendo las mujeres, buscando en los momentos ilustrados las claves de nuestra posibilidad de un futuro en igualdad.

Averroes, filósofo de al-Ándalus del siglo XII, es el autor más brillante en lo que Celia Amorós llama en su trabajo "Por una Ilustración multicultural", una "veta de Ilustración", en el régimen almohade, en el que fue médico y juez.

Abu l-Walid Muhammad ibn Rusd, Averroes, nació en Córdoba en 1126 y murió en 1198. De familia española dedicada a la judicatura, tiene una gran formación jurídica, fue médico en la corte almohade, recomendado por Ibn Tufayl, fue nombrado cadí y comenzó con la actividad filosófica al encargarle el Sultán que comentase a Aristóteles, en el marco de su programa de "revolución cultural". Se mostró cauto, según su propio testimonio cuando el califa le pidió su opinión sobre Aristóteles, pero fue sincero cuando comprobó que realmente el califa quería impulsar los estudios filosóficos. Su cautela no le sirvió demasiado, sin embargo, pues fue desterrado y corrió peligro de ser asesinado. Y eso con un gobierno que había emprendido un proyecto racionalista y liberal. De hecho. es evidente que la administración almohade consiguió que hubiera una rica vida científica y cultural, aunque el arte se resiente un poco de su puritanismo.

Martínez Lorca[2], en *La filosofía en al-Ándalus* (p. 34), define los rasgos del intelectual de la siguiente manera:

Sería interesante, dice, investigar a fondo los rasgos que caracterizaron a los intelectuales en al-Ándalus. En líneas generales pueden destacarse los siguientes:

- *Espíritu enciclopédico, reflejado en el amplio abanico de problemas abarcados por un mismo autor.*
- *Predominio de la formación jurídica, motivada probablemente por su gran utilidad para la participación en la vida política.*
- *Hegemonía de los médicos entre los científicos andalusíes que puede explicarse también por su mayor vinculación a las necesidades sociales.*
- *Importancia del medio urbano donde se forman la mayoría de los intelectuales y desarrollan su posterior actividad profesional, primero en Córdoba y más tarde en las principales capitales de los reinos de taifas.*
- *Reducido número de filósofos pero de excelente nivel teórico, como acreditan las principales obras conservadas.*

Pues bien, a Averroes, aunque no es, ciertamente, el único, le convienen estas características punto por punto. Son varios los intelectuales que comparten estas características, como el mismo Ibn Tufayl. Generaron

[1] Al-Yabri, Mohamed Abed, *Crítica de la razón árabe*, Icaria, Barcelona 2001, p. 25.
Al-Yabri, Mohamed Abed, *El legado filosófico árabe*, edición M. C. Feria, Trotta, Madrid 2001.

[2] Martínez Lorca, Andrés (coord.) *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalús*, Anthropos, Barcelona 1990.

un universo de pensamiento jurídico, filosófico, médico, etc., original y profundo que hizo que se cambiaran ideas importantes en la época. El flujo de viajeros y de ideas era constante y fructífero, lo que se tradujo en una mayor cultura general. Y esto es lo que hay que señalar, que cuando se da una situación de una masa crítica intelectual suficiente, el pensamiento acerca de las mujeres y de las propias mujeres se dirige hacia una mejora de las condiciones de vida de las mujeres, que pasa necesariamente por la equiparación con los varones.

Las personas somos producto de nuestra época y las más capaces son quienes pueden pensar por encima de los tópicos. En Occidente, en el siglo XII nos encontramos con una sorprendente cantidad de mujeres de fama y renombre, por méritos propios, como la historiadora Anna Comnena autora de la extensa obra "La Alexiada", la filósofa Eloísa, la escritora María de Francia, la reina Leonor de Aquitania o la mística y música Hildegarda von Bingen, pero la consideración que sobre las mujeres tenían los teóricos en su mayoría era la de los seguidores de Aristóteles en estas cuestiones, para quien la mujer era un punto inferior al varón, por naturaleza. Incluso las mismas mujeres, aunque no admiten la inferioridad sin matices, si admiten una cierta subordinación natural, deseada por Dios y por tanto ineludible.

Estas mujeres son el producto de la "Revolución del siglo XII", que viene gestándose desde el siglo XI y que logrará modificar los estatutos matrimoniales y la situación de los hijos ilegítimos así como la relación entre los sexos. La plasmación literaria de esta nueva conciencia se encuentra en el denominado amor cortés que se produjo en el siglo XII, que aún siendo solo una cuestión literaria sirvió para que los caballeros atemperaran sus impulsos agresivos y para que se mejoraran las formas de tratamiento a las mujeres.

En al-Ándalus, en los siglos XI y XII se documenta un número de mujeres, que resulta elevado, teniendo en cuenta que apenas se las nombra. Manuela Marín[3], en *Mujeres en al-Ándalus*, p. 47, ha contabilizado 296 nombres de mujeres en todo el periodo. Pues bien, en estos dos siglos se documenta un gran número de estas mujeres, la mayoría poetas, pedagogas, cantantes, no solo aristócratas o esclavas, y ello es debido al desarrollo de las artes y las ciencias, al notable esplendor cultural que se produce en ambos siglos.

Rigurosamente contemporánea de Averroes, nos encontramos a la granadina Hafsa bint al-Hayy al-Rakuniyya [1135-1191][4], que llegó a tener en vida fama de gran poeta, a la que el gobernador encomendó una misión diplomática en Rabat ante el califa Abd al-Mumin y acabó, después de una azarosa vida política y sentimental, en Marrakech, dirigiendo la educación de las princesas almohades, siendo considerada una "maestra excelente" según se recoge en fuentes de la época. Quizá un poco anterior, pero también de la época, parece ser Nazhun bint al-Qal"i, poeta "feminista" que no fue tan bien tratada como Hafsa, al pertenecer a una clase social inferior, pero era también muy conocida. En este fragmento de una composición suya contra el poeta al-Majzumi, deja claro su pensamiento con respecto a la consideración que tiene acerca de los sexos:

He pagado poema por poema;
Por mi vida, ahora dime quien es mejor poeta;
Si soy mujer por mi naturaleza
Mi poesía es hombre.

---

[3] Marín, Manuela, *Mujeres en al-Ándalus*, CSIC, Madrid 2000.

[4] Garulo, Teresa, *Diwan de las poetisas de al-Ándalus*, Hiperión, 1ª reimp. Madrid 1998.

IV.1 Repercusiones para las mujeres del "racionalismo" de Averroes

No tenemos constancia documental de que Averroes las conociera, pero parece más que probable que así fuera, al menos a Hafsa bint al-Hayy al-Rakuniyya, pues ambos trabajaban para los almohades. Éstos tienen un proyecto de futuro. Los almohades, al mando de Ibn Túmert, intentaron una revolución cultural, que fue liberal y racionalista[5] y que consiguió darle un impulso a las ciencias especulativas y a la filosofía.

Quizá Averroes se sirvió de Hafsa bint al-Hayy al-Rakuniyya y de otros ejemplos de mujeres que tenía a su alcance, como Nazhun bint al-Qal"i, para poder teorizar como lo hizo, acerca de la igualdad de mujeres y varones.

En efecto, Averroes, pese a ser el comentador de Aristóteles por excelencia, no le seguirá por esa senda, sino que más bien suscribirá, mejorándola, la teoría platónica de la igualdad entre los sexos.

Averroes lleva a cabo, como explica Mohamed Ábed al-Yabri en su obra *El legado filosófico árabe*, una ruptura epistemológica, como la que debe llevar a cabo en la actualidad el mundo árabe, si quiere lograr su modernización.

La "ruptura epistemológica" afecta al acto intelectual. El acto intelectual opera conforme a un modus procedendi y con unos útiles concretos —su aparato conceptual—, así como en un campo cognitivo concreto. El objeto de conocimiento puede seguir siendo el mismo, pero el modo de abordarlo y sus mecanismos intelectuales, la problemática que se encara y el campo cognitivo en el que se hace, todo eso puede cambiar. Cuando el cambio es profundo y radical, es decir, cuando alcanza un punto sin retorno, ese punto en el que ya no es posible volver al modus procedendi anterior, entonces podemos afirmar que se ha producido una ruptura epistemológica. (pág. 30).

Pues bien, Yabri considera que en al-Ándalus se llevó a cabo una ruptura epistemológica y que fue Averroes el encargado de realizarla:

Que la filosofía árabo-islámica oriental, absorbida por el problema de la conciliación entre religión y filosofía, fue teológica en cuanto a episteme y orientación, mientras que la filosofía en Marruecos y al-Ándalus —especialmente con Avempace- mantuvo una vocación laica y científica, precisamente por haberse liberado de las ataduras de aquel dilema, todo ellos justifica que de nuevo afirmemos que este renacer de la filosofía árabe debe considerarse una "ruptura epistemológica". (pág. 16).

Averroes lleva, pues, a cabo, como explica al-Yabri, una ruptura epistemológica. Su proyecto es un proyecto racionalista crítico, por lo que hace una crítica a la analogía, y se muestra a favor del método axiomático. En occidente la forma en la que se organiza el funcionamiento racional es el juicio, pero esto no ocurría así en Oriente. En árabe no existe el verbo ser y no conocieron la estructura S es P (tal predicado pertenece a tal sujeto) de nuestra lógica hasta el siglo IX, que descubrieron la obra aristotélica y que, por cierto, fue rechazada por muchos teólogos.

Su lógica estaba basada en estrategias como pueden ser la inclusión, la identidad y la diferencia, la constancia de eventos, la analogía, la imaginación, la intuición, o el consenso. Pero sobre todo utilizaban la analogía.

El fundamento metodológico sobre el que se erigen las ciencias árabo-islámicas referidas, es el "razonamiento analógico", según la terminología de los gramáticos y los estudiosos de los fundamentos teóricos y

[5] Watt, Montgomery, *Historia de la España islámica*, trd. J. Elizalde, Cambio 16, Madrid 1992, p. 297.

metodológicos de las ciencias islámicas; o, según la utilizada por los teólogos, la "constatación de lo invisible a partir de lo visible". El mecanismo de este razonamiento analógico se reduce a buscar un término puente entre el término in praesentia y el término in absentia —entre el analogado principal y el secundario, o entre la norma conocida, que se presenta como testimonio, y la desconocida, o que se pretende dilucidar- de modo que resulte sencillo pasar de lo conocido a lo desconocido, es decir, extender a lo desconocido la norma referente a lo conocido. Este término puente es lo que los gramáticos y los estudiosos de los fundamentos teóricos y metodológicos de las ciencias islámicas denominan la "causa" y los teólogos la "prueba". Como bien señalaba ya Algacel, se corresponde con el término medio aristotélico (p. 271 Legado).

Las condiciones esenciales de validez de la analogía son:

La analogía entre dos términos es válida sólo en el caso de que dichos términos sean de la misma naturaleza.
La analogía entre dos términos es válida sólo si éstos, siendo de la misma naturaleza, tienen en común un elemento considerado como constitutivo sustancial de cada uno de ellos. (pág. 55, Crítica ...).

El método analógico fue cultivado tanto por los gramáticos, en la ciencia de la Ley, como por los teólogos.
Si el método se aplica rigurosamente, es posible lograr algunas inducciones válidas, pero enseguida empezó a abusarse de dicho método, sin tener en cuenta los requisitos indispensables.
Solo cuando se cumplen estas condiciones de la analogía se puede considerar que las inducciones son válidas. En realidad, parece que es algo similar al Experimentum Crucis (experiencia crucial) de Francis Bacon (*Novum Organum*, II) aunque la analogía no es totalmente descartable, pues en algunos casos resulta válida, no es el mejor método posible. De hecho también pasó con el *Experientum Crucis*: Cuando Bacon estaba redactando su obra, la ciencia que se hacía en el momento estaba invalidando su método. Se compara a veces a la analogía con el término medio de los silogismos.
La analogía sólo es válida cuando se usa estrictamente, sin embargo, pronto se empleó con excesiva libertad y de una forma que podríamos llamar poco escrupulosa, que llevaba a conclusiones inaceptables para la razón. Averroes aboga por el método demostrativo, frente a la Indicación, o la Iluminación, que es el método que sigue Algacel y que Averroes censura. Le parece que el silogismo demostrativo es la forma científica y se aleja de la analogía.
Para Yabri el averroísmo debería ser para el pueblo árabe lo que el cartesianismo es para los franceses: su marca de identidad. Pero no es solo Yabri quien considera a Averroes un filósofo con un proyecto racionalista. Renan sería quien insistiría en este aspecto. Alain de Libera escribe en el prefacio de la obra de Renan *Averroès et l"averroïsme*[6]:

... gracias a la intervención de Averroes se alcanzó una] Historia multisecular, la de la transmisión y renovación de la filosofía y la ciencia antiguas, que comenzó en el siglo IX en el Bagdad de los califas abasíes, continuó en el XII en la Córdoba de los almohades y siguió en la cristiandad. [...] Ibn Rushd (Averroes) fue la pieza central del dispositivo intelectual que permitió al pensamiento europeo la construcción de su identidad filosófica. Su física, su psicología y su metafísica introdujeron en Europa la figura suprema de la racionalidad que se

[6] Renan, Ernest, *Averroes y el averroísmo*, trad. H. Pacheco, prólogo G. Albiac, Libros Hiperión, Madrid 1992.

considera hoy día occidental o griega (Citado por Sophie Bessis, "Occidente y los otros, pág 26, nota 4. Alianza, Madrid 2002).

Averroes analiza la situación de las mujeres y no se deja llevar por la opinión corriente. En este punto no sigue el camino trazado por Aristóteles.
Aristóteles habla siempre con desenvoltura de las mujeres y no presta atención a la debilidad de sus demostraciones. Se deja llevar por los prejuicios y argumenta dando por hecho la inferioridad de las mujeres. El problema es que el Magíster Primus les ha dado argumentos a doctos e indoctos de todo tiempo y nos ha perjudicado seriamente a las mujeres. En prácticamente todas sus obras habla de las diferencias entre varones y mujeres y, generalmente, muestra un desconocimiento de los hechos sorprendente para alguien que investiga concienzudamente la realidad. Pondré un ejemplo pequeño. En los Tratados Breves de Historia Natural, en el tratadito "Acerca de los ensueños" dice:

... Pues en los espejos especialmente pulidos, cuando las mujeres se miran en uno de ellos durante la menstruación, se produce en la superficie del espejo algo así como una nube sanguinolenta. Y si el espejo es nuevo no es fácil limpiar tal mancha, si bien es más fácil si el espejo es viejo (Tratados Breves de Historia Natural, "Acerca de los ensueños", p. 284, edic. E. la Croce, A. Bernabé, Gredos, Madrid 1987).

Su aplomo es notable. Además, si se sigue leyendo el tratadito, se ve con asombro cómo describe el proceso y da las causas de semejante fenómeno. No podemos reírnos de semejante desatino, porque es utilizado, junto a la autoridad de Santo Tomás de Aquino y su *Suma Teológica*, por Jacobo Sprenger y Enrique Institoris[7] en su malévolo libro *Malleus Maleficarum* (El Martillo de las Brujas), que, como se sabe es un manual de tortura de mujeres y un tratado de misoginia
María Luisa Femenías[8] en su libro *Inferioridad y exclusión* estudia pormenorizadamente a Aristóteles y sus teorizaciones sobre las mujeres, por lo que basta ahora con recordar que para Aristóteles la mujer en la generación pone la materia y el varón la forma, y la forma es más importante. El papel de la mujer, de la hembra, es siempre pasivo.
Averroes, cuando habla como médico, en su postura con respecto a las mujeres, difiere ideológicamente de Aristóteles, no saca conclusiones biológicas inadecuadas y no las extrapola al mundo de la política. En *El libro de las generalidades de la medicina*, Averroes[9] se dedica a exponer los principios generales de la ciencia médica. La obra está dividida en siete libros que tratan de la anatomía, la fisiología, la patología, la semiótica, la terapéutica, la higiene y la medicación:

Siendo notorio esto y siendo cierto que no es posible que el esperma femenino y el masculino realicen una acción de la misma especie, y siendo, asimismo, evidente que la mujer tiene influencia en la generación, es menester que su papel sea distinto al del hombre y que sus acciones converjan un solo fin, que es la formación del embrión. Cada uno de ellos dará a este embrión una parte de su ser, y las partes de una cosa son dos, materia y forma. Por tanto uno de ellos le dará la materia y el otro la forma. No podemos

[7] Sprenger, Jacobo y Institoris, Enrique[8] *Malleus Maleficarum (El Martillo de las Brujas),* Edit. Maxtor, Valladolid 2004, p. 56.

[8] Femenías, María Luisa, *Inferioridad y exclusión*. Un modelo para desarmar, Nuevohacer, Buenos Aires, 1986.

[9] Averroes, *El libro de las generalidades de la medicina*. Trad. Mª de la Concepción Vázquez de Benito y C. Álvarez. Trotta, Madrid 2003.

decir que la mujer sea la que da la forma y el hombre la materia, sino al contrario, pues el que da el alimento es el que da la materia, necesariamente. Aristóteles opina que el varón es el que da la forma y la hembra la que da la materia (*Libro de las generalidades de la medicina*, Libro de la salud, 27, p. 91).

Sigue pensando que la mujer da la materia y el varón la forma, pero no asegura que el papel de la mujer es más débil. Concede a la matriz un poder atractivo que hace que incluso si una mujer se encuentra en una bañera donde un varón ha soltado su esperma, pueda quedarse embarazada, precisamente por esa fuerza atractiva.
Muchos autores posteriores siguieron a Averroes en este punto.
Aunque Averroes es comentador y seguidor de Aristóteles, comenta el texto de "La República" de Platón[10], pues parece que no conoció el texto de la Política de Aristóteles. De todas formas, suscribe la teoría platónica de la igualdad de los sexos y se muestra a favor de revisar la condición de las mujeres (en la *Exposición de la* "República*" de Platón*, epígrafe 34, pp. 56-60).

Habiendo terminado el estatuto correspondiente a las diversas clases de virtudes que existen en dicha sociedad perfecta, vuelve Platón a lo referente a los guardianes, especialmente en lo concerniente a cómo deben unirse, educar a sus hijos y al modo como deben procrear. Decimos, pues, que es evidente que si se desea mantener la naturaleza de dichos guardianes deben controlarse por medio de la reproducción, es decir, que la mayor parte deberían procrear con sus semejantes, sin poder cohabitar con cualquier tipo de mujer sino solamente con mujeres de su misma condición y que hayan sido educadas del mismo modo. Ahora bien, esto es obligatorio para todas las clases de ciudadanos y no sólo para la de los guardianes.

Ahora Averroes dice que se debe plantear un problema, no hará como Aristóteles que dice, con seguridad, que las cosas son de una determinada manera. Dice Aristóteles en *Política* 1, XII p. 69:

Con que las partes de la administración doméstica eran tres: una, la del dominio del amo, sobre la cual ya se ha hablado antes; otra, la paterna, y en tercer lugar,
la conyugal. Pues también hay que gobernar a la mujer y a los hijos, como a libres en uno y otro caso, pero no con el mismo tipo de gobierno, sino que manda sobre la esposa políticamente y sobre los hijos monárquicamente. En efecto, el macho es por naturaleza más apto para la dirección que la hembra, siempre que no se establezca una situación antinatural.

A Aristóteles le parecen situaciones antinaturales aquellas que no corroboran sus tesis.
Sigue Averroes:

Aquí se plantea un problema que debe ser investigado acerca de si existen mujeres cuyas naturalezas se asemejan a las de cada una de las clases de los ciudadanos, y en especial a la de los guardianes, o si la naturaleza de las mujeres es diferente de la de los varones. Si fuera de aquel otro modo, y desde el punto de vista de las actividades de la comunidad, la mujer debería gozar de la misma situación del varón en este orden de cosas, y así podrían ser guerreros, filósofos, jefes, etc. Pero si no fuera así, la mujer sólo debería realizar en las sociedades las actividades que por lo general no cubre el varón, como el cuidado doméstico, la procreación y otras semejantes.
Sabemos que la mujer, en tanto que es semejante al varón, debe participar necesariamente

[10] Averroes, *Exposición de la "República" de Platón*, Tecnos, 2ª ed., Madrid 1990.

del fin último del hombre, aunque existan diferencias en más o en menos; esto es: el varón es más eficaz que la mujer en ciertas actividades humanas, pero no es imposible que una mujer llegue a ser más adecuada en algunas ocupaciones, sobre todo en las referentes a la práctica del arte musical. Por esto se dice que resulta mejor cuando el hombre compone las melodías y las mujeres las interpretan. Si la naturaleza del varón y de la mujer es la misma y toda constitución que es de un mismo tipo debe dirigirse a una concreta actividad social, resulta evidente que en dicha sociedad la mujer debe realizar las mismas labores que el varón, salvedad hecha de que son en general más débiles que él. Sin embargo, la mayor parte de las mujeres son más hábiles que los varones en actividades como el tejer, coser y otras artes, así como por su forma de organizar, tanto en el arte de la guerra como en el resto, y así se ha comprobado entre los habitantes del desierto y en la ciudad de las mujeres. Del mismo modo, cuando algunas mujeres han sido muy bien educadas y poseían disposiciones sobresalientes, no ha resultado imposible que lleguen a ser filósofos y gobernantes. Pero se cree que pocas veces se da este tipo en ellas, y algunas leyes religiosas impiden que las mujeres puedan acceder al sacerdocio; otras, por el contrario, sí reconocen que pueda existir, pero lo prohíben.

Averroes se esfuerza en explicitar todas las situaciones en las que las mujeres pueden mostrar competencia en actividades consideradas solo masculinas, no solo en las que tradicionalmente se les supone. Además recurre al reino animal y no lo hace para relegar a las mujeres, equiparándolas con otras hembras, sino que reconoce que muchas hembras, y las mujeres también entonces, están capacitadas para defender o luchar, como los machos:

Puede aclararse todo esto comparándolo con lo que conocemos de los animales, a saber: que existen hembras guerreras, nos referimos a los animales que antes hemos comparado con los guardianes. Así vemos que las hembras del perro cuidan lo mismo que guardan los machos, y espantan a las hienas al igual que éstos. A veces, en algunos casos, bien que raros, la naturaleza ha proporcionado a los machos instrumentos que no poseen las hembras, como en el caso del verraco. Pero, por lo común, en la mayor parte los instrumentos de lucha son comunes a los machos y a las hembras, lo que quiere decir que la hembra también realiza esta actividad combativa.

Y a continuación establece la crítica a la sociedad en la que se encuentra:

Sin embargo en estas sociedades nuestras, se desconocen las habilidades de las mujeres, porque en ellas sólo se utilizan para la procreación, estando por tanto destinadas al servicio de sus maridos y relegadas al cuidado de la procreación, educación y crianza. Pero esto inutiliza sus otras posibles actividades.

Permítanme en este punto acudir al presente. Con respecto a lo que piensa la jerarquía eclesiástica de las mujeres hoy, es fácil de saber. En 1965, con motivo del Año Mariano, Juan Pablo II escribe La Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem* (Dignidad de la mujer)[11], que es una toma de posición con respecto al tema de la mujer, tema que, reconocen, tiene una importancia real en ese tiempo. Es una buena noticia que se reconozca que es preciso tocar este tema, pero no hay que hacerse ilusiones con respecto al resultado final de las reflexiones papales. Por supuesto, se parte de la figura de la Virgen María.

[11] Juan Pablo ll, *Mulieris dignitatem. La dignidad de la mujer,* 3ª edición, San Pablo, Madrid 1995.

Esto concierne a cada ser humano, tanto mujer como hombre, los cuales lo llevan a cabo según su propia peculiaridad. En el ámbito de la presente meditación acerca de la dignidad y vocación de la mujer, esta verdad sobre el ser humano constituye el punto de partida indispensable. Ya el libro del Génesis permite captar, como un primer esbozo, este carácter esponsal de la relación entre las personas, sobre el que se desarrolla a su vez la verdad sobre la maternidad, así como sobre la virginidad, como dos dimensiones particulares de la vocación de la mujer a la luz de la revelación divina. Estas dos dimensiones encontrarán su expresión más elevada en el cumplimiento de la "plenitud de los tiempos" (cf Gál 4, 4), esto es, en la figura de la "mujer" de Nazaret: Madre-Virgen.

Para el anterior Papa, la vocación de la mujer consiste en querer ser lo que la Iglesia normativamente le ha dicho que debe ser. El actual papa, Benedicto XVl en su primera Carta Encíclica, *Deus Caritas Est*[12], habla también del amor, fundamentalmente entre los esposos y mantiene la ortodoxia bíblica. Sigue el texto de Averroes, que, visto lo visto, es de una gran modernidad:

Como en dichas comunidades las mujeres no se preparan para ninguna de las virtudes humanas, sucede que muchas veces se asemejan a las plantas en estas sociedades, representando una carga para los hombres, lo cual es una de las razones de la pobreza de dichas comunidades, en la que llegan a duplicar en número a los varones, mientras que al mismo tiempo y en tanto carecen de formación no contribuyen a ninguna otra de las actividades necesarias, excepto en muy pocas, como son el hilar y el tejer, las cuales realizan la mayoría de las veces cuando necesitan fondos para subsistir. Todo esto es evidente per se. Así las cosas, y en tanto que es evidente en el caso de las hembras que comparten con los machos la lucha y lo demás, conviene que a la hora de elegirlas busquemos las mismas condiciones naturales que consideramos en los varones, por lo que deben ser educadas del mismo modo por medio de la música y la gimnasia.

A esta crítica de Averroes se le podrían hacer algunas objeciones (como hace Manuela Marín en *Mujeres en al-Ándalus*, pp. 310-311).

Las limitaciones que el sistema de segregación por géneros imponía a los movimientos de las mujeres afectaban muy directamente a su incorporación a áreas de actividad como el comercio; per se, se trataba de una ocupación permitida a las mujeres, pero se reconocía a sus maridos la potestad de impedirles salir de sus casas. Legalmente posible, un supuesto semejante traduce, no tanto una contradicción entre norma jurídica y práctica social, como la evidencia del reparto de tareas sociales; en la actividad productiva y laboral, las mujeres solo pueden participar de pleno derecho en todo lo que se relaciona con sus funciones biológicas y reproductivas. Fuera de este ámbito, su presencia se tolera si va acompañada de una devaluación de su prestigio social: las mujeres de clase acomodada, por definición, no deben trabajar y, aun dentro de su casa, deben contar con el apoyo del servicio doméstico de otras mujeres menos afortunadas.
Como los grupos sociales en que esta última situación se daba no podían por menos que ser reducidos, habría que deducir que, a pesar del silencio de las fuentes, debieron ser muchas las mujeres urbanas pertenecientes a las categorías señaladas en el texto antes citado: criadas, artesanas y mujeres viles

[12] Benedicto XVl, *Deus caritas est*, Ediciones Palabra, Madrid 2006.

(con lo que debe entenderse, probablemente, prostitutas y cantoras o bailarinas). Todas ellas quedaron fuera del paisaje descrito por Averroes al principio de este capítulo; parece evidente que el filósofo cordobés reflexiona allí sobre las mujeres e elevada condición, a las que, en efecto, la sociedad no concede más papel que el destinado a la reproducción. Su censura, por tanto, no debe extenderse al conjunto de la población.

Averroes continúa, pues, aceptando la teoría platónica de la igualdad de los sexos para ser guardianes y considera que se debe educar a las mujeres específicamente para la procreación.

Platón afirma que las mujeres no necesitan cubrirse cuando practiquen los ejercicios gimnásticos con los hombres, pues estarán protegidas por su virtud. Piensa, pues, que la mujer podrá ser guardián lo mismo que el hombre, y que dichas guardianas ocuparán el mismo lugar que los varones —ya que, ninguno de dichos guardianes virtuosos en esta sociedad ideal puede permanecer aislado, debiendo tomar sus comidas en común—, lo que sin duda alguna les conducirá a desear las relaciones sexuales. Pero el coito no debe ser permitido cuando quieran y como deseen, en tanto que se busca que esta relación sea auténticamente humana, y que el acto sexual no tenga ningún otro carácter. La preparación de las mujeres para la procreación será la más adecuada a su condición de guardianas, durante un tiempo concreto y con determinados sujetos y características. Esto sería común a otras comunidades y normas, pero se sabe que los fieles de las distintas leyes difieren mucho entre sí por el arraigo de su estatuto social. Intentaremos, pues, explicar lo que Platón quiere decir.

Aunque hay algunas críticas que hacer a la visión de Averroes, en realidad es una visión bastante aceptable de las mujeres la que nos presenta, pues es cierto, como dice Marín, que su percepción de las mujeres como una carga y su ceguera acerca de las cargas que sufren las mujeres, pues no reconoce el trabajo de las mujeres, es poco caritativo, cuando menos, pero no les niega la posibilidad de tener otra vida y es consciente de que el desarrollo de las mujeres lleva aparejado el desarrollo de las sociedades, algo que solo recientemente podemos demostrar con cifras. Averroes no considera que ontológicamente las mujeres somos imperfectas, sino que se esfuerza en mostrar nuestra relativa igualdad y pedir que se nos den oportunidades de formación.

Averroes, hombre cultivado y con un ideal de racionalidad, intentó tanto en su vida política, como profesional, como filósofo, explicar la realidad y conseguir un mundo más aceptable. Las teorías de Averroes fueron aceptadas por la filosofía posterior, dando lugar al llamado averroísmo latino y que durante mucho tiempo fue, en realidad, la única filosofía. Algunos de los más importantes filósofos medievales fueron averroístas, como Siger de Brabante o Guillermo de Auvernia. Según Renan (*Averroes y el averroísmo*, p. 187), Esteban Tempier obispo de Paris condena, en 1269, varias proposiciones, que son en realidad, axiomas del averroísmo:

Que el entendimiento de los hombres es uno e idéntico en número. Que el mundo es eterno. Que nunca hubo un primer hombre. Que el alma, que es la forma del hombre en cuanto hombre, se corrompe una vez corrompido el cuerpo. Que Dios no conoce las cosas singulares. Que los hechos humanos no son regidos por la divina providencia. Que Dios no puede dar la inmortalidad o incorrupción a una cosa corruptible o mortal.

Proposiciones todas ellas que nos costaría no suscribir ahora.

IV.2 El feminismo de Quasim Amin: entre los derechos humanos y el progreso social

Ana de Miguel Álvarez

IV.2 El feminismo de Quasim Amin: entre los derechos humanos y el progreso social

IV.2.1 "La cuestión egipcia" y "la cuestión femenina"

Quasim Amin es el autor de dos obras notables y que ocupan un lugar propio dentro de las vetas de Ilustración del mundo árabe y musulmán. Publicadas respectivamente en 1899 y 1900, con apenas un año de diferencia, llevan los elocuentes títulos de *La liberación de la mujer* y *La mujer nueva* y en las dos encontramos una apasionada defensa de los derechos de las mujeres. El objetivo de este trabajo es exponer las líneas básicas de su feminismo, feminismo que, ya adelantamos, se sustenta en dos tesis, la primera, las mujeres como seres humanos que son, deben ser sujetos de derechos exactamente igual que la otra mitad de la humanidad. La segunda tesis mantiene que la emancipación de las mujeres es absolutamente necesaria para que Egipto y los países Islámicos en general se reencuentren con un pasado ilustrado desde el que continuar un camino de progreso humano y social que, según su diagnóstico, se ha quebrado.

Vamos a partir de esta segunda "pata" del feminismo de Amin, la que defiende que no puede haber progreso humano si las mujeres permanecen en estado de ignorancia y subordinación, para detenernos en su perfil biográfico y el contexto histórico que hace comprensible la publicación de estas obras, también el hecho de que fueran publicadas de forma tan seguida.

Quasim Amin nace en Alejandría en 1863, de madre egipcia y padre de origen turco. Estudia en El Cairo donde obtiene el título de abogado, ejerce un tiempo allí y se traslada a Paris. Es desde Paris, pues, desde donde contempla los problemas de su tierra y se compromete activamente en su solución, problemas que se resumen en la ocupación británica que su país padecía en esos momentos. En 1894 publica en francés el libro *Les Egyptiens*, una respuesta crítica a la obra del duque de Harcourt donde se exponía el ideario colonialista británico respecto a Egipto. La inquietud de Amin por su tierra era compartida por todos los intelectuales del momento y se encuadra dentro del Movimiento denominado *la Reforma, Al Nahda*. La percepción de este grupo recuerda un tanto a la que la generación del noventa y ocho tuviera sobre España a raíz de la humillación impuesta por Estado Unidos en la guerra de Cuba. Hay una cuestión Egipcia, "les duele Egipto", ¿qué ha hecho que Alejandría, faro de las ciencias y del mediterráneo haya seguido los pasos de un paulatino declive que haya terminado con su colonización a manos de una potencia extranjera? Además Inglaterra, país que por cierto había seguido exactamente el camino contrario a Egipto, de la nada al Imperio. Una de las figuras principales de *Al Nahda* es Muhammad Abduh, que en 1888 y desde su puesto de magistrado de los tribunales de Primera Instancia emprendió la tarea de modernizar Egipto. Sobre todo en tres aspectos: legales, educativos y en lo que hacía al sistema de beneficencia. Respecto al espíritu de estas reformas en su relación con la tradición merece la pena citar las palabras de Juan Antonio Pacheco "La reforma de Mohamed Abduh se basa en una convicción fundamental que, en gran medida se deriva de la aplicación de la enseñanza contenida en la Sagrada Aleya que dice: *Dios no cambiará la condición de un pueblo mientras éste no se cambie previamente a sí mismo*, Corán, XIII, 11[1]. Con esta convicción, Amin, que había conocido a Abduh en Paris regresa a Egipto y es entonces cuando mejor se percata de la condición de las mujeres y de la relación de esta situación con el resto de las instituciones sociales y políticas de su

[1] Pacheco, Juan Antonio, "presentación a *La nueva mujer*", en Amin, Quasim, *La nueva mujer*, Madrid, Imprenta del Instituto Egipcio, 2000, p. 9.

tierra. El libro no surge pues del reino de las ideas y sus encadenaciones lógicas, la tesis de la emancipación femenina se sitúa en el centro del debate de la necesidad de regeneración nacional, de Egipto en particular y del mundo islámico en general.

¿Por qué escribe Amín dos libros sobre el mismo tema y casi a continuación el uno del otro? La respuesta es muy ilustrativa de las dificultades que aún en medios ilustrados ha encontrado siempre el feminismo para implantarse, crecer y deasarrollarse. Escribe un primer libro que se titula *La liberación de la mujer (1899)* que tuvo un amplio eco, tanto en Egipto como en Turquía[2]. Esta misma difusión refleja que había un público esperando una argumentación semejante, la de que no hay esperanza de llegar a ser una nación viva con un puesto en el mundo contemporáneo si no se producen cambios en el interior de los hogares —esfera privada—, cambios que radican en reformas institucionales —esfera pública— pero también del carácter humano, nuevas cualidades y virtudes. Y este cambio sólo es posible si se ponen las condiciones para la aparición de una mujer y un varón "nuevos". El caso es que la obra recibió unas críticas furibundas por parte de los ulemas y los conservadores. Los ulemas argumentaron que el acceso de las mujeres a la autonomía propiciaría un desgarrón en el Islam o más aún su destrucción. Parece que no les cabía duda que las mujeres, una vez liberadas, abandonarían la religión. El primer problema de esta previsible reacción "ulemí" es el de que "las gentes sencillas se lo creen".

Pero el problema que más preocupa a este reformador egipcio es otro, que aparecía ya en las páginas del prefacio. El hecho más que sorprendente de que las mismas revistas y los mismos intelectuales que acusan a diario a los ulemas de ser el motivo de la decadencia y el atraso de las naciones islámicas han reaccionado de forma similar a las denominadas "gentes sencillas". Es decir, el hecho de que los anti-ulemas cuando se encuentran con la defensa de la emancipación femenina... *vuelvan sus miradas hacia aquellos ulemas y les pidan un dictamen sobre la cuestión*[3]. Resuenan aquí las tesis de la pasmosa facilidad con que funcionan y se renuevan los pactos patriarcales, cómo la condición de las mujeres reúne extraños consensos o compañeros de cama. Seguramente la sorpresa de comprobar que las críticas calaban en la gente no ya ignorante sino ilustrada es lo que le lleva a volver sobre lo mismo, cargado de razones, por si no se hubiera explicado bien y sosteniendo explícitamente que la obra se dirige a las nuevas generaciones. Vamos a centrar nuestra exposición en esta segunda obra, *La nueva mujer,* por dos razones, porque es una reflexión más acabada y porque apenas hay disquisiciones teológicas, tema en el que Amin, una vez aclarada la relación entre feminismo e Islam tampoco considera necesario insistir. Efectivamente en este segundo libro no aparecen apenas referencias al Islam, aunque cuando las hay es siempre en términos positivos. A continuación resumimos sus ideas básicas en torno a la relación entre el feminismo y el Islam. No hay nada en el Islam que justifique la esclavitud femenina. De hecho, se establecen más derechos para las mujeres que en Occidente, así, en los buenos y viejos tiempos hubo mujeres en puestos importantes, en el ejército, como administradoras, etc. Si hay algo escrito en torno al velo, la poligamia, la reclusión..., que lo hay, es posible interpretarlo de formas distintas. Los propios ulemas discrepan

[2] La obra está traducida al inglés como *The liberation of Women*, traducción de Samiha Shidom Peterson, Nueva York, The American University in Cairo Press, 2000.

[3] Amin, Quasim, *La nueva mujer*, *op. cit.,* pp. 28-29.

en sus interpretaciones y por lo tanto hay que escoger la interpretación que esté de acuerdo con la evolución y el progreso humanos. En conclusión, el Islam fue y es una religión positiva para las mujeres, son otros los factores que están detrás de su estado de postración y casi esclavitud. Por último cabe señalar que Amin lo que sí reconoce es cierta decadencia del Islam, pero es una consecuencia del declinar y atraso generalizados, nunca la propia causa del atraso como tanto les gusta mantener a los europeos.

IV.2.2 La ciencia, la tradición y la desigualdad sexual

Para Quasim Amin ha habido un hecho decisivo en la historia reciente, el desarrollo del pensamiento científico. Las nuevas ciencias, los descubrimientos, la investigación de todo lo existente *liberaron a la razón humana del yugo de los prejuicios, de las supercherías y de las falsas creencias, le otorgaron el derecho a conducirse por sí misma y trazaron la senda por la que debía discurrir*[4]. Los resultados de someter a crítica todo lo existente son graduales, desde la abolición de la tiranía del clero y la supresión de los privilegios de la nobleza hasta la promulgación de constituciones para reinos y estados. En otro orden de cosas y sucesivamente fue liberada la raza negra y, concluye Amin, *aquella ciencia vino a completar su tarea al poner las bases del fin de la desigualdad sexual.*

Los europeos, antes de la Ilustración, tenían de las mujeres la misma pobre opinión que para el egipcio continúan manteniendo sus compatriotas, un claro discurso de la inferioridad en que se acentúan los rasgos de iniquidad moral, las mujeres son *poco piadosas, escasamente inteligentes, poco menos que elementos de discordia o trampas del maligno*. Pero todo cambió al someter los prejuicios al tribunal de la razón como instancia crítica. *Mas cuando de los varoniles ojos se apartó el velo de la ignorancia y se consideró críticamente la condición de la mujer, cayeron en la cuenta de que habían sido ellos, y solamente ellos, los causantes y acicates de la decaída y degenerada condición de las mujeres*[5]. El factor del cambio lo cifra, y pensamos que acertadamente, en la desnaturalización de la condición femenina. Lo que ya han comprendido los que utilizan el método científico, sobre el que volveremos, es que hay que distinguir el carácter factual de las mujeres, que es fruto de una completa y sistemática des-educación de su condición real de seres humanos. Que las mujeres son seres humanos y los fines de su vida desarrollar sus capacidades y disfrutar de su libertad, tanto para gozar de una vida feliz como para ser una influencia positiva en los hogares y la nación.

Como hemos señalado, Amín no observa en la religión la causa de ningún atraso, ni siquiera lo hace en la tradición entendida como un todo homogéneo, ya que también existe una tradición favorable a los derechos de las mujeres, pero sí en una cierta forma de relacionarse con la religión y con la tradición. El tono general es de un varapalo total al inmovilismo en lo que se considera "la tradición inventada", a la repulsa al cambio y la idealización estéril del pasado… por eso, podemos matizar que su elogio no es tanto de Occidente —no hemos leído ningún elogio de la comida europea o de la religión cristiana, por ejemplo— como de la forma en que Occidente ha llegado a relacionarse con su tradición[6]. En este

[4] Amin, Quasim, *La nueva mujer*, *op. cit.,* p. 25.

[5] *Ibidem*, p. 26.

[6] Sobre las diversas formas de entender las relaciones del mundo árabe con la tradición Cfr. Al-Yabri, Mohammed Abed, *Crítica de la razón árabe*, trad. De Ahmed, Mahfoud, Barcelona, Icaria, 2001

contexto distingue entre el teórico imaginario y el teórico científico, dos tipos de teóricos que describen la condición de las mujeres de forma radicalmente opuesta. El teórico imaginario vive en su mundo imaginario y escribe en la intimidad de su cuarto donde va hilvanando frases elegantes sin tener para nada en cuenta la situación real de las mujeres reales. El teórico científico se caracteriza por someter a análisis las distintas teorías y sobre todo, contrastarlas con la realidad. Primero observa, luego construye una teoría-hipótesis y vuelve sobre sus pasos para aplicarla a una variedad de situaciones reales. Como ejemplo del método Amín expone el caso del teórico que desea conocer la situación de las mujeres en su país. Una vez que ha observado la realidad y construido su hipótesis tiene que aplicarla a diferentes ámbitos, una aldea, una ciudad, una región. Tiene que contrastarla con mujeres de toda edad, clase y condición: solteras, casadas, repudiadas y viudas. Tiene que observar a las mujeres en los hogares, en las escuelas, en el campo, en las tiendas y en las pequeñas industrias artesanales. La vida que llevan, con sus maridos, sus hijos, parientes y forasteros. Una vez estudiada esta realidad hay que proceder a compararla con la de los otros países, especialmente con los que amparan los derechos de las mujeres. Como observa el propio Amín, el trabajo científico es un trabajo duro y difícil porque aún después de haber procedido con este método sabe que sus conclusiones no son sino provisionales. Su trabajo, eso sí, le ha proporcionado un sólido punto de partida para las futuras investigaciones y las probables correcciones. El teórico científico es una suerte de filósofo social que somete a crítica la tradición recibida, firmemente decidido a despojarla de razonamientos falsos, parciales y claramente interesados; un sociólogo que se vale de los datos estadísticos y compara los de unos países con otros. Y eso es lo que hará Amín a lo largo de sus obras.

Frente al teórico científico se yergue la figura del teórico imaginario, que considera su teoría tan verdadera como las matemáticas y ni observa a las persona reales ni piensa que tenga necesidad de hacerlo. Así que cuando escribe no aparece por ningún lado la situación real de pobreza y desesperación de tantas mujeres en condiciones muy diversas sino *una mujer imaginaria que sólo en su mente cobra vida. Además, resulta ser que esa mujer ideal suele tener entre veinte y treinta años de edad, es de hermosa compostura, delicado natural, y con sentido del humor. Bástale con una indicación para tomar por sí misma lo que le apetece, porque es rica o porque tiene un marido rico y generoso. Además posee un carácter rastrero, es mentirosa, astuta, malévola y es ella quien tiene la última palabra para quedarse en casa o velarse ante los hombres*[7].

Las mujeres, como los varones, tienen que ser educadas en el método científico, disfrutar de los placeres que reporta el conocimiento y contribuir también al desarrollo y progreso sociales. Queremos finalizar este apartado citando dos textos escritos a propósito de su recusación del velo en que Amin defiende claramente la educación en las ciencias y las artes para las mujeres y que, a modo de anticipación, nos servirán para relativizar otros en que la educación femenina parece encaminarse mayormente a la perfección doméstica. *La mujer necesita del beneficio de las ciencias y del gozo del conocimiento, sin que haya distinción alguna*

---

y los trabajos de Amorós, Celia, "Feminismo y multiculturalismo", en Amorós, C. y de Miguel, A. (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización,* vol. 3, Madrid, Minerva, 2005.

[7] Amin, Quasim, *La nueva mujer*, p. 79.

entre los sexos cuando se trata de investigar las maravillas del universo[8] y añade *Las artes son tan importantes como la ciencia, porque si ésta nos permite conocer la realidad, aquéllas nos hacen amarla... y despiertan la inclinación a la perfección.*

IV.2.3 "Lo que es necesario para la propia mujer": los derechos de las mujeres

El feminismo indica la realización plena de la mujer en todas sus posibilidades, por lo que debiera llamarse humanismo[9]. Esta definición del feminismo es de Clara Campoamor y nos ha parecido oportuno comenzar con ella este apartado porque concuerda plenamente con el espíritu del feminismo de Amin. El feminismo de Amin reposa en su filosofía humanista, una filosofía que sitúa en el centro de su reflexión a la persona como sujeto de derechos y cuyo fin es desarrollar sus capacidades de forma que a través de la elección y la libertad se convierta en la persona que es, para, en palabras de Amin *encontrar un lugar en la sociedad y ser feliz o desgraciada según su propia responsabilidad*. En este sentido la exigencia de emancipación está basada en la universalización de su concepción del ser humano —en lo que hace a los valores y los fines de la vida lo que es verdad para los varones es verdad también para las mujeres— en el hecho de que las mujeres son personas. Es una demanda de la justicia y basta. Hasta tal punto resuenan aquí las tesis del filósofo feminista John Stuart Mill que nos parece oportuno dedicar un epígrafe a su concepción de la libertad, libertad que entiende como la autodeterminación, el derecho a que nadie elija por una misma, y como el autodesarrollo o la progresiva formación del carácter.

IV.2.4 La concepción de Mill

La visión de la naturaleza y los fines humanos que nos ofrece Mill en *Sobre la libertad* se comprende mejor si comenzamos por describir a qué filosofía de la vida se opone. Mill se opone vehementemente a todas aquellas filosofías que han reclamado por las causas más diversas, la amputación de algunas de las facultades humanas como condición necesaria de su salvación, perfección o felicidad. Y ya sea la causa la razón, el bien común, o incluso la propia libertad. Dentro de estas filosofías la religión representa un extremo de automutilación. En concreto, Mill dirige sus iras contra el calvinismo, religión para la cual el mayor defecto del hombre consiste en tener voluntad propia o autonomía. Esta es su visión del calvinismo: *Todo el bien de que la humanidad es capaz está comprendido en la obediencia. No se da a elegir, es preciso obrar así y no de otra manera; "todo lo que no es un deber es un pecado"... el hombre no necesita ninguna capacidad sino la de someterse a Dios*[10].

Muy al contrario, para Mill el mayor "pecado" del hombre consiste en no desarrollar de la manera más elevada posible sus diversas facultades o más bien en no desarrollar sus cualidades más elevadas. La razón es que el desarrollo de las mismas no sólo coincide con la felicidad individual sino con el progreso de la sociedad o felicidad del mayor número. En el tercer capítulo de *Sobre la libertad,* Mill desarrolla sus argumentos a favor de la individualidad como uno de los elementos constitutivos de la felicidad y de la libertad como condición necesaria para el despliegue de la individualidad o autonomía. La individualidad es un concepto dinámico, no es tanto algo de lo que se parte

[8] *Ibidem*, p. 123.

[9] Citado en Valcárcel, Amelia, *El País*, 2006.

[10] Mill, John Stuart, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza editorial, p. 133.

como algo a lo que se llega. Proceso, logro o conquista que, como veremos, supone una progresiva "humanización" del ser humano. Y que, al no ser algo dado necesita del esfuerzo y desarrollo de lo que Mill denomina "un carácter activo". Hay dos elementos constitutivos de esta individualidad, la autodeterminación y el autodesarrollo. La individualidad aparece como la capacidad para hacer elecciones entre normas y modelos sociales de comportamiento alternativos, en definitiva, de elegir el propio proyecto vital. ¿Qué significa elegir en el sentido de autodeterminarse? Elegir presupone un cierto desarrollo de las facultades específicamente humanas, de tal modo que podemos afirmar que los niños y los locos "no eligen" realmente; y al mismo tiempo, y esto es de peculiar importancia, en cada elección ponemos en juego y desarrollamos nuestras facultades elevadas: *El que escoge su plan de vida por él mismo emplea todas sus facultades. Debe usar la observación para ver, el razonamiento y el juicio para prever, la actividad para reunir los materiales de la decisión, el discernimiento para decidir, y cuando ha decidido, la firmeza y el autodominio pasa sostener su deliberada decisión*[11].

En una de sus implicaciones más importantes, la individualidad se opone a la ciega sumisión a modelar la propia vida de acuerdo con las costumbres, instituciones y creencias de una sociedad. La individualidad dice: atrévete a pensar y actuar por ti misma, sé ilustrada. Es preciso señalar que Mill no se opone a la tradición y la costumbre en sí mismas. De su planteamiento resulta obvio que tanto aceptar como rechazar la tradición, sin más, no supone deliberación ni elección alguna. Podemos asumir creencias y normas sancionadas por la opinión pública o las instituciones al uso, siempre que no lesionen los derechos humanos, pero debemos hacerlo conociendo los fundamentos en que se basan; podemos actuar según normas tradicionales de comportamiento, pero hay que hacerlo de acuerdo con nuestros propios deseos y sentimientos. Para Mill, inexcusablemente, este es el rasgo definitorio del ser humano: la capacidad de elegir de acuerdo con las facultades propiamente humanas. Si no viviésemos así nos bastaría con la facultad de imitación, más propia de los monos. *El que hace una cosa cualquiera porque esa es la costumbre, no hace elección alguna. No gana práctica alguna ni en discurrir ni en desear lo que sea mejor. Las potencias mentales y morales igual que la muscular sólo se ejercitan con el uso. No se ejercitan más las facultades haciendo una cosa meramente porque otros la hacen que creyéndola porque otros la creen*[12]. Ahora bien, ¿cuál es la situación de las mujeres en la sociedad patriarcal? Se caracteriza por el constreñimiento sistemático de su individualidad, *la mujer es como ese árbol al que se han podado todas sus ramas*. En palabras de Ruskin, perfecto representante de la visión ideológica de la mujer victoriana, el fin de la educación de la mujer es iniciarla no en el desarrollo de sus capacidades sino en la renuncia de sí misma. Si la mujer ha de recibir alguna educación teórica es sólo hasta el punto de poder *compartir los deleites de su marido y de los amigos de éste*[13]. En consecuencia, el primer y gran beneficio de la emancipación de las mujeres, aunque hay otros, es la "humanidad "a la que accede la mitad de la especie por la crucial diferencia entre "una vida de sujeción a la voluntad de otros y una vida de libertad racional".

[11] Mill, John Stuart, *Sobe la libertad*, p. 129.

[12] Mill, John Stuart, *Sobre la libertad*, p. 129.

[13] En la obra de Kate Millett se puede encontrar una magnífica contraposición entre las tesis de Ruskin y Mill en torno a la naturaleza femenina, la educación y la cuestión doméstica. Cfr. Millett, Kate, *Política sexual*, México, Aguilar, 1969.

IV.2.5 La concepción de Amin

En las obra de Quasim Amin, como en las de Mill, late una fuerte simpatía y solidaridad con las mujeres, un profundo malestar por el injusto y amargo destino al que están sometidas. El egipcio, más reformador social que filósofo asume la argumentación anterior en torno a la libertad y la autonomía como la materia de la que está hecha la condición humana. Y también la idea de que la igualdad de derechos es la condición necesaria para que se pueda hablar de libertad. Ahora bien, ¿cuál es la condición de las mujeres en su país? Éstas son algunas de las palabras que utiliza a lo largo de *La nueva mujer* para describir su situación: mueble, esclava, fardo, botín de guerra, paralítica, velada, ganado, objeto, apéndice del hombre.

Aunque Amin asume tesis básicas de la tradición feminista ya existente también va a desarrollar una argumentación propia en defensa de la igualdad sexual. Desde el cartesianismo Poullain de la Barre y posteriormente la ilustrada Mary Wollstonecraft habían señalado la capacidad racional como el fundamento de la igualdad, "el espíritu no tiene sexo". Desde la tradición utilitarista Jeremy Bentham y también el propio Mill cifraron en la universal capacidad de sufrimiento la universalidad de los derechos humanos. La pregunta no es ya ¿pueden pensar? sino ¿pueden sentir? El fundamento igualitario del que parte Amin es el de que "todos somos iguales ante las necesidades de la vida". De esta manera está planteando a sus interlocutores que sea lo que sea lo que se piense de la condición femenina (que son débiles, ignorantes, viciosas…), nadie osará mantener que las mujeres no puedan actuar para conservar su existencia y para satisfacer sus obligaciones familiares, es decir, para no morirse de hambre, ellas y sus proles. Y, repetimos, ¿cuál es la situación de las mujeres reales? Amin se refiere sin contemplaciones al fenómeno que hoy calificamos de feminización de la pobreza. En Egipto en 1897 se hizo un censo en el que los resultados estimaban que 63.731 mujeres disfrutaban de un trabajo asalariado. Sólo un dos por ciento frente al veinte por ciento que lo hacen "en el extranjero". Estas mujeres necesitan un salario porque como muchas otras no tienen otra fuente de recursos y Amin sostiene que es un colectivo que está yendo en aumento: las nuevas viudas, divorciadas, aquellas cuyos maridos no tiene dinero para mantenerlas. La realidad es que hombre y mujeres viven inmersos en un conflicto de intereses como lo prueba el que están todo el día a la gresca en los tribunales. A su juicio los hombres tratan de engañar a las mujeres bajo la apariencia de ofrecerles protección: *Lo único que el hombre lleva en la cabeza es privar a la mujer de cuantos más derechos sea posible, mientras que ella se mantiene ignorante de los peligros que le acechan...* cuando descubre la verdad ya es tarde. Para Amin estos hechos indiscutibles son ya una causa suficiente para extender los derechos a todas las mujeres, todas han de prepararse para ganarse la vida por sí mismas *todo ser vivo se halla expuesto a la fuerza de la necesidad y a la constricción de la carencia.* Y lo lógico es que se prepare a las mujeres desde pequeñas para tal posibilidad... y no cuando ya adultas caigan en ella y sea demasiado tarde. Amín tiene como referente polémico a los ulemas que sí llegaban a aceptar que las mujeres pobres se empleasen en trabajos de hombres, se mezclaran con ellos o incluso se instruyeran para ganarse la vida. Sólo las pobres.

El concepto de educación que utiliza es también profundamente humanista. No basta con instruirse, la instrucción ofrece una formación superficial. La educación exige experimentar, actuar por ensayo y error; es la única manera de llegar a una formación

moral, a elegir la virtud, a desarrollar un carácter. Este concepto de educación es a su vez uno de sus argumentos principales en contra del velo y la reclusión. Amín considera el velo un estigma que marca a las mujeres en su condición de personas de segunda, de menores de edad y mantiene que sólo esto es razón suficiente para odiarlo. Sin embargo a su juicio todavía tiene consecuencias peores, la principal que el velo se interpone entre las mujeres y la educación. Una vez más Amín está entrando en polémica con quienes sostienen que el uso del velo no es un tema relevante, que lo verdaderamente importante es que las mujeres accedan a la educación. El propio Amín considera que el desacuerdo se cifra en que están manejando un concepto distinto de educación. Para quienes el velo resulta inocuo es porque la educación se reduce a mera instrucción, obtener un certificado. Para nuestro autor de nada valen los conocimientos adquiridos si no van acompañados de la práctica, de la experiencia, tanto en cualquier ciencia como en las costumbres y la moral. La experiencia es la auténtica maestra en la vida, y la libertad y la elección el único camino para la virtud. Cuando se vela a las mujeres para preservar su virtud se está consiguiendo el efecto contrario. Las mujeres languidecen bajo el velo y la reclusión, tanto física como moralmente, y no pueden acceder a la forja del carácter, al autodesarrollo milleano. Para Amin, como para Mill, sólo el que elige pone en juego todas sus facultades humanas y sólo por medio de las sucesivas elecciones se desarrolla la voluntad, y finalmente, "el carácter", y sea éste carácter virtuoso o vicioso es y será siempre el resultado de un proceso y no de una túnica.

La defensa de la educación de las mujeres en el doble sentido de instrucción y experiencia tiene el fin de que puedan vivir una vida autónoma desde el punto de vista material. Con un razonamiento que arranca un poco limitado mantiene que hay profesiones especialmente adecuadas para las jóvenes, como la de maestra y médica. Pero según seguimos leyendo observamos cómo se van añadiendo el comercio y las profesiones liberales. Y su conclusión final se extiende su concepción de las mujeres como seres humanos. *Es preciso educar a la mujer para que tenga un lugar en la sociedad, puesto que es un ser humano completo, y no una materia que el hombre moldea a su gusto. Es preciso que la mujer pueda ser feliz o desgraciada según su propia responsabilidad, y no de acuerdo con los demás*[14].

IV.2.6 Sobre los derechos políticos

Amin menciona en dos ocasiones los derechos políticos. Una primera para mantener que no son el objeto del libro y una segunda para especificar que no es el momento de reclamar derechos políticos porque las mujeres de su país no están preparadas para ello. Sin embargo escribe elogiosamente sobre los países —como algunos estados de los Estados Unidos— en que ya podían ejercerlos. Respecto al tema general de la política realiza algunas analogías interesantes entre el despotismo familiar y el político. Para Amin el despotismo familiar es arbitrario y similar al que se ejerce en los gobiernos políticos. *La situación política y la situación familiar son aspectos inseparables (en todos los países y lugares)… ambas libertades están indisolublemente unidas*[15]. Es difícil afirmar que una tenga más peso que la otra, se influyen recíprocamente, la forma de gobierno influye en las costumbres privadas y éstas sobre el cuerpo social. Por ejemplo en los países de Oriente el hombre es "tirano en casa, pero esclavo fuera de ella". Y al

[14] Amin, Quasim, *La nueva mujer*, p. 91.
[15] Ibid, p. 34.

contrario, en los países europeos que tienen gobiernos libres, democracias, las mujeres están avanzando claramente en derechos y libertades en la esfera privada. Amín mantiene que en América del Norte, donde el poder gubernamental casi no existe, y apenas se inmiscuye en los asuntos privados de los ciudadanos, es donde las mujeres gozan de más libertad, en todo caso más que en Europa. Como prueba de ello alude a los estados en que las mujeres ya han logrado los derechos políticos, como Wyoming. También menciona el caso de Inglaterra y la fracasada petición de derecho al voto realizada al parlamento inglés en 1866 por John Stuart Mill.

Hay que decir que en el tema de los derechos políticos, Amín resulta mucho más cauto que Mill para quien la participación política es innegociable. Sin embargo de alguna manera ambos suscriben una misma tesis: la familia igualitaria es la auténtica escuela de las virtudes propias de la democracia, de la igualdad y la libertad. No puede haber progreso en la esfera pública si no lo hay en la privada, no puede haber democracia en la esfera pública si no la hay en la privada. Y encuentran ahí un gran argumento para defender la educación y la elevación del papel de las mujeres. En el caso del inglés también la plena ciudadanía.

IV.2.7 "Los deberes de la mujer para con su familia": las mujeres como factor de progreso y cambio social

Diferentes especialistas en la condición femenina en los países islámicos han coincidido en enfatizar que frente al tópico que las sitúa veladas y recluidas criando y educando niños, tradicionalmente las mujeres no eran madres en el sentido de la construcción moderna y occidental de mujeres domésticas. De hecho tampoco lo eran las "madres" occidentales hasta que se produjo lo que Celia Amorós clasifica como un relevo en las heterodesignaciones patriarcales y teóricos como Rousseau y otros construyeron la nueva mujer burguesa como un "mix" de esposa idónea, mujer doméstica y madre cívica[16]. En la muy interesante obra editada por Abu Lugod encontramos numerosas reiteraciones sobre el hecho de que las mujeres no eran madres insertas en familias nucleares, sino que se insiste en el carácter autónomo y enriquecedor de los lazos homosociales de las mujeres en las familias extensas, en que los consejos sobre la educación se dirigían obviamente al "pater familias" y en que en las familias tradicionales de los medios rurales la percepción de las madres sobre su influencia en el carácter de sus hijos era prácticamente cero, "el carácter" era y es algo otorgado por Dios[17]. Para Amin, muy al contrario y de acuerdo también con los planteamientos ya expuestos en el apartado anterior, la educación de los niños, el desarrollo del "carácter", es un tema de central interés para el progreso humano y un tema en el que hay que acudir al conocimiento y las ciencias, porque el infante es como una página en blanco sobre la que puede imprimirse casi cualquier contenido.

"Los deberes de la mujer para con su familia" es el título del capítulo cuarto de *La nueva mujer*. Y no cabe duda de que es aquí donde se encuentran los párrafos más decisivos para "acusar" a Amin de ser el teórico de la madre doméstica. Si en el apartado anterior tratamos de la educación necesaria para que las mujeres se conviertan en seres humanos completos y autónomos,

[16] Cfr. Amorós, Celia, "Fundamentalismo e "invención de la tradición": las apropiaciones selectivas", en *Quadern*, 2006, pp. 99-110.

[17] Abu-Lugod, Lila (ed.), *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*, Madrid, Cátedra, 2002.

ahora veremos que también existe una educación específica, sólo para ellas, para que sean útiles a su familia. Ahora bien, ser útil a la familia no significa ser una sirvienta, los musulmanes, craso error, "velaron" a las mujeres para que nada les distrajera de la casa y el resultado ha sido todo lo contrario: *La mujer egipcia ni sabe cómo tratar a su esposo, ni sabe llevar la casa, ni vale para educar a sus hijos*[18]. El error reside en no comprender que todos los actos humanos, por diversos y opuestos que sean, tiene un mismo origen: el saber y la sensibilidad, y si no se educan no se tienen para nada, ni para desempeñar una profesión en la esfera pública ni para ser buenas madres domésticas.

Las mujeres, sostiene Amin, tienen otras obligaciones diferentes de las que piensa la gente de nuestro país y la más importante de ellas es la educación de sus hijos. Para fundamentar la importancia de la maternidad científica este admirador de la nueva ciencia sociológica acude a lo que considera irrebatibles datos estadísticos. En el Cairo han muerto un 145/1000 de los niños menores de cinco años. La mortalidad infantil en Londres, y recordemos que en esos momentos Egipto era una especie de colonia británica, es la mitad. Lo que importa es la universalidad del conocimiento, de la ciencia y venga de donde venga tomar nota de ello. La crianza y la *tarbyya* requieren múltiples conocimientos, físicos y psicológicos. Las madres tienen que conocer la educación sanitaria del niño, la regularidad en la alimentación, el cuidado al aire libre, las horas de sueño, la importancia de los juegos, la vestimenta adecuada, etc. Quasim Amin no deja de explayarse en el tema. Las madres egipcias cometen errores fatales en la educación, asustan a los tiernos infantes con fantasías irracionales como el coco, les prometen cosas que luego no cumplen con lo que les transmiten un comportamiento falaz y fomentan en ellos la desconfianza y, peor aún, pasan con facilidad de la violencia al cariño con lo que el pobre niño no sabe a qué atenerse. Por otro lado tal vez resulte pertinente señalar que Amin también pone a caldo la educación paterna. Entre los defectos de los padres varones está el impartir órdenes sin motivo alguno y si el niño no obedece abalanzarse a golpearlo. Para este reformador social esto es especialmente dañino ya que el objeto de la educación infantil no es que los niños obedezcan sino "que aprendan a juzgar por sí mismos". Que desarrollen la convicción de que todo lo malo o lo bueno que les suceda se lo habrán ganado por sus propios merecimientos.

Sin embargo y por mucho que Amín también señale a las malas prácticas paternas —con lo que las madres ignorantes no son la única rémora de la educación o las únicas marcadoras del retraso educativo— mantiene claramente que la educación de los hijos es tarea que incumbe plenamente a las madres. De hecho ahí radica el secreto del respeto de los occidentales por sus mujeres, en que saben que todo lo bueno procede de las mujeres con criterio y la educación materna en los primeros años e la vida. Y aquí si es de justicia reconocer que se le va la mano en el elogio de Occidente y la crítica a su tierra. Encontramos que en Occidente hay personas que aman realmente la verdad, moralmente buenas, nobles "apiádanse del mísero, sufren con los lamentos del enfermo y muestran amor por los animales". Y a su vez éstas escasean entre los suyos. Quasim Amin pinta un cuadro patético de los resultados de la crianza de los hijos árabes, sus jóvenes "tienen corazones vacíos, mira estrechas y débil voluntad. Ni siquiera parece que tengan sentimientos". Pues bien, todo es producto del sometimiento de las mujeres y la ausencia de una verdadera educación en los primeros años. También cabe

[18] Amin, Quasim, *La nueva mujer*, p. 94.

señalar cierta idealización sobre el fin del patriarcado en los países occidentales. Una cuestión que llama la atención es su visión de la dicotomía público-privado en Europa y Estados Unidos. Afirma que esta separación es muy fuerte en los países árabes, está instaurada en todas las clases sociales y en todos los actos de la vida y que sin embargo en Europa está muy relativizada y que en Estados Unidos llega a ser casi inexistente, ya que las mujeres se ocupan en tareas propiamente varoniles y los hombres realizan tareas de mujeres[19].

IV.2.8 La mujer compañera

Las mujeres emancipadas son en su función de madres un factor determinante del progreso social, pero también lo son en su función de auténticas compañeras del varón en una nueva modulación de la vida de pareja en igualdad. Efectivamente también encontramos en Quasim Amin los ecos del argumento milleano de la compañera como fuente inagotable de felicidad y progreso. En un doble sentido, en el de que sólo una educación y un proyecto de vida similares pueden conformar una pareja sólida y feliz *La diferencia atrae, pero lo que retiene es la semejanza, y la capacidad de los individuos para ofrecerse una vida feliz es proporcional a su semejanza entre sí*[20] y el de que una mujer compañera es el mejor y mayor estímulo para progresar y superarse: *Toda compañía que no nos hace mejores, nos rebaja, y tanto más cuanto más estrecha y familiar sea.* Hay que reconocer que por elocuentes que sean estas palabras del inglés *no lo son menos las escritas por Quasim Amin a la hora de ofrecer un dulce pedazo de paraíso a los varones que apoyen la igualdad sexual: ¿Qué puede haber más importante para un hombre que tener a su lado noche y día a una compañera en el reposo, los viajes, en la salud y en la enfermedad, en las alegrías y las penas, una compañera inteligente, de buenas costumbres, conocedora de las necesidades de la vida, sabedora de todo, velando por el interés de su esposo y el futuro de sus hijos, administradora del patrimonio familiar, veladora de la salud del marido?*[21].

Una vez más, el teórico científico, acude a la experiencia, a la realidad para justificar sus afirmaciones. Y para ello cita profusamente tanto a mujeres científicas e intelectuales como casos de parejas en que las investigaciones y el paso a la posteridad ha venido de la mano de la colaboración intelectual y científica. Cita por supuesto la fructífera relación sentimental e intelectual entre John Stuart Mill y Harriett Taylor pero también la que sostuvieron con sus parejas científicos como Pasteur, Lombroso y Lamark. Todos ellos tuvieron mujeres compañeras. "Esta vida, de la que los hombres egipcios no saben nada, es la fuente de la que brotan las grandes acciones". No se nos escapa que el argumento de la compañera puede reducirse al "detrás de cada gran hombre hay una gran mujer" pero también hay que seguir tratando de enraizar el feminismo de Amin en su contexto. Una vez más está polemizando con la opinión pública ilustrada, tratando de contestar a las críticas cosechadas por su obra *La liberación de la mujer.* Una vez más comenta la extrañeza que le produce que muchos jóvenes egipcios que saben lenguas extranjeras y sin duda conocen las obras de estos autores sin embargo "dicen que yo exagero al exaltar la función y el puesto de las mujeres en el progreso social". En concreto cita con bastante indignación las oprobiosas palabras

[19] Amin, Quasim, *La nueva mujer*, p. 73.

[20] Mill, John Stuart, *El sometimiento de las mujeres*, Madrid, Edaf, p. 234.

[21] Amin, Quasim, *La nueva mujer*, p. 105.

del Ulema de al-Azhar, *No oímos en ninguna historia ni en ningún viaje ni en ninguna noticia, que una nación o un estado progrese gracias a sus mujeres, y que se enalteciera por causa de sus féminas. Los estados europeos que progresan en nuestros días lo han hecho gracias a la ciencia, al saber, al trabajo, al comercio y a los grandes descubrimientos que han implicado a estas ciencias y saberes, mas ¿qué papel ha de desempeñado la mujer en todo ello?*[22]. En realidad el Ulema estaba reflejando la opinión general, tanto de las gentes sencillas como de demasiados ilustrados, sólo las feministas reivindicaban de verdad el papel de las mujeres en el progreso social. Ahora bien hay que matizar esta última afirmación. Si existía un discurso generalizado y no precisamente feminista en torno a la necesidad de educar a las mujeres como madres profesionales, "científicas". Caleb Saleeby, uno de los principales teóricos del maternalismo y la eugenesia a comienzos del siglo XX escribe *La historia de las naciones no se determina en el campo de batalla, sino en el parvulario, y los batallones que otorgan una victoria duradera son los de bebés. La política del futuro será doméstica*[23]. Este discurso formaba parte de la ideología patriarcal de la propia metrópoli y era exportado también, aunque en clave colonialista, a las distintas partes de su imperio. La existencia de coincidencias entre el discurso de los reformadores nacionalistas y los conservadores colonialistas ha generado un aluvión de críticas, unas más fundadas que otras. Volveremos sobre este tema en el apartado siguiente y para valorar mejor este polémico punto tal vez sea pertinente traer a colación también la sintonía de argumentos de Amín —"eduquemos a las mujeres porque las mujeres lo son todo en la vida de los hombres"— con los de una socialista utópica como Flora Tristán.

Tristan vive en Paris en la primera mitad del diecinueve y es autora de diferentes escritos, pero destaca especialmente por su obra *Unión Obrera*, publicada en 1843. Esta obra tiene como objetivo "el mejoramiento de la situación de miseria e ignorancia de los trabajadores", es decir, el de una clase social, no el de un país e incluso una civilización, como es el caso del Egipcio. Nos interesa recordar el capítulo titulado "Por qué menciono a las mujeres", capítulo en el que desarrolla la tesis —y volvemos a señalar la coincidencia con la argumentación de Amin respecto a las desgracias de su patria— de que *todas las desgracias del mundo provienen del olvido y el desprecio que hasta hoy se ha hecho de los derechos naturales e imprescriptibles del ser mujer*[24].

Para Tristán la situación de las mujeres se deriva de la aceptación del falso principio que afirma la inferioridad de la naturaleza femenina. Este discurso ideológico, hecho desde la ley, la ciencia y la religión es causa y justifica la exclusión de las mujeres de la educación racional y su destino de esclavas de los hombres. Dirige su discurso al análisis de las mujeres del pueblo, de las obreras. Y su juicio no puede ser más contundente: el trato injusto y vejatorio que sufren estas mujeres desde que nacen, unido a su nula educación y la obligada servidumbre al varón, genera en ellas un carácter brutal e incluso malvado. Esta degradación moral reviste la mayor importancia, ya que las mujeres, en sus múltiples funciones de madres, amantes, esposas, hijas, etc. "lo son todo en la vida del obrero",

[22] Amin, Quasim, *La nueva mujer*, pp. 101-102.

[23] Citado en Davin, Anna, "Imperialism and Motherhood", en *History and Workshop,* 5, 1978, p. 29.

[24] Tristán, Flora, *Feminismo y Socialismo. Antología* (ed. de Ana de Miguel y Rosalía Romero), Madrid, Los Libros de la Catarata, 2003, p. 61.

influyen a lo largo de toda su vida[25]. En consecuencia, educar bien a las mujeres (obreras) supone el principio de la mejora intelectual, moral y material de la clase trabajadora. Tristán, como buena "utópica", confía enormemente en el poder de la educación, y como feminista reclama la educación de las mujeres; además, sostiene que de la educación racional de las mujeres depende también el bienestar de los varones y la construcción de una sociedad mas justa. De la educación femenina se siguen tres resultados benéficos que son, embrionariamente, los tres argumentos que John Stuart Mill desarrollará cuando se plantee en qué beneficia a la humanidad la emancipación de las mujeres[26]. Primero esgrime el argumento de la competencia instrumental: al educar a las mujeres la sociedad no desperdiciaría por mas tiempo "su inteligencia y su trabajo"; en segundo lugar, desarrolla el argumento de la competencia moral: las obreras, bien educadas y bien pagadas, podrán educar a sus hijos como conviene a los "hombres libres", a los ciudadanos; en tercer y último lugar, el que denominábamos el argumento de la compañera, argumento según el cual los varones se benefician de la emancipación de las mujeres en cuanto que éstas dejan de ser sus meras siervas y pasan a ser auténticas compañeras: *porque nada es más grato, más suave para el corazón del hombre, que la conversación con las mujeres cuando son instruidas, buenas y charlan con discernimiento y benevolencia*"[27].

[25] Esta situación "central" de las mujeres no tiene su equivalente en la clase alta, donde el dinero puede proporcionar educadores y sirvientes profesionales y otro tipo de estímulos y distracciones.

[26] Son el de la familia como escuela de igualdad, el del aumento de la competencia instrumental de la sociedad y el argumento de la compañera.

[27] Tristán, Flora, *op. cit.,* p. 63.

IV.2.9 Las críticas a Quasim Amin

El feminismo de Quasim Amin no carece de contradicciones y, recientemente, ha conocido duras críticas por parte de una nueva generación de estudiosas. Estas críticas pueden resumirse en que la maternidad racional y científica ocupa un lugar central tanto en el discurso colonialista, en que las mujeres son "marcadas" como ignorantes y atrasadas, como en el discurso nacionalista aparentemente feminista de Amin. Tanto unos como otros declararon que las madres incultas e "ignorantes" no eran aptas para la formación de las nuevas generaciones. En realidad, "el aparente" feminismo de Amin no pasaría de ser un eslabón en un discurso que sustituye una servidumbre por otra, que incluso termina endureciendo el "régimen disciplinario" al que están sometidas las mujeres. En este sentido las obras de Kandiyoti, Ahmed y Baron entre otras han sido pioneras a la hora de investigar desde nuevos frentes las relaciones entre raza, imperio, nación y maternidad en la encrucijada de los siglos diecinueve y veinte y han aplicado la hermenéutica de la sospecha a los bienintencionados discursos de "hay que rehacer a las mujeres". Sin embargo, y a pesar de las explícitas declaraciones de Abu Lugod de no caer en idealizaciones de la premodernidad, en nuestra lectura sí ha quedado la sensación de que frente a lo que se les iba a venir encima —maridos "supuestamente" compañeros, educación de los niños, adquisición de conocimientos para todo ello, mayor aislamiento— aquéllos de las familias locales extensas y los lazos homosociales eran los buenos y viejos tiempos para las mujeres.

Efectivamente la ideología emergente de la mujer doméstica trajo nuevas servidumbres a las mujeres pero hay que enfatizar que también nuevas oportunidades. Tal vez sea discutible pero pensamos que "la elevación"

de la crianza en un mundo en que las mujeres engendran a los hijos es un paso positivo en la consideración de un colectivo tan degradado como el nuestro. El problema sería un autor que identifique a las mujeres únicamente con la maternidad. Es distinto si utiliza la maternidad como argumento en defensa de los derechos de las mujeres. Y esto lo han hecho la mayoría de los clásicos del feminismo en el diecinueve: desde socialistas como Flora Tristán a radicales como John Stuart Mill. En este sentido a veces no se cambia una esclavitud por otra, se introduce una vía por la que pueden ir colándose otras reivindicaciones. Así lo ha visto Afsaneh Najmabadi quien mantiene que en realidad para las mujeres las posibilidades emancipatorias de la modernidad y sus tecnologías disciplinarias resultaron mutuamente productivas. Analiza el caso concreto de Irán para explicar como las mujeres pasaron de mujer de casa a "administradora de la casa" y aunque en este sentido quedaron atrapadas por una nueva servidumbre por otra ésta función les sirvió para terminar reclamando un papel en la administración del estado y en consecuencia su derecho a la educación superior y numerosas profesiones: "Atrapadas por el mismo discurso que les había dado acceso a la educación, las mujeres optaron ahora por agrandar su noción de *deberes domésticos para que significara servicio nacional. El nuevo hogar cuya administración comenzaban a reclamar ya no era su domicilio conyugal, sino el hogar nacional, Irán*[28].

Consideramos que la tesis de no admitir una distinción tajante entre tradición y modernidad en el sentido de progreso lineal y absoluto en la situación de las mujeres es, cuando menos, una sugerente y enriquecedora línea de investigación histórica, pero lo que no nos parece ni posible ni razonable es establecer una identidad entre los patriarcados duros y blandos, los basados en la coacción y los basados en el consentimiento[29]. Que todos son sociedades patriarcales no nos cabe duda pero las diferencias son el resultado de siglos de lucha y no parece tampoco razonable idealizar la premodernidad desde las ventajas que aporta el mundo académico abierto a las mujeres propio de la modernidad. No es lo mismo una sociedad en que las niñas no aprenden a leer a otra en que sí lo hacen. Aunque el fin de la lectura sea que aprendan a ser buenas madres, "madres científicas", la lectura es una herramienta, una llave que abre el paso al conocimiento. Y el conocimiento, aún sin idealizarlo, que ya sabemos que el mal en el mundo no procede de la ignorancia, abre unas posibilidades de cuestionamiento y crítica de la realidad y la tradición que son el principio del sueño de una sociedad mejor. Mantener que el discurso de Amín no pasa de defender el papel de las mujeres como educadoras de los hijos y aún del marido es insostenible. Baste volver a recordar la existencia de dos capítulos diferenciados y que sólo en el segundo se aborda el tema de los deberes de la mujer para con su familia. Suscribimos por tanto las palabras de Amorós cuando considera manifiestamente exagerada la aproximación que realizan algunas autoras entre la posición de Amin y otros reformistas progresistas con la de los islamistas en lo que hace al valor de la educación y el amor conyugal: "Sin duda el pragmatismo del que hacen gala los primeros en muchos aspectos puede compartir algunos tramos con el estridente oportunismo

[28] Cfr. Najmabadi, Afsaneh, "La formación de un ama de casa culta en Irán", en Abu´Lughod, L. (ed.) *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo, op. cit.,* pp. 137-187.

[29] Cfr. Puleo, Alicia, "Patriarcado", en Amorós, C. (dir.), *Diez palabras clave sobre mujer*, Pamplona, Verbo Divino, 1995.

de los segundos. Pero estimo, por otra parte, que entre el ideal protestante de la "esposa idónea", reciclada por los fundamentalistas según las necesidades de la causa, y el de la "compañera" que el reformador egipcio preconiza, bajo la influencia de la lectura del filósofo utilitarista feminista John Stuart Mill, hay significativas diferencias"[30].

Como todo planteamiento feminista el del egipcio Quasim Amin está enraizado en su tiempo y en su contexto, y, está claro que presenta contradicciones y limitaciones, la más destacada no querer entrar en el tema de los derechos políticos. Y, sin embargo, su obra posee la fuerza de los clásicos del feminismo, seguramente porque frente a la maraña conceptual tan grata al patriarcado, pinta con crudeza la situación real de pobreza y engaño en que malviven tantas mujeres y sostiene con convicción y pasión dos ideas especialmente "claras y distintas". Una, las mujeres, como miembros de la raza humana tienen el derecho inalienable a autodeterminarse y desarrollar su "personalidad individual". No hay tradición cultural ni religiosa alguna que pueda limitar la humanidad de las mujeres. Y dos, una sociedad que obstaculiza el desarrollo y la autonomía de las mujeres está condenada al estancamiento y al declive. La deshumanización de las mujeres, su consideración como eternas menores de edad, es el mayor obstáculo para el progreso y el cambio sociales.

[30] Amorós, Celia, "Fundamentalismo e "invención de la tradición": las apropiaciones selectivas", *op. cit.,* p. 103.

IV.3 Modernidad y feminismo en el pensamiento de Fatema Mernissi

Luisa Posada Kubissa

IV.3 Modernidad y feminismo en el pensamiento de Fatema Mernissi

Hablar de la obra de Fatema Mernissi nos retrotrae al contexto marroquí de los años 40, años en que los esta pensadora nace. A grandes rasgos nos referimos así a un entorno que, tras el proceso de colonización, habrá de padecer el no menos penoso proceso de una rimbombante independencia, producto de una descolonización que, en realidad, viene a rubricar la absoluta despreocupación de las antiguas metrópolis por la hambruna y la miseria de los que fueron sus antiguos feudos coloniales.

Marruecos, en concreto, vive de 1940 en adelante unos sesenta años de inestabilidad política, con tintes de liberalismo que vienen a significarse, por ejemplo, en el gesto de Muhammed V, cuando permitió a su hija aparecer en publico sin el velo en 1947. Aunque hasta 1956 Francia no firma el acta ofialmente de independencia de Marruecos, lo cierto es que ya desde la era de De Gaulle —aproximadamente desde 1945— esa independencia se vive como un hecho. Tras el refrendo a la Constitución en 1962, las sucesivas crisis políticas a partir de los años 70 tiñen de revueltas las calles y las universidades marroquíes, forzando una nueva constitución en 1972, que, aun con cambios importantes, mantiene el espíritu de la anterior en lo que hace al reforzamiento del sistema monárquico y de la tradición musulmana. Recordemos también cómo en 1975 tiene lugar la llamada *Marcha Verde* con Hassan II, en la que también participaron cientos de miles de mujeres, cuando la cuestión del Sahara provoca el enfrentamiento con España. En 1993 las elecciones generales en Marruecos van a provocar un cambio en la política, que se orienta hacia un mayor aperturismo y, en concreto, en el caso de las legislaciones constitucionales o los códigos —como el de la *mudawana*—, conducen a una profunda transformación del ámbito jurídico-legal, abriendo puertas a la vía de la integración de las mujeres en la vida pública. Esta línea de modernización ha sido defendida, tras la muerte de Hassan II en 1999, por su heredero Mohammed VI, al menos en lo que se refiere a sus discursos sobre la necesaria reforma modernizadora de las instituciones del reino marroquí.

Pero, yendo más allá, o más acá, de estos sucesos históricos, quiero situar de entrada a Mernissi, antes que en su contexto sociohistórico, en su contexto bibliográfico. Y, así, entre la prolífica producción de esta socióloga, me remitiré aquí a algunos de sus títulos más conocidos y que son sustantivamente aquéllos sobre los que este trabajo se ha apoyado. Empezando desde atrás, recordaré aquí obras como *El harén político. El profeta y las mujeres* (de 1987); *Las sultanas olvidadas* (de 1990); *El mundo no es un harén* (que tiene su versión en castellano en 1991 con el título de *Marruecos a través de sus mujeres*); *El miedo a la modernidad* (de 1992); *El poder olvidado* (de 1995); *El harén en Occidente* (del año 2001); y *Un libro para la paz* (del 2004).

No voy a lanzarme aquí a una consideración pormenorizada de cada uno de estos títulos, entre otras cosas porque entre muchos de ellos es patente una similitud de contenidos que haría tediosa la tarea de exponerlos por separado y uno a uno. Por tanto, optaré por comenzar justo desde el final o, al menos, desde lo que hasta ahora constituye el final, para tratar desde ahí de articular las posiciones teóricas de Mernissi. Si entendemos las más recientes posiciones de esta autora como efectos, podremos abordar más adelante sus anteriores escritos como causas explicativas. Es decir: entender que sus últimos textos resultan ser efectos de la deconstrucción crítico-feminista que esta pensadora ha ido acometiendo a lo largo de su obra, nos situará en mejor disposición para comprender la misma. Si decimos sucintamente que ese tipo de deconstrucción, que Mernissi acomete no

es otra que la deconstrucción de los prejuicios de la razón árabe, tendremos que añadir de inmediato que esto conlleva también, y de manera sustancial, la tarea de deconstrucción de los prejuicios con los que Occidente ha narrado esa razón —y la sigue narrando— sin poder o querer llegar a comprenderla.

Como cabe desprender de lo dicho hasta aquí —y antes de entrar más de lleno en faena— hay en las posiciones teóricas de Fatema Mernissi un pensamiento en tensión: me refiero a la tensión entre, por un lado, su pertenencia a la tradición arabomusulmana y la relectura crítica que de la misma hace desde supuestos de raigambre feminista; y, por otro lado, a la tensión que provoca una visión intra-cultural del feminismo árabe, que no puede conceder sin más el relato crítico elaborado por el otro, en este caso por el feminismo occidental. En esta tensión, Mernissi coincide con el filósofo Al-Yabri, cuando éste afirma en su *Crítica de la razón árabe* que *[…] la `necesidad de preocuparse por la tradición´ viene dictada por la necesidad de modernizar nuestra relación con el patrimonio árabe-islámico con una doble finalidad: de un lado, para que dicho patrimonio sirva a la modernidad, y, de otro, para conseguir arraigar la modernidad dentro de nuestra propia especificidad histórica*[1]. La filiación de la feminista a las tesis del filósofo marroquí es patente, por las ocasiones en las que Mernissi hace referencia al mismo: así, por ejemplo, cuando reconoce que *El marroquí Abed Yaberi probablemente es uno de los filósofos más leídos por la juventud del mundo árabe* […], si bien *Occidente ignora esta corriente aperturista (y) Yaberi y los demás ni son traducidos ni entrevistados por las televisiones occidentales*[2].

Quizá habría que hablar, más que de tensión, de todo un juego de tensiones en Mernissi, un juego en el que unas se superponen a otras y todas se retroalimentan entre sí. Porque, por poner un ejemplo, el rechazo de Mernissi —y de otras feministas árabes— a lo que sería una especie de bendición a sus posiciones por parte del feminismo extranjero u occidental vendría, a su vez, a entroncarse con una toma de postura que, sin duda, refuerza de algún modo una suerte de nacionalismo que, a su vez, sigue preso de su tradición. En este sentido leemos en Mernissi lo siguiente: *Como conclusión podríamos decir que en Occidente se comprendió a Sherezade y el harén de un modo superficial, cosmético y superfluo. Su petición de diálogo entre los hombres y las mujeres no encontró eco en Occidente. Esto nos lleva de nuevo al punto inicial: ¿Por qué en el mundo occidental, tan obsesionado con la democracia, no se captó el deseo de Sherezade de alcanzar una mayor igualdad entre hombres y mujeres?*[3].

Ahora bien, hechas estas observaciones preliminares, será momento ya de entrar, por así decirlo, en harina y de atender con mayor detenimiento a la cartografía conceptual que el pensamiento de Mernissi nos invita a recorrer. Para organizar un tanto un pensamiento del que hay que decir que no se nos ofrece como un todo articulado, plantearé aquí un desarrollo en cuatro partes, entre las cuales hay desde luego continuidad, pero también pueden ser abordadas por separado: hablaré de 1. Feminismo y

[1] Mohammed Abed Al Yabri: *Crítica de la razón árabe*, trad.: Ahmed Mahfoud, Barcelona, Icaria, 2001, p. 43.

[2] Mernissi, Fatema, *El miedo a la modernidad. Islam y democracia* (1992) (trad.: Inmaculada Jiménez Morell), Madrid Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2003, p. 59.

[3] Mernissi, Fatema, *El harén en Occidente (*2000) (trad.: Inés Belaustegui Trías), Espasa Calpe, Madrid, 2001, p. 89.

harén; 2. Mujeres, Islam y modernidad; 3.Discurso sobre la mujer y recursos de poder; y 4. Qué concluir. A lo largo de este desarrollo incluiré además algunas observaciones críticas, que si bien no constituyen por supuesto descalificación alguna, sí pueden ser entendidas como reservas o recelos ante algunas de las posiciones del pensamiento de Mernissi. De este modo evitaré hacer una exposición en bloque y añadir después otro apartado crítico, para ir sugiriendo sobre la marcha algunos desencuentros conceptuales con la pensadora marroquí.

IV.3.1 Feminismo y harén

El pensamiento de Fatema Mernissi, como ya se ha adelantado aquí, parece moverse en la tensión entre tradición y modernidad. Y se vuelve hacia la tradición, en particular en lo que constituye la última Mernissi, con el objetivo de rescatar entre la cultura árabe aquellas figuras femeninas olvidadas, aquellas excepcionalidades femeninas que quiere ahora releer en escritos como *El harén político. El profeta y las mujeres,* en *Las sultanas olvidadas* y, más recientemente, en *El harén en Occidente*.

Mernissi está convencida de que *[…] no hay un solo debate en la sociedad musulmana que no se centre obsesivamente en la mujer*; y, en este sentido, declara que *las mujere*s *representan lo diferente, lo raro dentro de la Umma (la comunidad musulmana)*[4]. Esta tesis de la diferencia femenina lleva a la pensadora a establecer una suerte de catálogo de mujeres excepcionales, que van desde la figura paradigmática de la *Yariya* (una especie de esclava cortesana) o desde la ficción femenina de Sherezade en *Las Mil y Una Noches*, hasta la retahíla de identidades femeninas que se recoge, por ejemplo, en el título de *El harén político. El profeta y las mujeres*: aquí aparecen consignadas aquellas mujeres que participaron en la transformación social y cultural iniciada por el Islam, mujeres como Jadiya o Aixa, esposas del profeta, e incluso mujeres que se opusieron al profeta, como Hindt Dint Utba, entre otros muchos nombres. Pero, más allá de dar cuenta de tales nombres femeninos, a Mernissi le interesa establecer así una suerte de genealogía femenina en árabe, convirtiendo esta tarea en el fundamento sobre el que asentar esa identidad diferente de la mujer árabe de la que nos habla.

Diré, de entrada, que esta labor genealógica, basada en la excepcionalidad femenina como guía, ya puede plantear algunos recelos, en tanto nos conduce de inmediato a un doble problema: porque, si de lo que se trata es de resignificar la tradición y de utilizar para ello una especie de discurso de la excelencia femenina, entonces estaremos ante una herramienta estratégica de la que no parece claro que quepa extraer excesivos frutos para un discurso crítico-feminista. Ahora bien, que lo que se esté haciendo sea en efecto una estrategia, y no una relectura de la tradición desde la tópica esencialista de la diferencia como inalterada identidad femenina, esto es algo que queda como interrogante y que planea, como tal, sobre todo este ejercicio genealógico sin que, tras la lectura de los textos de Mernissi, estemos en condiciones de poder clarificarlo en uno u otro sentido con absoluta certeza.

Pero, sea como estrategia asumida como tal, o sea como resultado de un convicto esencialismo, el hecho es que, para comprender mejor el alcance de este discurso de la excepcionalidad femenina, habrá que ir un poco más allá, o más acá, en las tesis de la propia Mernissi.

Cuando esta autora quiere contrastar el harén oriental con la visión que del mismo ha elaborado Occidente, su conclusión es tajante:

[4] Mernissi, F.: *El harén en Occidente*, pp. 33-34.

[…] los occidentales tenían su propio harén y yo el mío, y no se parecían en nada. En la ficción estipulada por Occidente del harén oriental este, nos dice Mernissi, se presenta como *un festín orgiástico en el que los hombres conseguían un verdadero milagro: el de obtener placer sexual sin problemas, sin resistencia, con unas mujeres a las que habían reducido a la esclavitud*. Sin embargo, tal ficción no respode en nada a la realidad del harén, pues como aclara de inmediato Mernissi, *en los harenes musulmanes los hombres saben que las cautivas lucharán con uñas y dientes para defenderse y evitar que lleven a cabo sus planes eróticos*[5]. Hay que decir que la propia Fatema Mernissi se crió en un harén, cosa que da una dimensión relevante al conocimiento que sobre el mismo tiene.

Esta revisión de la imagen que, a través de la literatura y la pintura se ha forjado Occidente del harén oriental conduce a Mernissi a un interesante replanteamiento crítico, por el cual también la cultura del extranjero (en este caso, de Occidente) habría construido su propio harén: la reificación de la mujer como objeto sexual en Occidente viene a traducirse en la infinidad de normas tiránicas a las que se la somete, en aras a reducirla, más allá de su condición política de ciudadana, a su mera condición sexual. En este sentido, Mernissi concluye cómo *el estereotipo de belleza vigente en el mundo occidental puede herir psicológicamente y humillar a una mujer*. Y con humor narra su experiencia en unos almacenes de moda femenina, experiencia tras la que constata que el harén femenino en Occidente es la talla 38[6].

Así, pues, entre Oriente y Occidente en torno al harén, Mernissi llega a la interpelación por la que, desde sus propios supuestos culturales, reconoce y denuncia las huellas de la esclavitud femenina en el universo occidental. Se trata, sin duda, de un viraje de perspectiva interesante, en el sentido literal de que la autora marroquí da aquí la vuelta a la relación discursiva entre interpelado e interpelante. Sin embargo hay que señalar también que se trataría con ello de una inversión de papeles en la interlocución más voluntarista o efectista que real, ya que en toda relación de interpelación no interpela quien quiere, sino quien puede (por parafrasear una expresión tan propia de Celia Amorós). Suponer que se parte de un caso de equivalencia interpelativa, por así decirlo, no parece responder aquí tanto a una relación real, cuanto a un deseo, que es a la vez tan bienintencionado como falsificador. Pero, si atendemos de nuevo a las argumentaciones de la propia Mernissi, encontraremos que, tanto el ingrediente de la excepcionalidad femenina, como su particular filosofía del harén vienen a conjugarse para dar pie a una relectura de la tradición árabe en clave femenina. Y así, en *El harén en Occidente* despliega, tanto como estructura narrativa cuanto como contenido conceptual, una reposición de *Las Mil y Una Noches*, en la que convierte la excepcionalidad femenina en protagonista y en sujeto de la acción. Sherezade será ahora elevada a la categoría de simbólico femenino árabe, en tanto representa paradigmáticamente la inteligencia de la mujer y sitúa en su esencial diferencia la fuerza toda de su subjetividad.

Hay que tener presente que, antes de ofrecer este paradigma literario femenino, Mernissi ha recorrido un dilatado camino que pasa por la relectura del Islam y que arranca, sobre todo, de sus críticas al discurso de la tradición arabomusulmana sobre la mujer, un discurso que se ejerce en la práctica como recurso de poder y de sometimiento de ésta. Por tanto, habrá que ir más atrás en ese camino intelectual de Mernissi, para

[5] Mernissi, F.: *El harén en Occidente*, pp. 25-26.

[6] Mernissi, F.: *El harén en Occidente,* pp. 240 y ss.

detectar las claves en las que ha ido apoyando el entramado de su pensamiento, que es sin duda un pensamiento crítico-feminista, sobre todo si lo sopesamos desde las propias palabras de esta pensadora cuando en el año 2000 afirma que *La Declaración de los Derechos del Hombre, elaborada en la Francia de 1789, supuso un hito en la historia de la humanidad y de la esclavitud. En ella se rechazaba la subordinación de la mujer, por considerarla señal de tiranía*[7].

IV.3.2 Mujeres, Islam y modernidad

Si nos atenemos a las palabras de Mohammed Abed Al-Yabri, entenderemos que para este filósofo árabe *Dirigir la modernidad, con su discurso, su método y su visión del mundo, hacia el legado cultural es la única forma posible, en las actuales condiciones, de hacer que la mayor parte de los intelectuales, de la población instruida y del pueblo en general, abracen la modernidad y que los postulados de ésta sean llevados a efecto*[8].

También Fatema Mernissi es consciente de este doble vínculo que la modernidad plantea al pensamiento árabe y, en particular, al pensamiento feminista árabe; y lo expresa en los siguientes términos*: La mezquita y el Corán pertenecen a las mujeres tanto como los satélites que giran en el cielo. Tenemos derecho a todas esas riquezas para construir nuestra identidad moderna […] en muchos países musulmanes […] se asiste a la emergencia de una virulenta reivindicación feminista en el mismo seno de los partidos islamistas*[9].

Ciertamente la complejidad, incluso la ambigüedad del término y "modernidad" resulta ser algo que no es privativo ni del filósofo, ni de la socióloga marroquíes. Se trata, antes bien, de algo recurrente, que reaparece en múltiples lugares textuales y, muy en particular, en aquellos donde la reflexión feminista árabe viene a desplegarse. Así, por ejemplo, lo encontramos enunciado en un escrito cuya autoría (Denitz Kandiyoti) corresponde en esta ocasión a una pensadora de origen turco. La complejidad del concepto de modernidad para el feminismo árabe se expresa aquí en la forma de un triple interrogante: […] *¿hasta qué punto* —plantea la autora— *los discursos sobre la modernidad en Oriente Próximo están condicionados no sólo por los encuentros coloniales con Occidente, sino por las relaciones cambiantes y agitadas de las sociedades, con sus diversos antiguos regímenes? ¿Hasta qué punto las imágenes contestadas y las atribuciones a la tradición y la modernidad estaban también mediatizadas por la naturaleza interna heterogénea de las sociedades de Oriente Próximo (en cuanto a clase, religión y etncidad), que creaba imágenes más próximas a la diferencia que las propagadas por los centros imperiales más distantes de Europa? ¿Hasta qué punto los discursos que trataban ostensiblemente sobre "reformar" a las mujeres […]) se ocupaban también de remodelar el género, estableciendo nuevos modelos de masculinidad y feminidad para institucionalizar mejor a la familia monógama, heterosexual y nuclear?*[10].

También Mernissi entiende que el camino a la modernidad pasa por la especificidad de

[7] Mernissi, F., *El harén en Occidente*, 2001, p. 172.

[8] Mohammed Abed Al Yabri: *Crítica de la razón árabe*, trad.: Ahmed Mahfoud, Barcelona, Icaria, 2001, p. 41.

[9] Mernissi, Fatema: *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*, p. 220.

[10] Kandiyoti, Deniz, "Algunas cuestiones incómodas sobre las mujeres y la modernidad en Turquía", en Lila Abu-Lughod (ed.). *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo* (trad.: Carmen Martínez Gimeno) Feminismos, Cátedra, Madrid, 2002, 395-420; aquí, p. 398.

la tradición y la cultura árabes y que no cabe asociarla sin más a lo extranjero y a su sola influencia. Para esta autora, comprender la imbricación entre modernidad y tradición equivale a reconstruir el pasado dotado de las señas de identidad propias de lo que ha sido históricamente el rico legado arabomulsulman. Y, de nuevo como el filósofo Al-Yabri, Mernissi sitúa lo que fue la edad de oro del pensamiento árabe fundamentalmente en el periodo abasí, entre los siglos VIII y IX. Porque, como razona esta autora *tomar la historia musulmana como referencia es, necesariamente, seleccionar y privilegiar y escoger las imágenes, los modelos, los clichés y esquemas que arrastra tras de sí la historia de un gran pueblo…*[11]. Para Mernissi, como para Al-Yabri, la tradición ha de ser releída, por tanto, como lugar originario donde germina una prematura modernidad árabe. El filósofo Al-Yabri lo dice como sigue: *Para nosotros, la modernidad no significa rehuir la tradición, ni romper con el pasado, sino más bien elevar nuestra manera de relacionarnos con la tradición a nivel de lo que conocemos por el nombre de "contemporaneidad", o sea, incorporarnos decididamente al progreso logrado a escala planetaria*[12].

Ahora bien, tanto con los omeyas, como en el periodo abasí, Mernissi entiende que se da la inflexión definitiva hacia el arquetipo de la mujer sometida, hacia una consagración total de la asociación entre lo femenino y la servidumbre. Por ello, reformula la figura de la *Yariya,* la esclava habitualmente fruto del botín de guerra con otros pueblos y que era destinada a engrosar las posesiones del califa o *jalifa*. Este arquetipo de mujer-súbdita entra en el imaginario colectivo árabe, haciendo que por su naturaleza sumisa venga a ser preferida por los varones a la mujer libre u *horra*. Mernissi sitúa así el gran impacto del paradigma femenino, que viene a serlo en tanto en cuanto representa la conversión decisiva de la mujer en mujer-objeto. La *Yariya,* o esclava califal, viene a borrar toda huella de los principios de igualdad y de libertad que, sin embargo, están presentes en el Islam originario. *La Yariya,* concluye Mernissi, *es el símbolo de todo súbdito. Privada de voluntad y reducida al capricho del califa. Una tradición musulmana, que nos dice que las mujeres nunca han dirigido, nunca han participado de la decisión política es, una tradición subjetiva. Esta construcción política no es inocente ni debida al azar. Es una declaración política, una opción para cierto tipo de relaciones entre hombres y mujeres, entre dirigentes y súbditos. Es una opción política precisa: la del capricho del califa como ley del universo y finalidad de los seres*[13].

Estas palabras de Mernissi constituyen un resumen de los argumentos que esta pensadora utiliza en sus análisis crítico-feministas y vienen a conformar los ejes de su pensamiento. En primer lugar, a Mernissi le interesa subrayar que la *Yariya* o esclava simboliza en su propia condición toda otra relación de sometimiento y, de este modo, la relación que con esta figura se consolida entre hombres y mujeres no es otra cosa que el paradigma de toda relación desigualitaria. Pero, en un segundo momento, Mernissi quiere, por así decirlo, poner fecha al sometimiento femenino árabe, datarlo, para librarlo así de toda interpretación interesada

[11] Mernissi, F.: *El poder olvidado. Las mujeres ante un Islam en cambio* (trad.: Tanja Gras y María Méndez), Barcelona, Icaria, 1995, p. 144.

[12] Al Yabri, Mohammed Abed: *Crítica de la razón árabe*, p. 38.

[13] Mernissi, F: *El harén político. El Profeta y las mujeres* (trad.: Inmaculada Jiménez Morell), Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2002, p. 159.

que pretenda leerlo como un dato natural. Estamos, como advierte en tercer lugar Mernissi, ante una *opción política*, esto es, ante un ejercicio de poder, que tampoco tiene nada que ver con planificación sobrenatural alguna, ni con una suerte de destino ciego para las mujeres, que actuara como una ley teleológica por encima de las voluntades humanas. En este sentido, Mernissi quiere dejar claro que la exclusión de las mujeres de la decisión política y su reducción a objetos es un acto intencionado, un acto que, además, se produce precisamente en el periodo de mayor florecimiento de la racionalidad árabe, como una suerte de punto ciego de tal esplendor intelectual. Cabe apuntar, al menos, que asistimos a un proceso que necesariamente ha de evocar en nuestras memoria occidentales otros procesos y otros momentos históricos que, como es el caso de la modernidad ilustrada, también significaron el florecimiento de la razón, a la par que consolidaron el paradigma de la mujer doméstica diseñando su condición de permanente desigualdad.

Para abundar en su afirmación acerca del origen histórico y, por lo mismo, político del sometimiento femenino, Marnissi acude a los primeros historiadores del Islam y constata la presencia de mujeres que participaron con el Profeta en la construcción del Islam. Cita nombres como los de Jadiya, Aixa, Umm Salma, Zayna bint Jalach, entre otros, y dibuja los perfiles de estas mujeres como aquéllas que, en el origen de la genealogía femenina árabe, encarnaron los caracteres de sujetos fuertes, decididos y plenamente dueños de sí mismos.Entre estas mujeres originarias destaca la figura de Aixa, segunda mujer del Profeta, que llegó incluso a encabezar una contienda armada[14].

La idea central sobre la que Mernissi gira con estas rememoraciones es la de que la historia árabe y, en particular, la historia femenina árabe tiene que recuperar su memoria, para dibujar una genealogía lo suficientemente potente como para retomar lo que sería el principio básico del Islam: esto es, para retomar la idea de que el Islam, en sus orígenes, es un discurso de igualdad entre todos los creyentes. Y tal discurso igualitario habría sido quebrado por el poder de los califas para perpetuar su situación de privilegio, proclamando a tal fin que el acceso a su estatus político sólo es posible para quienes sean varones y árabes. De este modo, razona Mernissi, quedaría garantizada la absoluta exclusión de las mujeres del universo político, es decir, se trataría de una exclusión plena del poder realizada desde el poder. Dice Mernissi: *Dos de los requisitos de elegibilidad para el califato eran ser varón y árabe. Mientras que el segundo criterio fue desafiado violentamente y miles de mahometanos murieron por defender la idea de que cualquier musulmán podía ser califa, nadie cuestionó jamás el criterio de la masculinidad.* Y añade de inmediato: *Una incursión en el pasado produce una certeza: la de que es imposible volver a ese pasado, porque lo que ha cambiado en el mundo, incluso en el mundo islámico, no son sólo las demandas de mujeres y hombres, sino el medio mismo en el que viven, el aire que respiran, el cielo al que aspiran, la tierra sobre la que caminan. El cielo de los califas abasíes ya no es nuestro cielo, ni su tierra es la nuestra*[15].

Consecuentemente con estas reflexiones de Mernissi, habrá que mirar ahora al entorno presente y hacerse cargo de la situación de

[14] En este sentido, véase Mernissi, F., *El harén político. El profeta y las mujeres.*

[15] Mernissi, F.: *Las sultanas olvidadas. La historia silenciada de las reinas del Islam* (trad.: Marco Aurelio Galmarini), Barcelona, Muchnik Editores, 1995/ Aleph Editores, 2003, pp. 45-46.

las mujeres árabes en el mismo. Para ello, tendremos que seguir retrocediendo en la obra y en el pensamiento de esta autora, hasta situarnos más de trece siglos después del periodo abasí, que para Mernissi abrió la puerta de la modernidad cultural, a la vez que la cerró con fuerza a todo lo que significara poder femenino. No está en esto Mernissi muy alejada de otras pensadoras feministas, que leen el presente de las mujeres árabes también en las claves de un legado socio-histórico que hay que remover. Y, en este sentido, aunque desde una consideración que quiere ser más amplia, también la feminista Sophie Bessis, por ejemplo viene a coincidir en este alegato contra esas tradiciones heredadas: *¿Ruptura o continuidad para el Magreb y para sus mujeres?*, se plantea Bessis y responde: *Las dos cosas […] la continuidad no deja de estar presente, las mujeres no van a cambiar radicalmente su condición de la noche a la mañana. Y no hay más que ver lo que hasta los primeros decenios de ese siglo* (en referencia al XIII) *rige la vida de las sicilianas, corsas o españolas, para discernir sin dificultad la permanencia de una opresión generalizada en el Mediterráneo, que trasciende muy a menudo las discrepancias religiosas*[16].

IV.3.3 Discurso sobre la mujer y recurso de poder

El hecho de que el legado de los siglos VIII y IX haya sido olvidado ha tenido, indudablemente, consecuencias importantes para el pensamiento árabe. Una de ellas es que el concepto de modernidad se ha disociado por completo de tal legado, para venir a asociarse en exclusiva con el mundo occidental. Aun hoy, tras los procesos de colonialismo y postcolonialismo occidentales, sigue resultando incomprensible y extraño para la población árabe ese *Garib*, término con el que se denomina todo lo que de negativo proviene de Occidente. Mernissi ilustra con una gráfica anécdota esta situación, ubicándola en el momento de la Guerra del Golfo:

El lenguaje religioso del Garib, en forma del presidente Bush […] creará las más graves confusiones y dará la impresión, afirma Mernissi, *de que hasta los satélites están al servicio de una maquinación de orden espiritual […]* Y añade*: A la gente se le desorbitaron los ojos y se preguntaba: "¿pero de qué Dios habla?" […] La gente estaba doblemente perpleja: "¿Es que la democracia es una religión", me preguntó mi portero, entre dos saludos en las escaleras […] La mezcolanza de referentes religiosos, invocados en todo momento junto con la mención de la democracia y la libertad, y todo ello rebozado con bombas sobre la población civil de Bagdad, no ayudó a las masas árabes a comprender que esta guerra electrónica fuera una guerra moderna. Era una guerra de religión […]*[17].

Como ya he apuntado antes son muchos los intelectuales y las intelectuales de origen árabe que pugnan por insertar el concepto de modernidad en las coordenadas de la tradición, releyendo ésta desde una nueva luz crítica. Así, Al-Yabri sostiene que *Renovar la razón árabe quiere decir, en la perspectiva en la que nos situamos, operar una ruptura epistemológica decisiva con la estructura de la razón árabe de la época de la Decadencia y sus repercusiones en el pensamiento árabe moderno y contemporáneo […] La ruptura que reivindicamos aquí no es*

[16] Bessis, Sophie: *Mujeres del Magreb. Lo que está en juego* (trad.: Colectivo de mujeres), Madrid, editorial Horas y Horas, 1992, p. 17.

[17] Mernissi, F., *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*, pp. 141-142.

una ruptura con la tradición, sino con un cierto tipo de relación con la tradición[18].

También desde las filas del feminismo hay un particular interés por rescatar la modernidad para un pensamiento de factura netamente árabe. En este sentido, se ha expresado, por poner un ejemplo, Lila Abu-Lughod cuando afirma que *Lo difícil de esta tarea es mostrarse escéptico ante las progresistas declaraciones de emancipación de la modernidad y crítico hacia sus operaciones sociales y culturales, pero ser capaz de apreciar las formas de energía, posibilidad e incluso poder que pueden haber permitido aspectos de ella, sobre todo para la mujer*[19].

Y Mernissi participa también, en tanto que intelectual y feminista, como ya hemos visto aquí, de ese empeño por recuperar un legado propio, sólo a partir del cual es posible acabar con *El miedo a la modernidad*.

Para ello, Fatema Mernissi defiende, junto con muchas más feministas árabes, que sólo la apertura de esa vía de la modernidad puede garantizar la ruptura con el discurso de un islamismo falsificado y contrario a la emancipación femenina. Su argumentación se convierte en una denuncia crítica del pensamiento supuestamente científico, que ha sido utilizado desde el poder para imponer a las mujeres una situación de sometimiento, a partir del discurso teológico sobre la obediencia femenina y sobre la desigualdad entre los sexos, con el recurso a la *Sharia* o ley que se pretende fundamentada en los dictados del Corán para justificar así la inferioridad de las mujeres frente a los hombres. Tales esquemas ideológicos habrían calado en las relaciones árabes entre los sexos, en sus modelos de vida y en las dinámicas familiares. Pero Mernissi sostiene apasionadamente en sus textos que esos esquemas chocan frontalmente con lo que realmente quieren los hombres y las mujeres árabes de hoy, con sus deseos por modernizar estas estructuras de pensamiento y de vida. A este respecto afirma: *Las mujeres que reivindican el poder corroen e incluso destruyen los fundamentos de la jerarquía musulmana. Por eso la reacción es tan violente e inflexible. Las mujeres tienen que luchar con todas sus fuerzas contra la feminidad como símbolo de entrega, si quieren cambiar el significado de feminidad a energía, iniciativa y crítica constructiva*[20].

En lo que se refiere a los usos concretos del Islam para con las mujeres, Mernissi afirma que el uso del velo o *hiyab* viene a simbolizar la segregación de los hombres y las mujeres por extensión de la separación entre los espacios público y privado. A la autora no le cabe, por tanto, la menor duda de que el *hiyab* representa la exclusión radical de las mujeres del ámbito de la participación política, al tiempo que expresa el férreo control de la sexualidad femenina. Aclara Mernissi que la lectura del *hiyab* es compleja, ya que al menos hay que distinguir en ella tres dimensiones: *El concepto de "hiyab" es tridimensional y las tres dimensiones coinciden a menudo. La primera es visual: sustraer la mirada. La raiz del verbo "hayaba" quiere decir "esconder".La segunda es espacial: separar, marcar una frontera, establecer un umbral. Y, por último, la tercera es ética: incumbe al dominio de lo prohibido*[21]. Desde esta triple raíz etimológica Mernissi sitúa el *hiyab* como, nos dice, *uno de los conceptos claves de la civilización musulmana*; y, añade, *como el del pecado los es*

[18] Al Yabri, Mohammed Abed: *Crítica de la razón árabe*, pp. 60 y 61.

[19] Abu-Lughod, Lila: "Prólogo", en Lila Abu-Lughod (ed.), *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*, p. 31.

[20] Mernissi, F.: *El poder olvidado. Las mujeres ante un Islam en cambio*, p. 203.

[21] Mernissi, F., *El harén político. El profeta y las mujeres,* p. 112.

para los cristianos, o el del crédito en la América capitalista[22]. Aun con estas matizaciones, Mernissi no deja de tener un juicio tajante sobre el uso obligatorio para las mujeres del *hiyab* y, así, afirma: *¿Qué hay detrás de un "hiyab", ese velo que tiene el significado de una frontera? Lo que es seguro es que no se pone un velo a "nada". Si no hay "nada", no se necesita "hiyab"*[23].

La utilización ideológica que de las máximas o *hadices* del Corán se ha hecho para someter a la población femenina no es, sin embargo, exclusiva del caso del velo o *hiyab*. Mernissi repasa cómo en la historia musulmana se ha ido imponiendo el modelo patrilineal y se han antepuesto siempre a los intereses de la comunidad de creyentes (o *Umma*) las luchas tribales por el poder, tomando siempre el texto coránico como pretexto. Por otra parte, el control sexual femenino ha adoptado siempre la forma de un triple recurso (masculino): la represión de la promiscuidad femenina, la consagración de la poligamia y la posibilidad del repudio para los varones.

En lo referente a la segregación de las mujeres del mundo político, Mernissi denuncia que este recurso de poder, fundamentado también como discurso ideológico, fue utilizado por los árabes nacionalistas tanto en tiempos del colonialismo como en los de la independencia postcolonial. Dice Mernissi al respecto*:*

"Entre los notables del Marruecos colonial, los que eran partidarios de la visión nacionalista no integraban en ella, en absoluto, la liberación de las relaciones en el seno de la familia [...]. Los nacionalistas soñaban con un Marruecos nuevo, industrializado, educado, democratizado, en donde las muchachas siguieran llevando el velo, siguieran enclaustrándose y observando la historia a través de las rejas cinceladas del aljímez"[24].

Esta crítica del nacionalismo árabe está presente en otros textos feministas, en los que otras pensadoras musulmanas vienen a coincidir con Mernissi en una crítica a las insuficiencias del pensamiento anticolonialista. En esta línea leemos las palabras de Lila Abu-Lughod, cuando afirma: *En Egipto, desde finales del siglo XIX, cuando los reformistas y los modernizadores nacionalistas adoptaron la cuestión de la posición de las mujeres y su papel en la sociedad, ha habido una lucha entre quienes buscan situar su emancipación, definida de forma variada, en el centro del desarrollo de la nación y la sociedad, y quienes tratan de dislocar dicho proyecto como una aportación occidental ajena. Sin embargo,* continúa Abu-Lughod, *la forma actual que adquiere este debate revela algo que a menudo se pasa por alto: quienes declaran rechazar los ideales feministas como importaciones occidentales, practican en realidad una forma de repudio selectivo que se basa en oclusiones significativas*[25].

Siempre con el caso de Marruecos como fondo, Mernissi subraya, por tanto, lo que constituyen los ejes del poder patriarcal en el mundo musulmán: la invisibilización de las mujeres, el control de su sexualidad, la segregación de la población femenina de la vida política y las estructuras de relación familiar vendrían a componer, en resumen, los recursos de poder que mantienen a las

[22] *Ibid.*, p. 114.

[23] Mernissi, F., *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*, p. 158.

[24] Mernissi, F., *Marruecos a través de sus mujeres (*trad.: Inmaculada Jiménez Morel), Madrid, ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2000, p. 23.

[25] Abu-Lughod, Lila, "El matrimonio del feminismo y el islamismo en Egipto: el repudio selectivo como dinámica de la política cultural postcolonial, en Abu-Lughod: *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo,* pp. 355-394, p. 356.

mujeres árabes en situación de desigualdad, recursos que, a modo de fundamento, vendrían a enraizarse en discursos ideológicos fermentados a partir de la interpretación interesada de la tradición islámica. Huelga decir que a cualquier feminista occidental han de resultarle familiares estas señas de identidad que Mernissi dibuja para el patriarcado árabe. Y esto hace que constatemos de nuevo que, si los análisis críticos del feminismo son exportables, lo son precisamente en virtud de la universalidad del sistema de dominación sobre el que se ejercen.

IV.3.4 Qué concluir

Si partimos del acuerdo acerca de que conocer la situación de las mujeres en una sociedad viene a convertirse en un indicador fiel del grado de progreso al que esa sociedad ha llegado, entonces habrá que concluir con Mernissi que las sociedades árabes, al igual que ocurre con las occidentales, no han conseguido emerger del oscurantismo que significa mantener el esquema de la desigualdad de los sexos.

Lo dicho, que puede no resultar más que una obviedad, viene a asociarse en el caso árabe con la tensión entre tradición y modernidad. En palabras de Al-Yabri: *La situación en el mundo árabe es totalmente distinta: el "Renacimiento", las "Luces" y la" Modernidad" no representan en nuestro ámbito cultural etapas sucesivas de superación, sino que se trata, más bien al contrario de etapas que se entrelazan y coexisten en el seno de nuestra misma contemporaneidad, cuyo comienzo se remonta a poco más de un siglo*[26]. Esa modernidad que se vive como ajena, como lo otro, puede interpretarse para el caso de las mujeres como la única entrada posible para un pensamiento de la liberación. Tal como afirma la feminista Abu-Lughod para el caso de Egipto:*Como analistas, necesitamos permanecer fuera* [...], *escribiendo la historia del feminismo en Egipto con la percepción de su naturaleza multifacético, sus estadios históricos y su complejo entrelazamiento con Occidente, a la vez que consideramos las declaraciones de los islamistas de autenticidad cultural o contramodernidad con una suspicacia sana*[27].

Mernissi reconoce los avances feministas como parte de un legado propio y quiere además evidenciar el carácter luchador de muchas mujeres árabes, rompiendo así con el estereotipo que de éstas se ha exportado como sumisas y obedientes. En este sentido al hablar de la guerra del Golfo, Mernissi enfatiza el papel de las mujeres contra la guerra: *En Túnez, Rabat, Argel, las mujeres gritaron su miedo más alto que los demás y fueron, a menudo, las primeras en improvisar los `sit-in´y las manifestaciones que los hombres no podían decidir, sino tras interminables negociaciones y regateos entre poderes y mini poderes*[28].

Cierto que, en el caso de Mernissi, su tratamiento de la mujer como la diferencia bordea a menudo un planteamiento que puede rayar en el esencialismo más acrítico. Sin embargo, el interés por universalizar su experiencia a todas las mujeres árabes y su intención de restaurarles algo así como la identidad perdida, hacen que la tarea de Mernissi se imponga como una tarea de reivindicación política ante todo: tal tarea podría resumirse como la de sacar a las mujeres del harén sin hacerlas sentirse expoliadas de su identidad árabe. De nuevo,

[26] Mohammed Abed Al Yabri: *Crítica de la razón árabe,* p. 39.

[27] Abu-Lughod, Lila: "El matrimonio del feminismo y el islamismo en Egipto: el repudio selectivo como dinámica de la política cultural postcolonial, en Abu-Lughod: *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo,* p. 394.

[28] Mernissi, F.: *El miedo a la modernidad. Islam y Democracia*, pp. 9-10.

por tanto, asistimos a la tensión entre tradición y emancipación del lastre que esa misma tradición supone para la existencia femenina. En realidad ésta es la dualidad que recorre toda la obra de Fatema Mernissi y que ella apuesta por reconciliar.

En un recorrido a la inversa por su pensamiento se ha abordado aquí al inicio lo que realmente supone un punto de llegada y no de partida, para esta autora. Recogeré de nuevo ese inicio, en el que la idea del harén lleva a Mernissi a señalar a Occidente sus propios mecanismos de harén. Y, como ya se indicó antes, recordaré que Mernissi se sitúa así en una posición de interpelación que podemos resumir en sus propias palabras:

"Las actitudes occidentales son más peligrosas y taimadas que las musulmanas, porque el arma utilizada contra las mujeres es el tiempo [...] El Occidente congela con focos e imágenes publicitarias la belleza femenina en forma de niñez idealizada y obliga a la mujer a percibir la edad, es decir, el peso natural de los años como una devaluación vergonzante [...] Este `chador´occidental, cortado según el patrón del tiempo, resultaba más disparatado que el fabricado con el espacio, el que imponen los ayatolas"[29].

Leyendo esta última cita de Mernissi, lo primero que llama la atención es que la autora trate de discutir con seriedad qué recursos patriarcales son más o menos peligrosos, o más o menos taimados. Que esto, además, esté en razón de la utilización del tiempo o del espacio es una interpretación que, por más que pueda resultar ingeniosa no deja de causar perplejidad, en particular proviniendo de alguien para quien las razones socio-históricas del mecanismo patriarcal parecen estar claras. Supongamos, sin embargo, que aceptemos esta argumentación. De inmediato se nos ocurriría que la interpelación a Occidente por parte de Mernissi recae en su utilización del tiempo, en esa suerte de "chador" que coloca sobre la mujer y en el que se dibuja el estereotipo de mujer occidental. Quizá podamos entender el interés de Mernissi por rescatar su propia tradición frente al omnipotente modelo occidentalizador. Y tampoco debe asombrarnos que, a medida que va escribiendo más, vaya también sintiéndose más impelida a defenderse de Occidente, lo que nos permitiría hablar de un antes y un después del año 2000 en la obra de Mernissi. Pero, en cualquier caso, es obvio advertir que la excesiva simplificación en poco o en nada contribuye a analizar y a comprender el conflicto universal de la desigualdad femenina y los recursos patriarcales a los que ésta responde. De momento, y para concluir, recordaré en este sentido las palabras, un tanto pesimistas, de Sophie Bessis: *Las mujeres continuarán elaborando improbables sincretismos entre nuevas conquistas y viejas sumisiones, entre deseos y miedos que son la negación entre la fascinación de la modernidad y el respeto a las viejas leyes, tan viejas que parecen haber sido forjadas para vencer a la eternidad* [...]. *Al término de un tercio de siglo de independencia, seguirán rechazando, como el resto de la sociedad, comprometerse en la aventura de una modernidad asumida, cerrándose tal vez durante bastante tiempo los caminos de su propia libertad*[30].

[29] Mernissi, F., *El harén en Occidente,* pp. 244-245.

[30] Bessis, Sophie, *Mujeres del Magreb. Lo que está en juego,* p. 225.

IV.4 La figura de Nawal-el-Saadawi en el feminismo egipcio posterior a Nasser

Teresa López Pardina

IV.4 La figura de Nawal-el-Saadawi en el feminismo egipcio posterior a Nasser

IV.4.1 Notas para un encuadre histórico

Como es sabido, Egipto estuvo bajo el protectorado británico en el siglo XX hasta 1922 (1882-1922).

Antes del 22 ya hubo un movimiento feminista importante, propiciado en gran medida por la penetración de ideas de Occidente, a través de las mujeres de las clases altas y de algunos varones más o menos occidentalizados.

Según M. Badran[1] se podrían distinguir tres periodos en el movimiento feminista egipcio:

a) Un primer periodo, de 1860 a 1920, que ella denomina "feminismo invisible".
b) Un segundo periodo ya de "feminismo visible", de 1923 a los años 50.
c) Un tercer periodo también "visible", de los años 70 hasta ahora. Se da un resurgimiento del feminismo en Egipto, Líbano, Siria e Iraq, que es frenado por el fundamentalismo islámico.

La actividad de las feministas egipcias se inicia tras la independencia. Se organizaron en el marco de la UFE (Unión Feminista Egipcia) o EFU, si lo leemos en inglés, que fundaron en 1923. En los años 30, durante la revuelta árabe en Palestina, las mujeres del Mashreq (Este) que antes habían canalizado su energía principalmente hacia instituciones filantrópicas y literarias, se hacen militantes activas en el feminismo y en el nacionalismo. De 1938 a 1944 en las conferencias pan-árabes de El Cairo se unieron fuerzas para cimentar una conciencia feminista árabe. Y así se fue concretando en Palestina, Sudán, Argelia, Península Arábiga, Kuwait.

Como se puede observar, hay un vacío entre la década de los 50 y la de los 70, vacío que reconocen todas las estudiosas del asunto. C. Ruiz de Almodóvar[2] también sitúa el arranque del movimiento feminista en 1923, cuando H. Sha´rawi funda la UFE, y pone su final en 1957 cuando Nasser, tras haber concedido los derechos políticos a las mujeres, comenzó a hostigar a las feministas (a través del gobierno, las autoridades y la prensa) hasta obligarlas a disolver sus asociaciones, tener una actividad exclusivamente filantrópica o incorporarse a la sección femenina del partido en el gobierno (la Unión Nacional) único legal desde ese mismo año 57. En ese momento, según Ruiz de Almodóvar, el movimiento feminista pierde su carácter reivindicativo.

No se recuperará, según Badran y Ruiz de Almodóvar, hasta los años 70. Saadawi afirma que desde 1970 los movimientos feministas árabes luchan significativamente contra el neocolonialismo y las multinacionales, las guerras, la carrera armamentística y las armas nucleares, el racismo y todo tipo de discriminación.

Señala Badran que en los 80 reemerge el feminismo pan-árabe en el marco de la AWSA (Arabian Women Solidarity Association) movimiento fundado por Nawal el-Saadawi, en 1982, en El Cairo, actualmente con ramificaciones en varios países árabes. Un acontecimiento importante fue el encuentro de Nairobi (1985), foro no gubernamental organizado para celebrar el final de la Década de las mujeres, iniciada en 1975 por la ONU.

El feminismo pan-árabe se propone —según Badran y Cooke— combatir los movimientos reaccionarios y/o conservadores del mundo árabe que reconducen a las mujeres otra

[1] Badran, M y Cooke, M. (eds.), *Opening the gates: a century of arab feminist writing*. Bloomington, Indiana University Press, 1990.

[2] Ruiz de Almodóvar, C., *Historia del movimiento feminista egipcio*. Universidad de Granada. Seminario de Estudios de la mujer, 1989.

vez a la esfera de lo privado y desafiar los intentos de las derechas de reducir los derechos que las leyes de la familia les dan. "El nuevo *trust* islámico conservador y patriarcal —al que no plantan cara los varones progresistas— está guiado por los islamistas conservadores y tiene como símbolo el velo", declara Badran. Y termina diciendo: "Muchas feministas se han callado en público, sólo continúan hablando Nawal-el-Saadawi y Fátima Mernissi".

En cualquier caso, el movimiento feminista egipcio, que había surgido a finales del XIX y que tuvo una actividad notable de los años 20 a los 50 del pasado siglo, sufrió un eclipse durante la época de Nasser, quien, tras haber concedido derechos políticos a las mujeres, suprimió toda actividad política feminista que no se encuadrase en la sección femenina de su partido único.

De la etapa de Nasser quizá la figura más relevante es Doria Shafiq, quien se formó como feminista a la sombra y con la protección de la gran Huda Sa´arawi, estudió en la Sorbona y se doctoró allí en Arte y Filosofía en 1940. Fundó un nuevo partido feminista encargado de gestionar los derechos políticos de las mujeres —no sólo los derechos sociales, como la UFE— cuyo primer cometido fue increpar al gobierno de Egipto por haber firmado la Declaración de los Derechos Humanos de la ONU y seguir discriminando a las mujeres. Mantuvo un pulso con Nasser por la consecución del voto femenino, cosa que consiguió tras la mediación de Nehru, pero que hubo de pagar con la retirada de toda actividad pública y le abocó al suicidio.

La segunda figura, a la que voy a dedicar mi atención en este trabajo, desarrolla su actividad feminista ya en el tercero de los periodos que establecen Badran y Cooke en el feminismo egipcio, es decir, de la década de los setenta a la actualidad[3]. Nawal-el-Saadawi, nacida en 1931, desarrolla su actividad como feminista de la década de los 70 hasta hoy.

En el análisis de esta última autora, estudiada con profundidad, intento poner de relieve las "vetas de Ilustración" presentes en su pensamiento, siguiendo la expresión de Celia Amorós; es decir, "las puestas en cuestión de los roles estereotipados y subordinados de las mujeres". Ello aparece en torno a las nociones de Modernidad/tradición; laicismo-secularización/implicación religiosa-fundamentalismo; orientalismo/occidentalismo; cultura autónoma/cultura europea.

IV.4.2 Nawal-el-Saadawi: perfil de una feminista radical

Nawal-el-Saadawi nació en un una localidad cercana a El Cairo, en 1931. Es médica y escritora; militante política y feminista. Es sobre todo conocida como escritora y como activista feminista y antiglobalización.

Terminó sus estudios de Medicina en 1955 y trabajó primero como médica rural, lo cual le permitió —según sus propias palabras— descubrir la relación entre pobreza y enfermedad y también que las más pobres entre los pobres eran las mujeres[4]. Más tarde, tras trabajar en la ciudad en diferentes áreas médicas, fue nombrada Directora general de Sanidad Educativa (Health Education). A continuación, hizo estudios de la especialidad de Psiquiatría y se graduó en 1974. A partir de entonces, ejerce la psiquiatría; se centra en salud mental de las mujeres y en el activismo feminista.

En la década de 1960 fundó con Sherif Hetata (su actual y tercer marido) la *Health*

[3] *Op. cit.*

[4] *The Nawal-el-Saadawi Reader*. London and N. York, Zed Books, 1997, p. 52.

Education Association y un magazine llamado *Health;* ambos suprimidos por Sadat en 1972. De su paso por las prisiones de Sadat es *Memorias de la cárcel de mujeres* (1983).

De 1978 a 1980 fue nombrada consejera del programa de las Naciones Unidas para las mujeres de África y de Oriente Medio. En 1982 fundó la organización llamada en inglés Arabic Women Solidarity Association (AWSA), asociación internacionalista, socialista y feminista dedicada a promocionar la liberación de las mujeres a través de conferencias internacionales, publicaciones de los acuerdos de las conferencias, *magazines* y proyectos que generan beneficios para las mujeres del medio rural. Mantuvo con el gobierno un solapado pulso político así como con los fundamentalistas islámicos, hasta que fue clausurada en Egipto en 1991 bajo el pretexto de que había vulnerado las normas de ser una ONG por mantener una postura contraria al gobierno durante la guerra del Golfo. Pero sigue en otros países africanos (Marruecos, Túnez, Argelia).

En la conferencia de Nairobi organizada por las Naciones Unidas en 1985 —año en que se cumplía la década dedicada a las mujeres— fue la representante de los países de África. En Junio de 1992 apareció su nombre en una lista de condenados a muerte por una organización terrorista. El gobierno le puso protección policial, pero finalmente se marchó tres o cuatro años a USA como profesora visitante (Duke University).

Desde 1995 hasta el mes de Agosto de este año —cuando, otra vez, ha sido amenazada de muerte por grupos integristas— ha seguido viviendo en El Cairo, escribiendo, dirigiendo la AWSA y ejerciendo la psiquiatría.

Saadawi se define como activista socialista-feminista y médica; y, sobre todo como escritora. Confiesa que no puede vivir sin escribir. Que escribir es la principal ocupación de su vida; lo mismo que decía Beauvoir, con la cual tiene muchísimos puntos en común, pero cuya influencia no menciona nunca, a pesar de que la apodan "la Simone de Beauvoir egipcia". Su mayor producción es literaria; pero todo —la literatura, el ensayo desde la perspectiva médica, el ensayo desde la perspectiva política— está atravesado por su feminismo: tiene muy claro que la lucha feminista es sustantiva, aunque en su formación política el marxismo tenga una clara ascendencia. Piensa que en la realidad actual la lucha feminista se inserta en la lucha anti-neocolonialista, anticapitalista y antifundamentalista.

En las diferentes manifestaciones del pensamiento postmoderno, Saadawi ve factores que juegan al servicio de la opresión —neocolonial, patriarcal, económica— y del fundamentalismo islámico. Suele analizar los problemas con el mismo método con el que escribe literatura: desde su perspectiva y sus vivencias. Así, su conciencia feminista se despierta cuando observa que no se le trata en la familia igual que a los hermanos varones, su conciencia de las diferencias sociales y de la pobreza, cuando ejerce la medicina rural, etc.

Para mi estudio de los elementos ilustrados en la obra de Saadawi, voy a centrarme en cuatro diferentes lugares donde Saadawi ha expresado su pensamiento: un ensayo (*La cara desnuda de la mujer árabe*), una obra de ficción basada en un personaje y en una situación real (*Mujer en punto cero*); el *Reader* de la autora, publicado en inglés por Zed Books en 1997, y una entrevista publicada en Internet, datada en Enero de 2006.

La cara desnuda de la mujer árabe

El ensayo, titulado en español *La cara desnuda de la mujer árabe,* fue publicado en esta lengua en 1977, traducido y editado en

inglés en 1980, y editado en español en 1991. Es la primera obra de ensayo de gran difusión, en cuanto a mi conocimiento se refiere, donde se denuncia la práctica de la escisión del clítoris como una forma de opresión y de maltrato de las mujeres. Pero no sólo esto. Partiendo de la idea de que el ser de la mujer es una construcción cultural (sin mencionar a Beauvoir), Saadawi nos describe aquí cómo se fabrica a las mujeres en las culturas árabes y, al mismo tiempo, cuál es el escenario cultural, el medio en el que se lleva a cabo el adiestramiento:

"La educación que una niña recibe en la sociedad árabe es una sucesión ilimitada de continuas advertencias sobre lo que es dañino, lo que es vergonzoso o lo que está prohibido por la religión. La niña, por tanto, se acostumbra a reprimir sus apetitos, sus gustos y sus instintos y a rellenar el vacío creado con los deseos de los demás. La educación de una niña se reduce por tanto a un proceso lento de aniquilación, a un estrangulamiento gradual de su personalidad y de su mentalidad, que deja intacta solamente la cáscara externa; el cuerpo, un molde sin vida hecho de músculos, huesos y sangre que se mueve como una muñeca mecánica [...] hará lo que otros le digan; se convertirá en un juguete en sus manos, víctima de sus decisiones"[5].

Esos otros son los varones de la familia y, en un circulo más amplio, todos los varones que detentan el poder en la sociedad.
Las feministas árabes denunciaron desde muy temprano que su sociedad consideraba a las mujeres como eternas menores. Y Saadawi abunda en ello situándose en una perspectiva muy próxima al feminismo occidental de los 70. La árabe, nos dice, es una sociedad represiva para todos, pero más para las mujeres: a las mujeres se les impide tener conocimientos sobre su cuerpo y su personalidad. La ignorancia es lo mejor para ellas, y lo que las hace virtuosas. Se cultiva su ignorancia y simplicidad; se quiere que sean "gatitos ciegos" (expresión del tipo de chica que busca un egipcio medio para casarse). Se cultiva la ignorancia del propio cuerpo, de la sexualidad, de los hombres. Se las educa para el matrimonio, suprema función de la mujer en la sociedad. Educación, profesión y trabajo son algo secundario.
La cuestión de la ablación del clítoris, relacionada con el valor atribuido a la sexualidad en la sociedad patriarcal es abordada críticamente por Saadawi. La virginidad es un valor moral extraordinariamente cotizado en las culturas árabes, afirma. Y todavía, en 1977, cuando nuestra autora escribe el libro:

"la inmensa mayoría de los varones árabes exige que su pareja, en el momento del matrimonio, sea virgen. Una chica que haya perdido la virginidad corre un gran peligro si se descubre el día de la boda, sobre todo en la zona del Alto Egipto, donde normalmente le espera la muerte a manos de su propia familia. Si resulta que a una chica la naturaleza la ha dotado de un himen elástico que en la noche de bodas no sangra, la ignorancia será su verdugo. Pues los rituales del matrimonio exigen que el marido lleve a cabo la desfloración con el dedo y que ´la sangre roja se vierta sobre la sábana blanca´"[6] (p. 53).

Explica Saadawi cómo fisiológicamente hay hímenes elásticos que no se rompen, aparte de que hay otros que se pueden rasgar por un accidente diferente del coito. El himen es

[5] *La cara desnuda de la mujer árabe*, Madrid, Horas y horas, 1991, p. 32.

[6] *Ibid.,* p. 53.

un órgano fisiológicamente inútil, como el apéndice. Como médica, Saadawi nos da interesantes explicaciones desde esta perspectiva científica y mediante un razonamiento absolutamente *ilustrado* critica esta pauta socio-cultural:

"La virginidad es un precepto moral muy estricto que sólo deben cumplir las jóvenes. Se podría pensar que el principal criterio por el que se rige cualquier precepto moral, si es que realmente es moral, debería ser que se aplique a todos los seres humanos sin excepción y sin discriminación de sexo, color o clase social. Sin embargo, los códigos y patrones morales de nuestras sociedades pocas veces se aplican a todas las personas por igual. Esta es la prueba irrefutable que demuestra hasta qué punto esos códigos y patrones son inmorales"[7].

Relacionada con la anterior, la práctica de la escisión del clítoris sigue vigente en Egipto y es objeto de un capítulo del libro. Saadawi, a nuestro conocimiento, como decía más arriba, es la primera feminista egipcia que ha sacado a la luz esta práctica como opresiva para las mujeres, si bien encontró que desde el punto de vista médico existía un estudio reciente llevado a cabo por dos médicos varones en la década de los sesenta. En Egipto sólo se amputa el clítoris, pero en otros países africanos, como Sudán, se hace escisión total de los órganos genitales externos (labios mayores y menores). Luego se cose todo, salvo la apertura externa de la vagina; o se pone una pieza de intestino de oveja. Cuando se casa la mujer, hay que ensanchar la apertura externa cortando con una navaja. Y, cuando se divorcia, se vuelve a coser para que no pueda tener relaciones sexuales. En 1979 se hacía en todo el país egipcio.

Cuando escribe este libro todavía se practica la escisión en Sudán, Egipto, Yemen y algunos países del Golfo. La escisión se conocía en Europa en el siglo XIX. No es una práctica de origen islámico, ni se relaciona con el advenimiento de las religiones monoteístas, sino que se practicaba en sociedades con antecedentes religiosos varios y estaba extendida, en tiempos pasados en Oriente y Occidente, también en países asiáticos y entre gentes cristianas, musulmanas o ateas. Su existencia se remonta a los reinos faraónicos y es mencionada por Heródoto 700 años a.C. (Por eso en Sudán se llama "escisión faraónica").

Saadawi buscó estudios de este tema y en Egipto sólo encontró uno realizado por dos doctores de la Escuela de Medicina y publicado en 1965. Se basaba en testimonios de 651 mujeres que habían sufrido la escisión. Sus conclusiones eran: 1) Perjudica a la salud de la mujer y provoca un trauma sexual en las jóvenes, 2) La educación es un factor que tiende a disminuir la práctica, 3) La idea de que la escisión disminuye el riesgo de cáncer en los órganos genitales externos es falsa, 4)Todas las formas de escisión dan origen a complicaciones médicas, 5) La masturbación disminuye entre las escisionadas.

Como es sabido, la operación se realiza hacia los 7/8 años de edad, antes de la menstruación. Lo hacen las "dayas" (especie de comadronas populares o parteras), ignorantes de los procedimientos de esterilización. Por tanto hay peligro de hemorragias, infecciones, shock psíquico. Sus consecuencias: frigidez sexual, daños psíquicos, traumas para toda la vida, etc.

En 73/74, según investigación de Saadawi lo practicaban en Egipto el 97, 5% de las familias no instruidas y el 66, 2% de familias de mayor nivel cultural. Pero ni siquiera las cultas son conscientes del daño que reciben. Algunas siguen creyendo que "purifica".

[7] *Ibid.,* p. 51.

En las facultades de Medicina no se trata este tema, ni en los libros. El clítoris es un órgano despreciado por la medicina. Y el cuerpo médico no está preparado para tratar estos problemas porque sigue la ideología dominante, que los niega.

Saadawi intentó estudiar los efectos que produce la escisión en quien la ha sufrido, desde el punto de vista psicológico y sexual. La mayor parte de las mujeres entrevistadas contestaron que no les había dejado secuelas. Yendo más lejos, las mujeres confiesan haber tenido placer sexual por contactos o caricias antes de la ablación y no haberlo tenido después. Las conclusiones de su investigación coinciden con la de los médicos citados anteriormente. Pero Saadawi añade la reflexión sociológica de que en las facultades no se estudia y la reflexión crítico-feminista de que la existencia de una práctica de este tipo, lo mismo que el culto a la virginidad, es algo ligado esencialmente al patriarcado, institución que —como Beauvoir y las feministas radicales— vincula con el origen de la dominación masculina a través del control sexual. Y los factores económicos y políticos colaboran a mantener este control; no propiamente los religiosos, como se tiende a creer, y así se culpa al Islam. Las razones que explican la discriminación de las mujeres no son, pues religiosas, afirma Saadawi, sino las fuerzas económicas y políticas (el imperialismo extranjero desde el exterior y las clases reaccionarias desde el interior) al servicio del patriarcado, que malinterpretan la religión y la utilizan como instrumento de opresión, temor y explotación.

La solución que nuestra autora propone para acabar con esta práctica oscurantista es, como podemos observar en el fragmento a continuación: Ilustración, Luces:

Todavía hay muchas madres y padres que temen dejar intacto el clítoris de sus hijas. Algunos me han explicado que conciben la escisión como una salvaguarda contra los errores y desviaciones en los que pueda caer su hija. Pero esto no es cierto, y puede resultar peligroso. Para que un chico o una chica no cometan errores, no hay que extirparles un pedazo de carne, sino conseguir que sean responsables, comprendan los problemas a los que se enfrentan y tengan una meta digna, que dé sentido a sus vidas y que absorba todas sus energías. Cuanto más conscientes seamos, más nos acercaremos a los verdaderos valores humanos [...] Cuanta mayor sea la libertad de la que disfruten las chicas, menos se preocuparán por las cuestiones relativas al sexo [...] y es una opinión muy extendida que una mujer inteligente y cultivada está mucho menos obsesionada por el sexo y los hombres que otra que no tiene con qué llenar su vida[...] la ignorancia, la represión, el miedo y cualquier tipo de limitación hacen que el papel del sexo en la vida de las mujeres sea exagerado y tenga una importancia desmesurada"[8].

En este fragmento aplica la argumentación racional para desenmascarar una práctica basada en el prejuicio y defiende la libertad de conciencia frente a los miedos que alimentan las creencias; dos procedimientos declaradamente ilustrados.

Otro indicador de la opresión que sufren las mujeres en el patriarcado egipcio son las leyes relativas a la familia, el matrimonio y el divorcio.

Cuando escribía este libro había salido un nuevo borrador para modificar la ley de divorcio. Pero, al parecer, según la autora, de hecho, no cambiaba nada. Ahora mismo hay vigente un código que data de 2000, pero poco ha cambiado o prácticamente nada con respecto a lo que se dice en este capítulo, a juzgar por las protestas de la propia

[8] *Ibid.,* pp. 69-70.

Saadawi en una entrevista del mes de mayo de 2006, y por las denuncias que está haciendo la ONG Human Rights Watch.

Me interesa hacer notar, en primer término, la reflexión que hace Saadawi en este capítulo del libro, previa al análisis de los derechos concretos. Dice que los Estados musulmanes a lo largo de la historia han ido adaptando las leyes coránicas a las necesidades socio-políticas, sin que las autoridades religiosas se opusieran; lo mismo que en Europa el cristianismo se adaptó a la Modernidad, en el mundo árabe la religión musulmana se ha ido adaptando a la evolución de la sociedad y ha conciliado sus leyes con el Corán adoptando nuevas perspectivas cuando era necesario.

Es curioso, sin embargo, que los mismo líderes políticos y religiosos que tan rápidamente adaptaron las leyes a los nuevos tiempos, a las nuevas necesidades políticas y económicas, actuasen tan lentamente en lo que a los asuntos de mujeres se refiere: no se llevaron a efecto transformaciones en la legislación religiosa sobre el matrimonio y la vida de las mujeres, dice Saadawi.

Muchos —sigue— consideran que el Islam es una religión de las más tolerantes, "que sus principios siguen un camino racional y dejan margen para el cambio". Es lo que llama en árabe "ijtihad", lo que hicieron pensadores y filósofos independientes del pasado. Si estudiamos la poligamia, la opinión varía mucho de unos pensadores religiosos a otros. Los textos coránicos y los *hadices* son lo suficientemente ambiguos como para ello. Unos condenan la poligamia... otros relatan que el mismo profeta la cultivó y lo excusan ingeniosamente. Sin duda Saadawi no quiere herir susceptibilidades entre sus conciudadanas.

La ley egipcia sobre el matrimonio está muy atrasada, mientras que otras leyes que implicaban o sancionaban cambios sociales se han renovado. Esta ley sigue permitiendo que el hombre se divorcie cuando quiera y que tenga varias mujeres y el nuevo borrador no cambia nada (26-2-1976). Dispone que es el hombre el que puede tomar la decisión de divorciarse con una sola condición: que esté en completa posesión de sus facultades mentales: 1) ni borracho, 2) ni en estado de conmoción emocional. ¡Y es él mismo quien decide si cumple estas condiciones! Él es su propio juez.

El marido puede divorciarse diciendo tres veces seguidas a su mujer: "yo te repudio". Y puede divorciarse hasta tres veces. En cuanto a la mujer, en el nuevo proyecto adquiere algunos derechos. Pero son ínfimos e incluso ficticios en las actuales condiciones sociales: a) libertad para rechazar vivir con otra u otras mujeres del marido bajo el mismo techo, b) libertad de divorciarse si su marido se casa con otra mujer, c) libertad de ir a la Meca sin el consentimiento del marido. Saadawi argumenta que a) y b) son libertades ficticias, pues la mujer divorciada se queda en la calle y tendrá que mantenerse a sí misma o volver a casa de sus padres, dos opciones imposibles para muchas; mientras que vivir sola es exponerse a la miseria moral y económica. En cuanto a c), tiene que ir acompañada de un varón que le esté "prohibido" (padre o hermano). No obstante, se le obliga a ir con su marido siempre que él pueda o quiera.

La única innovación es que desaparece el *beit el ta´a (*obligación de la mujer de volver con su marido bajo escolta policial). Se llama también ley de la obediencia debida.

Pues bien, todo esto ha debido cambiar poco con la ley de 2000. Una ley que establece dos posibilidades para las mujeres: divorcio causal y no causal. El primero es dificilísimo de obtener porque tienen que demostrar el daño infligido por el marido en el transcurso del matrimonio y necesitan testigos, por ejemplo, para el maltrato físico. Para el segundo tienen que renunciar a sus derechos

económicos y devolver la dote que les entregaron sus maridos al casarse. Y ya tenemos el problema, en una sociedad donde pocas mujeres trabajan. En este código actual, denuncia Saadawi, al marido se le permite ser violento e incluso asesinar a su esposa para defender su honor y a la mujer no; un ejemplo de que el tono no ha cambiado demasiado.

Y otro problema es que estas leyes relativas al divorcio y la poligamia también salpican a los hijos: tal vez la mujer queda liberada del marido y en la miseria, pero sus hijos quedan a normalmente a su cargo y tiene que buscar trabajos ínfimos para salir adelante, porque el padre se olvida de los hijos. La mayoría se divorcian para casarse con otra mujer e intentan librarse de los hijos para "poder entregarse completamente a los placeres que le esperan con ella" (266). Me parece de sumo interés la interpretación final de Saadawi, de la cual destaco las siguientes argumentaciones:

Según la primera, las leyes de familia en las sociedades árabes son vestigios legales de un sistema feudal y patriarcal en el que la mujer es una posesión del hombre, lo mismo que la tierra y por tanto puede hacer con ella lo mismo que hace con la tierra: explotarla, pegarle, venderla en cualquier momento o comprar, contra su voluntad una segunda o tercera o cuarta esposa. El único derecho de la mujer es el de ser tratada igual que las otras mujeres de su marido. En cuanto a su derecho al divorcio, tiene que demostrar a) que el marido cumple una pena de cárcel de más de 3 años, b) que no le procura los medios de vida necesarios, c) que tiene enfermedad mental, d) que tiene lepra, e) que la ha maltratado y tiene cicatrices. Las restricciones para el marido son mucho menos severas.

La segunda argumentación sostiene que mientras la sociedad sea de clases y el sistema patriarcal, el matrimonio, el divorcio, la prostitución y los hijos ilegítimos son esenciales para que pueda mantenerse. En efecto el problema de los hijos ilegítimos es un problema engendrado por estas leyes de familia: las sociedades islámicas no permiten la adopción de niños de manera que la paternidad jamás se puede establecer por la vía de la adopción. Según el Islam, todo niño debe ser atribuido a su padre. Y aquí hay muchos problemas que las leyes tratan de ordenar. La particularidad denominada del "niño durmiente", niño que nace después de 4 años de distanciamiento padre-madre, se abolió hace unos años; la de la filiación por la vía del adulterio legalizado "creía que era mi esposa"; el procedimiento de repudio llamado *la´an,* etc, todos ellos mucho son más restrictivos para las mujeres que para los hombres. Es decir, la ley alimenta, como es habitual en el patriarcado, la doble moral.

Y como ejemplo de que esto sucede, no sólo en las sociedades islámicas, sino en todas las sociedades patriarcales, vaya este comentario de nuestra autora, donde hace gala del espíritu crítico propio de la Modernidad:

"*Todas estas víctimas, sean prostitutas, mujeres abandonadas o hijos ilegítimos, ya sea en Occidente u Oriente, se sacrifican en aras de la civilización patriarcal dominada por el hombre (varón), una civilización en la que el varón es Dios y decide de qué forma puede satisfacer mejor sus intereses, deseos y caprichos. ¿qué mejor ejemplo [...] que el de un hombre que se destacó de forma sobresaliente en la sociedad moderna, un genio como Picasso, que dejó una fortuna de unos 140.000.000 de libras esterlinas, pero en su testamento decidió privar a dos de sus hijos ilegítimos, Paloma y Claude, hijos de Françoise Gilot, su amante, de su derecho a la herencia?* [9].

[9] *Ibid.,* p. 92.

IV.4 La figura de Nawal-el-Saadawi en el feminismo egipcio posterior a Nasser

La obra literaria *Mujer en punto cero* fue publicada en árabe en Beirut, en 1979, en inglés en 1980 y en castellano en 2003. Esta novela se gestó cuando Saadawi estaba llevando a cabo una investigación sobre las neurosis de las mujeres en prisión, en la cárcel de Qanatir; un estudio de 20 casos de mujeres afectadas de neurosis (no publicado en España). En sus visitas a la cárcel, tuvo conocimiento de la existencia de una presa condenada a muerte y logró, tras una serie de intentos, conversar con ella. Fruto de esta conversación es *Mujer en punto cero.*

Firdaus (Paraíso en árabe) es una prostituta condenada a muerte por el asesinato de un proxeneta, que va a ser ejecutada en unas horas. Recibe a Saadawi la tarde anterior al día de su ejecución, en su celda. Y hablaron; sobre todo habló Firdaus. Del relato de Firdaus creó Saadawi esta novela que mezcla la ficción con la más cruda realidad. El relato explicaba su odio a los hombres, odio que brotaba de la opresión que había sufrido a causa de ellos a lo largo de su vida.

Cuando era niña, su padre pegaba a su mujer y descuidaba a sus hijas. Era el único que comía cuando no había alimento para el resto de la familia.

Le extirparon el clítoris sin explicación alguna. Sufrió abusos sexuales por parte de su tío, que estudiaba en El Cairo (Al Azhar). Unos años después, su tío la lleva a El Cairo y allí estudia interna en una institución regentada por profesoras. Al terminar sus estudios sus tíos la consideran un estorbo y la casan con un hombre mayor y repugnante que la maltrata. Huyó de allí y fue a trabajar en un café cuyo dueño abusó de ella. Huyó de nuevo y se topó con la dueña de un negocio de prostitución de altos vuelos, la cual hizo de ella una prostituta refinada. Después de unas cuantas peripecias más que siempre la llevaron a la desgracia acabó bajo el dominio de un proxeneta. Quiso huir, pero no pudo. Y en un momento de enfrentamiento desesperado, lo mató.

La novela-relato sobre la vida y muerte de Firdaus, a mi modo de ver la mejor obra de ficción de Saadawi —aunque para otros lo es *La caída del Iman*—, tiene la fuerza de la verosimilitud. Ella declara que sólo ficcionó un 20%.

Lo que hace tan importante este libro es el magistral modo de mostrar la opresión de una mujer en una sociedad patriarcal que la asfixia en todas las circunstancias de su vida y el poner al desnudo el nexo o la no solución de continuidad entre una relación sexual en la institución del matrimonio y una relación sexual en la institución de la prostitución porque, como instituciones de poder que ambas son, hacen sentir a las mujeres la opresión del sistema de dominación en el que están.

The Nawal. al-Saadawi Reader, editado en inglés en Zed Books, 1997, recoge entrevistas, comunicaciones y artículos del año 1976 al 1997. Voy a detenerme en aquellas que considero las ideas más importantes de su pensamiento a través de algunos temas de los que allí aparecen:

- La política Norte-Sur en relación con las mujeres y el neocolonialismo.
- El fundamentalismo islámico y sus atizadores.
- Las ayudas de los países ricos a los países neocolonizados y en concreto las ayudas que destinan a las mujeres.
- La cuestión de la identidad en relación con la postmodernidad.

Saadawi declara que la ayuda del "primer mundo" a las mujeres, la ayuda de ONGs y otros organismos reconocidos es la que ellos deciden darles. Entre 1975 y 1976 —cuando

empezó la ayuda USA a Egipto— USA recibió 30 billones de $ en bienes y servicios importados por Egipto, pero Egipto recibió sólo 5 billones de USA por sus exportaciones. De modo que "solamente una pequeña proporción de lo que se toma de nosotros vuelve a nosotros en forma de 'ayuda'".

Saadawi lo ha experimentado en su grupo AWSA: les ayudan con DIU, anticonceptivos, desarrollan proyectos que ya han fallado en otros lugares del "tercer mundo". Pero no les ayudan a hacerse conscientes de su opresión y a que luchen por su autonomía desarrollándose[10].

Además, dice, "los países del Sur no creen que el movimiento feminista se deba basar en la solidaridad de las mujeres contra los hombres, sino en un esfuerzo concertado por cambiar sus relaciones en la sociedad"[11].

AWSA tiene grupos de afiliadas en Túnez, Marruecos y Argelia; es una organización independiente de la política oficial. Sus cometidos son los siguientes: 1) se ocupa de los problemas relacionados con el género/sexo; 2) crea entre las mujeres conciencia de su situación, 3) fomenta las relaciones entre grupos locales, nacionales e internacionales; 4) es crítica con las políticas islámicas que se oponen a la emancipación.

Como he señalado más arriba, en 1991 el gobierno egipcio clausuró el grupo en Egipto, pero funciona en otros países.

"Lo que queremos —dice Saadawi ilustradamente— no es volver en las formas, a nuestras tradiciones, sino hacer una *relectura, una reinterpretación* de nuestra historia que pueda iluminar el presente y pavimentar el camino de un futuro mejor"[12].

Las críticas de Saadawi van dirigidas a acciones y a grupos culturales y políticos:

- Critica a los occidentales por no reconocer la aportación árabe a su civilización al igual que lo hace la argelina Bessis, y especialmente a los círculos orientalistas occidentales.
- Critica que la tecnología exportada del Norte al Sur no haya servido como instrumento para un desarrollo real, sino que ha tendido a propagar el tipo de trabajo, el modelo del Norte, de integrar la periferia (Sur) al centro (Norte) y "hacernos totalmente dependientes en vez de cultivar y reforzar nuestras capacidades agrícolas y culturales".
- Critica a los economistas y políticos occidentales cuando dicen que "si no progresamos es por vagos, no eficientes, retrasados, o por tener malos líderes". Es el mismo argumento que lord Cromer sostenía en la cámara británica, según Ahmed[13].
- Manifiesta que la UE podría ayudar a África porque ya es un mercado mayor que USA (estamos en 1988).

La propuesta de Saadawi es*: redefinir el concepto de universalidad* que ahora se utiliza en el sentido de monopolio, control central y dominación de unos países por otros. *Universalidad debe entenderse como democracia, respeto de las diferencias e intereses y sistemas múltiples,* declara nuestra autora. Es decir, que propone una universalidad democrática, no en un solo sentido o sustitutoria, como diría Benhabib[14].

El fundamentalismo y sus atizadores

El fundamentalismo islámico —afirma Saadawi— tiene su principal causa en el petróleo controlado por las multinacionales occidentales. ¿Por qué los árabes no van a poder enriquecerse con lo que es suyo? Los

[10] *The Nawal-el-Saadawi Reader*, p. 27.
[11] *Ibid.,* p. 32.
[12] *Ibid.,* p. 28.
[13] Véase, Ahmed, L., *Women and gender in Islam*, New Haven, Yale University Press, 1992.
[14] *The Nawal-el-Saadawi Reader,* p. 31.

occidentales están interesados en controlar el petróleo y son capaces de apoyar a uno de los regímenes menos demócratas del mundo, como es el de Arabia saudí, por no perder el control.

El aumento de los movimientos fundamentalistas en la década de los 80 y 90 es un fenómeno mundial. Si es particularmente visible en los países árabes es debido a lo profundo de la crisis en esta área, la virulencia de la lucha por el petróleo, la revuelta contra las políticas occidentales de importantes sectores de la población que ven en el Islam una vía de lucha contra los demonios de la occidentalización y la corrupción y opresión que les ha traído Occidente a pesar de que el colonialismo y el neocolonialismo les ha permitido entrar en el mercado mundial.

Por tanto, el Islam como tal no es la causa del auge del fundamentalismo: "el Islam no es el principal obstáculo para el progreso, sino más bien los opresivos, reaccionarios y retrasados regímenes que están en buenas relaciones con los centros de poder del Norte"[15].

La solución a este problema es, una vez más, Ilustración: impulsar a las fuerzas progresistas que siempre ha habido en el Islam (como en todas las culturas) a poner en juego políticas liberales e ilustradas. Y, en vista de que el problema va en aumento, un estudio de estas posibilidades es imperativo para los países del Norte y el Sur del Mediterráneo, para que pueda hacerse realidad una cooperación efectiva y fructífera para todos[16]. El argumento de Saadawi hace gala de espíritu crítico y laicidad, dos frutos de la Ilustración.

El fundamentalismo y las mujeres

Todos los fundamentalismos engendran división, lucha, racismo y sexismo[17]. Ayudan al imperialismo internacional a mantener el control y a vencer la resistencia popular a las políticas que llevan a la guerra y aumentan la explotación[18].

Y vuelve a insistir: los fundamentalistas y otros grupos fanáticos adquieren poder político en los países árabes por mediación de gobiernos que les ayudan secreta y abiertamente a luchar contra el ala izquierda o contra los grupos socialistas [...] les dan acceso a los *medios*, especialmente TV, y, bajo el nombre de la democracia, les permiten sacar periódicos y revistas. Los grupos fundamentalistas elaboran eslóganes revolucionarios contra Occidente. Y la existencia del fundamentalismo israelí es un espolón, el mayor, para el cultivo de fundamentalismos islámicos.

Cuando los movimientos fundamentalistas se hacen fuertes, quienes más sufren son las mujeres, las mujeres pobres, porque estos movimientos dirigen sus ataques contra las mujeres y los grupos minoritarios. Lo mismo que los grupos fundamentalistas judíos, los grupos islámicos tratan de volver a conducir a las mujeres al velo, a la casa, a la dominación de los maridos. Hoy en Egipto el código de familia las reduce a la condición de esclavas —estamos en 1994— de sus maridos por la ley de obediencia —en 2006 se ha abolido—. Pero ellos se pueden divorciar y practicar la poligamia.

El velo es el aspecto visible del fundamentalismo islámico (las de *upper classes* se enjoyan y maquillan bajo el velo, y enseñan un poco la cara). La auténtica identidad se basa en desvelar nuestras mentes, no en velar nuestras caras. Esta misma posición mantiene en enero de 2004, en una entrevista al periódico *La Vanguardia*. Saadawi se rebela contra el multiculturalismo: "¿Cómo la auténtica identidad puede ser reducida a un trozo de tela?". Argumento, una vez más ilustrado: la identidad está en

[15] *Ibid.*, p. 42.
[16] *Ibid.,* p. 43.
[17] *Ibid.,* p. 93.
[18] *Ibid.*

el espíritu que es producto de la mente y los sentimientos.

No obstante, aquí Saadawi es muy cauta; no quiere herir susceptibilidades solamente por un rasgo de conducta, prefiere enfrentarse por conjuntos de rasgos que presentan mayor urgencia política.

Se declara también opuesta a los nacionalismos —léase feminismos nacionalistas—: "sacrificar a las mujeres a la liberación nacional es un error de los que confunden el capitalismo con el patriarcado, cuando el capitalismo sólo es una forma de patriarcado. Los partidos de izquierda suelen sacrificar a las mujeres para aplacar a los grupos más conservadores, como sucedió en Egipto con el código de familia en 1985; las mujeres perdieron algunos derechos, aunque todos los partidos —derecha e izquierda—, menos los islamistas, estaban contra el código de familia del 79"[19].

Su propuesta para solucionar el problema de los fundamentalismos consiste en desenmascarar las verdaderas causas, laicizar el problema:

"Los movimientos fundamentalistas son una máscara de otras batallas y una distorsión de las religiones [...] hay que crear y hacer una interpretación ilustrada de las diferentes religiones [...] El Dios a ojos del opresor es diferente del Dios a ojos del oprimido"[20].

Identidad y postmodernidad

En el discurso inaugural de la 22 conferencia anual de la Asociación Literaria Africana (1996) inicia Saadawi su intervención con esta pregunta:

¿Por qué siguen preguntándome por mi identidad? En Europa y en América del Norte, cuando me invitan a una conferencia siempre me preguntan por mi identidad africana, ¿por qué estas preguntas siempre se hacen en Europa o en Norteamérica? ¿Por qué la identidad americana no se cuestiona? Parece que la política de la identidad es —y no debería serlo— una exclusiva de los neo-colonizadores [...] Hoy mi identidad es tabú[21].

Es decir, denuncia y rechaza la heterodesignación practicada por los occidentales para quienes identidad árabe, no es algo políticamente correcto. Ahora —denuncia— con el posmodernismo, mi identidad pasa a ser Middle eastern (lo que incluye Israel, Turquía y quizá Irán); la "nación árabe" ya pasó. Ahora se hacen clasificaciones (que son divisiones) postmodernas para mejor controlar." Hasta me preguntan si siendo egipcia me considero africana[22]. Y, es que: "La identidad es un discurso y es fundamental saber quién hace uso de él, quién decide, quién pone las etiquetas, dónde me lleva"[23].

En nombre de un "universalismo de la humanidad" a la pobre África se le pide suprimir sus limitaciones, remontar el vuelo hacia los siempre amplios horizontes del posmodernismo donde cada cosa está fragmentada, difusa, desparramada para ventaja de un grupito de gente rica, porque quienes deciden la distribución del mundo son las multinacionales económicas.

Observa Saadawi que es curioso que el movimiento hacia la globalización de la cultura no se contradiga con la tendencia postmoderna a la fragmentación cultural y los esfuerzos por la identidad. Son dos caras de la misma moneda: para la unificación del poder económico y cultural en lo alto es necesario fragmentar el poder en lo bajo.

[19] *Ibid.,* p. 97.
[20] *Ibid.,* p. 98.
[21] *Ibid.,* p. 117.
[22] *Ibid.*, p. 118.
[23] *Ibid.,* p. 118.

Denuncia cómo el neocolonialismo ha unido las nociones de modernización y liberalización con el consumismo, el turismo sexual. La pornografía, los cuerpos desnudos de las mujeres en los anuncios, etc. Y al mismo tiempo auxilia y anima a los movimientos fundamentalistas directamente o por intermediarios.

Y afirma que las mujeres son las primeras víctimas de esta manipulación, de este doble juego: como consumidoras y objetos sexuales se les pide ser más liberales y más modernas: las mujeres de las élites urbanas, las que trabajan y tienen independencia económica etc; mientras a la masa de mujeres egipcias o árabes en las áreas urbanas y rurales se les dice que se queden en casa, que se pongan el velo, que sigan las prácticas religiosas tradicionales, etc. En resumen: una combinación de aculturación occidental y adoctrinamiento religioso es la diaria nutrición de las mujeres, niños y hombres en estos países a través de los *mass-media:*

Para mantener la economía global de los pocos, de las multinacionales, debe darse una unificación máxima entre los pocos, muy muy pocos. Pero entre los muchos [...] en África, no debe haber unidad. El pueblo debe estar dividido, fragmentado, confuso. Y nuevos slogans, nuevas buenas causas deben buscarse para tapar los huecos: "Identidad", "multiculturalismo", "respeto por las otras culturas", la lista va engrosándose; en cuanto desvelamos una palabra, aparece otra para sustituirla. Así nuestros pueblos africanos siguen perpetuamente confundidos, nuestros intelectuales africanos, nuestros pensadores y escritores se ven arrastrados por el tumulto. En vez de luchar por una identidad económica, por una identidad política y por una identidad cultural en vez de establecer vínculos entre ellos, olvidan que no hay cultura sin una economía que la sostenga, sin instituciones políticas que la defiendan, sin un país en el que pueda echar raíces. Esas "culturas" (posmodernas) e "identidades" están condenadas si no tienen una base material, condenadas a consumirse. La lucha por la identidad es una lucha total; lo mismo que la lucha por mi identidad personal depende de mi integridad, de mi originalidad, de mi mente, de mis pensamientos, pero también de mi existencia material, mi independencia económica mi capacidad de ganar y de producir[24].

Para Saadawi no puede haber auténtica cultura sin base material. Y por eso la cultura africana se ha convertido en cultura-espectáculo, en festival para el primer mundo. Efectivamente, es lo que podemos ver en algunos espectáculos, no ya solamente folclóricos, sino también cinematográficos, como algunas películas donde se nos suministra el argumento entre gentes africanas bullendo en música folclórica y vestimenta colorida.

Entrevista con Nawal-el- Saadawi
El Cairo, enero de 2006
Realizada por Sophie Smith

Esta entrevista tiene el interés de recoger los pensamientos más recientes de Saadawi. En ella vemos cómo se ratifica en las tesis que he recogido de las fuentes anteriores.

A la pregunta de si suscribe que en política ocurre lo que en 1983 escribía en *Mujer en punto cero*: "Sólo hay dos categorías de personas, Firdaus, los amos y los esclavos" (declaración del proxeneta a Firdaus, p. 107), es decir que existen los amos, USA, G. B. y sus aliados por un lado, y, por el otro, el mundo en vías de desarrollo y el Medio Oriente, responde:

[24] *Ibid.*, p. 122.

"Bueno, puedo decir, resumiendo, que todavía vivimos en una sociedad esclava, en una sociedad esclava, de clases, patriarcal y posmoderna. Es una sociedad posmoderna, capitalista y patriarcal en la que las mujeres son inferiores a los hombres, la clase trabajadora, inferior a la gente que tiene salud y dinero, en la cual la gente que es negra y los africanos, los asiáticos, los llamados "tercer mundo" (yo no hablo en esos términos), la gente que vive en África, Asia o en America Latina son considerados esclavos y son explotados por el llamado "primer mundo". Vivimos en un mundo que es dominado por este sistema, un sistema donde lo alto de la jerarquía está constituido por unas pocas familias y unas pocas multinacionales que poseen el 80% de la riqueza y del comercio. Viven en Europa; en París y Londres; en Washington D.C. o en Nueva York y son muy, muy pocos, unas 500 personas y unas 500 multinacionales [...] mientras la mayoría de la gente en África, Asia, Latinoamérica y el Mundo Árabe pasan hambre. Además esa gente tiene el poder militar y el nuclear. Israel puede ser incluido en ese grupo de naciones.

Esas gentes ricas de esas sociedades capitalistas van y matan a la gente en Iraq, en Palestina, en Somalia, en Afganistán, en Egipto, en Siria, en Irán. Tienen un pretexto: dicen que Irán tiene poder nuclear; también lo decían de Iraq, y eso que se ha probado que no tenía armas nucleares. Así que utilizan mentiras, utilizan armas, hacen uso de los media para explotar a las mayorías del mundo. Y las mujeres, las pobres mujeres, están en lo más bajo de las sociedades pobres.

No hay choque de civilizaciones, lo que hay es un choque de intereses, de intereses económicos [...] El choque es entre los que tienen el dinero y el poder militar —los colonizadores y explotadores— y los pobres y las mujeres. Ése es el choque; un choque de intereses económicos. Lo del choque de civilizaciones es una falsa teoría para ocultar las razones económicas de la opresión".

A la pregunta: ¿Qué le diría a Bush? Responde:

Que ni siquiera los ciudadanos de su país están de acuerdo con lo que está haciendo; que él es el verdadero terrorista, no los palestinos ni los niños que tiran piedras a los tanques israelíes, ni la resistencia en Iraq o Afganistán. ¿Por qué tiene Vd. Que ir a Iraq a sacarles petróleo si ya tiene petróleo en USA? ¿Qué es esta avaricia machista y capitalista que mata a miles de personas en Iraq, Palestina y Afganistán? ¿Qué está haciendo? ¿Por qué? ¡Debería juzgársele! ¡Usted debería estar ante un tribunal por criminal de guerra, con Tony Blair y todos los que le apoyan!"

En todas estas respuestas se puede observar la raíz materialista del pensamiento de la autora y su orientación política socialista radical.

A la pregunta: ¿Así que cree usted que la religión no debería intervenir en la política?:

No. La religión es un asunto privado. No tiene nada que ver con el Estado, ni con las leyes ni con nada de eso. Es asunto absolutamente privado. Una es libre de elegir su propio Dios o Diosa; de creer en los dioses o de no creer, una es libre. Se reza en casa, no en la escuela, ni en el Estado, ni en el parlamento, ni en el trabajo. Debería haber una separación completa entre la religión y el Estado. Y no hay en el mundo ningún país totalmente secularizado. USA es un país fundamentalista cristiano sostenido por Bush.

A la pregunta: ¿Qué papel deben jugar las mujeres en la política internacional? Saadawi

responde que su papel ha de ser a la vez local y global: organizarse localmente y con fuerza en cada país, pero, al mismo tiempo conectar con la globalidad. Su experiencia en conferencias internacionales como Porto Alegre, Mombai, le ha hecho ver que en esa unión global está el futuro.

A la pregunta de qué piensa sobre el fundamentalismo islámico, responde que el fundamentalismo religioso es un fenómeno universal, ya que la minoría —mundial, la de los pocos poderosos que mueven los hilos— necesita la religión para justificar las injusticias. Y, en este sentido, posmodernismo y fundamentalismo son dos caras de la misma moneda que se necesitan mutuamente:

"Los capitalistas y los criminales de guerra necesitan a Dios y necesitan la religión para mantener el poder. Deben dar poder a los grupos religiosos, no a los grupos seculares o socialistas. Por eso no nos apoyan, porque somos comunistas socialistas. Apoyan a los islamistas. ¿Quién creó a Bin Laden? Bush y Bin Laden son gemelos [...] Son las dos caras de la misma moneda. ¿Quién jalea a los islamistas en Egipto? Sadat y fue asesinado por ellos (por el fundamentalismo que él jaleaba). Bin Laden ataca a Bush; es un ataque al padre [...]"

Saadawi se declara laicista en la cuestión de las relaciones Estados/Iglesias, lo cual, como señalaba más arriba, es otra de las vetas de Ilustración que veo en ella.

V. APROXIMACIÓN AL IMAGINARIO MULTICULTURAL

V.1 Madre-Naturaleza y la buena salvaje en la crítica ecológica e indigenista

Alicia H. Puleo

V.1 Madre-Naturaleza y la buena salvaje en la crítica ecológica e indigenista

"La Tierra no nos pertenece, nosotros pertenecemos a la Tierra, declaró ella píamente. Los pieles rojas lo sabían. ¿Los pieles rojas?, dijo Ralph Messenger. ¿Te refieres a los tíos que provocaban una estampida de una manada de búfalos sobre un acantilado para asegurarse los filetes de la cena? Estoy citando un discurso del jefe Seattle a mediados del siglo XIX, cuando el gobierno norteamericano quiso comprar las tierras de su tribu, dijo Laetitia, envaradamente. Conozco ese discurso, dijo Ralph. Lo escribió en 1971 el guionista de un docudrama para la televisión americana."

David Lodge

Esta mirada irónica a las cualidades del buen salvaje puede ser una buena introducción a nuestro tema aunque no demos por cerrada la cuestión con el escepticismo de ese paradigmático varón occidental de la actualidad que recrea el novelista David Lodge[1]. El ingenio y el desencanto son elegantes y seductores pero pueden clausurar la necesaria exploración de nuevos rumbos del pensamiento y de la praxis. En los relatos de los viajeros, los filósofos del siglo XVIII encontraron datos empíricos, a menudo inexactos, que les permitieron construir una figura idealizada del Otro primitivo o exótico. Este Otro cumplió un papel importante para la autocrítica de la sociedad europea del Antiguo Régimen y para la elaboración y aceptación de propuestas de un nuevo orden sociopolítico. Aunque sólo sea por esta lección de la Historia y a pesar de que se trate de un difícil ejercicio, habremos de caminar en un estrecho sendero suspendido entre el abismo escéptico y a la postre, conservador, y el precipicio de la credulidad utópica ingenua.

En las dos últimas décadas, bajo la influencia de la antropología, la etnopsicología, el multiculturalismo y los movimientos indigenistas, el ecofeminismo ha recurrido a un expediente similar para su crítica al complejo tecno-científico moderno: el buen salvaje ha retornado en versión femenina. Con la globalización, llega un nuevo imaginario poblado de mujeres defensoras de culturas pre-industriales sostenibles. Este fenómeno nos sugiere algunos interrogantes. ¿En qué medida nos hallamos ante un diálogo intercultural verdadero? ¿Qué ventajas e inconvenientes presenta esta imagen de múltiple alteridad para las mujeres concretas y para el mundo natural?

V.1.1 Antecedentes: Oriente y Nuevo Mundo en la Ilustración

A partir del Renacimiento, los viajes de descubrimiento de nuevas tierras alimentarán el mito de una edad de oro en la que no existían ni la desigualdad de riqueza ni muchas otras características generadoras de infelicidad en las sociedades europeas. *Mundus novus* (1503), la carta en que Américo Vespucio describe la vida de indígenas sin propiedad privada, sin gobernantes, absolutamente libres y con tantas esposas como lo deseen, inicia el camino de un imaginario europeo constructor de otros mundos posibles. Servirá de base empírica, aunque no suficientemente contrastada, a las teorías iusnaturalistas de la igualdad de todos los hombres que terminarían socavando el derecho histórico de los nobles.

La función crítica de las figuras del oriental y del buen salvaje durante el periodo de la

[1] Lodge, David, *Pensamientos secretos*, Barcelona, Anagrama, 2002, p. 39. En una entrevista concedida en 2007, el autor británico se distancia de este personaje, definiéndose como un humanista liberal que no practica un militantismo desmitificador de toda creencia ("Entrevista a David Lodge", *Adn Cultura*, 1 de septiembre de 2007, p. 17).

Ilustración es bien conocida. De China, la Polinesia o el Nuevo Mundo, los filósofos europeos extrajeron pintorescos y atractivos elementos en los que apoyar su trabajo de deslegitimación de las estructuras políticas y sociales del Antiguo Régimen. Esta función crítica presenta dos aspectos profundamente vinculados: *un aspecto epistemológico*, en tanto discusión sobre lo natural y lo adquirido y sobre el discurrir del *bon sens* cuando no ha sido afectado por la vetusta formación que impartían en las Universidades europeas del momento; y *un aspecto moral y político*, como crítica al prejuicio y a los intereses espúreos en el orden de la praxis.

El interés por Oriente comienza a principios del siglo XVII con las misiones jesuíticas en China. *Tratado sobre la virtud de los paganos* (1642) de La Mothe Le Vayer utiliza las informaciones sobre el confusionismo y el budismo ofrecidas por el padre Trigault en *Historia de la expedición cristiana a China* (1616) para debilitar la pretensión cristiana de ser el único fundamento posible de la moral. Con ello se criticaba también las actividades de conversión llevadas a cabo por las órdenes religiosas que eran, justamente, quienes habían permitido un primer contacto intelectual de ambas civilizaciones. De hecho, Las *Cartas edificantes y curiosas*[2], obra de los misioneros jesuitas, fueron decisivas en el desarrollo de este interés por culturas exóticas.

A mediados del XVIII, por medio de la idealización de China se fija un ideal religioso y político ilustrado. China ocupa el lugar de la utopía. Las *Cartas chinas* (1755) del Marqués d"Argens la muestran como el lugar en el que puede apreciarse las bondades de la tolerancia religiosa, el deísmo y el despotismo ilustrado. Lo mismo puede advertirse en el artículo "Catecismo chino" (1764) del *Diccionario filosófico* de Voltaire. El filósofo hace de su deísmo un principio confuciano. Estructurado en una serie de lecciones de un maestro a un príncipe chino del pasado, este "catecismo" enseña que "la Divinidad habla al corazón de todos los hombres y que los lazos de la caridad deben unirlos de un extremo al otro del universo"[3].

Los filósofos ilustrados se sirvieron a veces de la mirada del Otro para poner de relieve los defectos propios, para juzgar y ridiculizar a la sociedad europea. *Cartas persas* (1721) de Montesquieu es el ejemplo más famoso de esta estrategia crítica. Los personajes de esta obra, dos persas de visita en París, describen las costumbres, las creencias y las instituciones francesas y las comparan con las suyas. Su asombro y sus comentarios humorísticos favorecen el distanciamiento reflexivo de los lectores y, por lo tanto, la posibilidad de pensar una transformación racional de la realidad. El autor critica de esta manera la intolerancia religiosa, la extrema jerarquización de los estamentos, la arrogancia de los poderosos y los múltiples defectos privados de la gente de su tiempo. El reconocimiento de la diversidad de culturas no hace de ellas dimensiones inconmensurables a la manera del relativismo cultural contemporáneo[4].

Las *Cartas persas* tuvieron una contrapartida feminista en una obra anónima. *Cartas de una turca en París, escritas a su hermana en el harem* (1731) acusaba a los franceses

[2] El primer volumen fue publicado en 1702 y el último en 1776.

[3] Voltaire, "Catéchisme chinois", en *Dictionnaire philosophique*, París, Flammarion, 1964, p. 94. La traducción es nuestra.

[4] Como nos recuerda Carmen Iglesias en *Razón, sentimiento y utopía* (Barcelona, Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, 2006), el "relativismo" de Montesquieu no conduce a un conformismo axiológicamente neutral. Por el contrario, a pesar de estudiar los determinismos en juego, busca impulsar una sociedad orientada a la libertad y la felicidad de los individuos.

de poseer "costumbres desapegadas y humillantes" para con las mujeres. Sostenía que los muros del harem del mundo musulmán encerraban físicamente, pero que las francesas tampoco eran libres. Su prisión era psicológica y residía en la dependencia afectiva. Interesante observación sobre lo que en el siglo XX teorizarán Shulamith Firestone y, más detalladamente, Anna Jonasdottir, como intercambio desigual de energía en tanto el amor sería "poder humano alienable y con potencia causal, cuya organización social es la base del patriarcado moderno"[5].

Los viajes a la Polinesia y a las Américas aportaron algo muy distinto a la contrastación con las antiguas civilizaciones orientales. Implicaban la convicción de estar descubriendo el pasado de la humanidad entera. Los relatos de los viajeros sobre los salvajes permitían audaces hipótesis sobre el origen de las normas morales y de la desigualdad de fortuna y rango. Habiendo residido varios años en la Nouvelle France, en *Diálogos curiosos entre el autor y un salvaje sensato* (1703), el barón de la Hontan presenta sólidos argumentos para que un francés prefiera, si utiliza el *bon sens,* ser un noble hurón independiente y sano antes que un súbdito aquejado de la debilidad física producida por alimentos y bebidas malsanas. Inspirándose en esta descripción, en *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1755), Rousseau opone su *bon sauvage* compasivo (al que caracteriza por la virilidad) al *philosophe* egoísta. En este marco, inscribe su conocida crítica a la extrema desigualdad generada por la aparición de la propiedad privada. Como sabemos, se trata de un texto fundacional sumamente fértil para el pensamiento de los dos últimos siglos.

En la *Carta sobre la desnudez de los salvajes*, publicada póstumamente en 1768, Fontenelle utiliza la figura de los salvajes americanos para refutar la teoría del carácter innato del sentimiento de vergüenza por la desnudez. Por su parte, en 1771, un Diderot libertino se basa en los informes de los viajes de Bougainville sobre la libertad sexual de los polinesios para criticar una moral sexual europea represora de las pulsiones naturales. En sus colaboraciones con el abate Raynal[6], aunque no cultive una imagen idílica de la vida primitiva, critica la barbarie de la colonización europea mostrándola mucho más cruel e injusta que la violencia de los salvajes.

La desigualdad entre los sexos también sería impugnada con la ayuda de los datos etnológicos. Madame d'Epinay se sirve de la descripción que los viajeros hacían de los amerindios para poner en duda la justificación biologicista de la exclusión de las mujeres de numerosas actividades del mundo de lo público. Afirma: "Es indudable que los hombres y las mujeres son de la misma naturaleza y constitución. Prueba de ello es que las mujeres salvajes son tan robustas y ágiles como los hombres salvajes [...] la debilidad de nuestra constitución y de nuestros órganos pertenece ciertamente a nuestra educación y es una consecuencia de la condición que se nos ha asignado en la sociedad"[7].

Ahora bien, como ha apuntado Celia Amorós: "Históricamente, la condición de posibilidad de la valoración de la mujer y de su promoción a sujeto de alternativas sociales y culturales se encuentra en la desvalorización

[5] Jonasdottir, Anna, *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?*, trad. Carmen Martínez Gimeno, Madrid, Cátedra, 1994, p. 311.

[6] *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (1770).

[7] Madame d'Epinay, en Puleo, Alicia H. (ed.), *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*), prólogo de Celia Amorós, Barcelona, ed. Anthropos, 1994.

radical de las positividades establecidas a que la mujer no tiene acceso: sólo así lo deficitario puede trocarse en deseable plenitud, y esta plenitud ser a su vez promovida a instancia utópica por parte de varones des-identificados con lo instituido y/o con su propia socialización [...] El feminismo emerge de forma recurrente, por esta razón, en momentos de crítica social y cultural de lo existente"[8]. En el último tercio del siglo XVII, antes de que los relatos de los viajeros fueran sistemática e intensamente utilizados para mostrar los elementos irracionales de la sociedad europea, el cartesiano feminista François Poulain de la Barre, considerado uno de los primeros racionalistas ilustrados por cuanto lleva a cabo la inflexión de la razón crítica desde el estrecho campo epistemológico hacia la esfera político-social, nos presenta una *bonne sauvage* que vive en una sociedad prehistórica igualitaria: "los hombres y las mujeres eran sencillos e inocentes, se dedicaban por igual al cultivo de la tierra y a la caza como aún hoy hacen los salvajes. El hombre iba por un lado y la mujer por el suyo. El que más aportaba era el más estimado"[9]. Pero, explica, cuando varones jóvenes y ambiciosos comienzan a practicar la guerra, esta mujer salvaje, por ser menos belicosa y menos apta para el combate que sus compañeros, queda socialmente relegada y cae en estado de sujeción patriarcal. Inscribiendo su obra en la ya antigua polémica sobre el sexo excelente que enfrentaba a misóginos y defensores de las damas[10], adopta la posición de estos últimos, desarrollando un discurso de la excelencia femenina. Poulain de la Barre resalta la caridad, la capacidad retórica, la modestia y otros atributos que considera se encuentran mejor representados en las mujeres. El filósofo mira a sus contemporáneas bajo el prisma de esta buena salvaje. Particularmente, en su dura crítica al falso saber filosófico de las Escuelas de su época, presenta a las mujeres como representantes del *bon sens* no deformado por una educación equivocada. Para probar su superioridad frente al pseudo-conocimiento de los sabios de su época, alega que las mujeres rurales que se dedican al cultivo de la tierra son capaces de predicciones meteorológicas mucho más acertadas que los almanaques de los astrólogos y que las curanderas proporcionan remedios naturales más eficaces que las recetas de los médicos. Así ocurre porque su mente no ha sido deformada por los textos académicos. Ellas sólo siguen lo que les indica la observación, la práctica y el razonamiento. Ante estas evidentes capacidades, el filósofo se indigna por la exclusión de que son objeto para cargos, honores y empleos. Vaticina que en el futuro, vencido el prejuicio de la costumbre, podrán ocupar todos los puestos que les están vedados ya que el intelecto no tiene sexo y, por él, todos los seres humanos son iguales. Refiriéndose a su doble discurso de la igualdad y la excelencia, Cèlia Amorós ha señalado que, a pesar de que el filósofo ve en las mujeres a la *bonne sauvage* cuyas capacidades de raciocinio no han sido deformadas por los estudios, y de que las llama a un protagonismo reformador sobre los intelectuales de la época, es suficientemente honesto como para no exigirles la exclusión en nombre de la utopía[11]. No

[8] Amorós, C., Presentación, en Poulain de la Barre, *De la Educación de las damas para la formación del espíritu en las ciencias y en las costumbres*, Introducción, traducción y notas de Ana Amorós, Madrid, Cátedra, 1993, p. 23.

[9] Poulain de la Barre, *De l`égalité des sexes*, en Puleo, Alicia (ed.), *Figuras del otro en la Ilustración francesa. Diderot y otros autores*, Madrid, Escuela Libre Editorial, 1996, p. 144.

[10] Cf. Puleo, Alicia, *Filosofía, género y pensamiento crítico*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, cap. 4.

[11] Amorós, Cèlia., *op. cit.*

siempre nos encontraremos con esta actitud ya que será muy fuerte la tendencia a hacer de la *bonne sauvage* la abanderada de la transformación desde posiciones ajenas a todo poder.

V.1.2 La buena salvaje contemporánea

Puede trazarse cierta continuidad del postulado de una alteridad femenina natural como alternativa civilizatoria. Entre los numerosos ejemplos que podrían citarse, podemos recordar a la Mujer salvadora de los saintsimonianos[12], la joven que goza inocentemente de los placeres y la belleza naturales del jardín prohibido y muere víctima de la hipocresía y la moral represiva su amante en *La faute de l"abbée Muret* de Emile Zola, la femme-enfant surrealista de André Breton[13] y el pacifismo feminista de la escritoria sueca Elin Wagner[14]). Hacia mediados de los años setenta del siglo XX, se consolida la fusión de ciertas elaboraciones feministas con el paradigma ecológico. La creciente conciencia de la destrucción ambiental acarreada por el industrialismo permite que emerja como sujeto valioso de alternativa civilizatoria la Mujer-Naturaleza frente al Hombre tecnológico. Un poco más tarde, la oposición adquiere matices étnicos: la Mujer de color frente al Hombre blanco.

Actualmente, nos encontramos con dos tipos de narrativas de la buena salvaje: una que afirma la esencia femenina del cuidado de la naturaleza, con las variantes de Mujer Universal y Mujer del Tercer Mundo, y otra que sostiene la identidad étnica del cuidado de la Naturaleza y la posibilidad, para una indígena, de salir al ámbito de lo público y convertirse en luchadora de la ecología, Juana de Arco contemporánea que abandona los roles tradicionales, redefinidos como colonizados. Sin pretensiones exhaustivas, las ilustraré respectivamente con el primer ecofeminismo, las mujeres Chipko de Vandana Shiva y las guerreras de la Tierra mapuche de Chile y Argentina.

Voy a abordar estas tres figuras desde la sospecha de que, en palabras de Celia Amorós, "A las mujeres se nos asigna el deber de la identidad, el ser las depositarias de los bagajes simbólicos de las tradiciones. Los varones se autoconceden el derecho a la subjetividad, que les da siempre un margen discrecional de maniobra para administrar, seleccionar y definir tales bagajes"[15].

V.1.3 Nuestra salvaje interior

La buena salvaje del siglo XX se presentará primero como feminidad universal no domesticada que podemos descubrir en la propia

[12] Estudiada por Neus Campillo en "El discurso de la excelencia: Comte y sansimonianos" (en Puleo, Alicia (coord.), *La filosofía contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica*, Madrid, Secretaría de Estado de Educación, Ministerio de Educación y Ciencia, 1993, pp. 33-48). "Que la mujer sea el ser santo para vosotros de manera que el hombre se santifique", Carta de Enfantin a Barrault desde la cárcel de Sainte Pélagie (citado en Campillo, Neus, *op. cit.,* 44).

[13] Sobre la que ya llamaba la atención Simone de Beauvoir en el primer volumen de *El Segundo Sexo.* He tratado el tema de la mujer-naturaleza como mediadora surrealista en Puleo, Alicia, *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la Filosofía Contemporánea,* Madrid, Cátedra, 1992, cap. II.

[14] En *Alarm clock* (1941) y *Peace with Earth* (1940) esta pensadora y activista sostiene que la derrota del matriarcado habría inaugurado la dominación destructiva de la Tierra. Para un estudio de su figura como pionera del ecofeminismo, ver Leppanen, Katarina, "En paz con la tierra", en Cavana, María Luisa, Puleo, Alicia y Segura, Cristina, *Mujeres y Ecología. Historia, Pensamiento y Sociedad*, Madrid, Almudayna, 2004, pp. 109-118.

[15] Amorós, Celia, "Crítica de la identidad plural", *Debats*, nº 89, verano 2005, p. 72.

subjetividad para restaurar la autoestima y potenciar la creación y la libertad. Se articulará en la antropología feminista y en las teorías de la diferencia sexual, pero también en el feminismo popular del movimiento neopagano y en reelaboraciones terapéuticas de la teoría junguiana. En la forma de relato de los orígenes, la buena salvaje es la recolectora prehistórica de una sociedad igualitaria anterior al establecimiento del patriarcado. La feminista socialista norteamericana Evelyn Reed (1905-1979) es una de las pioneras en una narrativa que da a las mujeres un papel central en el proceso de hominización. Desde las coordenadas del materialismo histórico, E. Reed se propone corregir el sesgo androcéntrico de las hipótesis antropológicas que sólo reconocen un único sujeto en la evolución de nuestra especie: el cazador y guerrero poderoso. A través de un cuidadoso estudio de los datos científicos con que se contaba a mediados del siglo XX, Reed, miembro del American Trotskyist Socialist Workers Party, nos pinta una mujer primitiva laboriosa, no una simple madre biológica, sino una ingeniosa abastecedora de la comunidad, una "madre social"[16], una productora de tejidos y alfarería, dedicada a la recolección y guardiana del fuego, respetada y hasta venerada como diosa. Fiel a la tesis de Engels, Reed ve en la aparición de la propiedad privada la causa de la desaparición progresiva del matriarcado fraternal y la instalación progresiva del patriarcado en el que las mujeres quedan rebajadas a cuasi-objetos que se pueden comprar. Su revisión de la antropología tuvo un gran impacto en el feminismo de los años setenta al señalar la devaluación y la negación de las aportaciones de las mujeres a la evolución humana.

Más tarde, los trabajos de la alemana María Mies partirán de las aportaciones antropológicas de Reed. Pero su teoría ecofeminista va más allá del marcado antropocentrismo de Reed y muestra, como es lógico dados sus planteamientos ecologistas, una mayor sensibilidad hacia la naturaleza no humana. Según Mies, la elevación de la caza a ideología estableció el modelo de la dominación sobre la naturaleza y sobre otros seres humanos. La recolección, fundamentalmente realizada por mujeres, habría sido devaluada a pesar de suministrar el 80% del alimento diario en las sociedades cazadoras-recolectoras.

En sus manifestaciones ecofeministas, la buena salvaje es la energía positiva de una feminidad no contaminada por la cultura patriarcal. Desde el movimiento espiritual neopagano, a finales de los años setenta, la célebre californiana Starhawk crea el culto panteísta de la Diosa: "Ella está dentro de todos nosotros. Ella es el círculo completo: tierra aire, fuego, agua y esencia; cuerpo, mente, espíritu, emociones y cambio. La Diosa es la primera de toda la Tierra, la oscura madre cariñosa que crea toda la vida"[17]. En su activismo ecologista posterior, Starhawk abandona la inspiración inicial de corte junguiano que le llevaba a diferenciar la energía femenina de la masculina, inclinándose por una definición menos generizada de la energía interna que simboliza la Diosa.

La mujer salvaje ecofeminista será también el famoso "rugido interior" de la pensadora y escritora feminista Susan Griffin[18], también californiana. Para la socialista australiana Ariel Kay Salleh, residirá en la

[16] Reed, Evelyn, *La evolución de la mujer. Del clan matriarcal a la familia patriarcal*, trad. Marta Humphreys, Barcelona, ed. Fontamara, 1980, p. 132.

[17] Starhawk, *La danza en espiral. Un renacimiento de la antigua religión de la Gran Diosa*, Barcelona, ed. Obelisco, 2002, p. 139. La edición original de esta obra es de 1979.

[18] Woman and Nature. *The Roaring Inside Her*, Harper & Row, 1980.

conciencia de la cercanía con la naturaleza y de la fragilidad de la vida, conciencia que no está en los genes[19], sino en la experiencia de dar a luz y ocuparse de la crianza de los hijos. Para la ecopacifista alemana Petra Kelly es la empatía y el "poder compartido" de las mujeres[20] contra el militarismo y la injusticia social.

Con toques ecofeministas pero con un objetivo más terapéutico y mediático que activista y transformador del mundo, la etnopsicóloga y psicoanalista norteamericana Clarissa Pinkola Estés, en una obra de inmenso éxito traducida a dieciocho idiomas, define una buena salvaje universal que estaría, como los lobos (a los que se asemeja), en "peligro de extinción": "¿Qué es la Mujer Salvaje? Desde el punto de vista de la psicología arquetípica y también de las antiguas tradiciones, ella es el alma femenina. Pero es algo más: es el origen de lo femenino. Es todo lo que pertenece al instinto, a los mundos visibles y ocultos… es la base. Todas recibimos de ella una resplandeciente célula que contiene todos los instintos y los saberes necesarios para nuestras vidas. […] Es la fuerza Vida/Muerte/Vida, es la incubadora. Es la intuición, es la visionaria, la que sabe escuchar, es el corazón leal"[21]. La autora asegura que cuando una mujer descubre este arquetipo en su interior, recupera su fuerza vital, pierde la inseguridad y el temor inducidos por los procesos domesticadores de la civilización. La "loba robusta" que es toda mujer sana habría sido encerrada y debilitada por normas y vestimentas artificiales hasta hacerle perder toda seguridad, libertad y creatividad. Publicada originalmente en 1992, *Mujeres que corren con los lobos* atiende al interés multicultural de nuestra época al presentarse como resultado del análisis de antiguas leyendas europeas, africanas, asiáticas y amerindias. La etnopsicóloga asegura que su labor de compilación de relatos de la tradición oral la ha llevado a residir cierto tiempo con inuit, lacandones, huicholes, maya-quichés, quechuas y otras comunidades indígenas. La atención otorgada a las diversas tradiciones conecta con el culturalismo de Jung para quien el inconsciente no era universal por hallarse diferenciado según sexos y pueblos. Pero el componente feminista diferencialista de su discurso y la superación histórica del racismo del maestro lleva a Pinkola Estés a enfatizar la universalidad de la buena salvaje.

V.1.4 Retorno a Oriente: la Mujer del Tercer Mundo

Durante la Ilustración, la India fue evitada como modelo debido a la existencia de las castas. Sólo más tarde, con el Romanticismo, nacerá la fascinación por su pensamiento como reacción al materialismo racionalista y al hilo de la búsqueda alemana de las raíces indoeuropeas comunes. En la segunda mitad del siglo XX, el ecofilósofo noruego Arne Naess, fundador de la Deep Ecology, elabora sus propuestas de un *Self* expandido[22],

[19] Kay Salleh rechaza explícitamente la acusación de esencialismo señalando que teoriza a partir de las condiciones materiales de la vida de las mujeres, no de una esencia biológica (Salleh, A., "Ecosocialismo-ecofeminismo", en *Ecología Política* n° 2, *Cuadernos de Debate Internacional,* Barcelona, Icaria, 1991, p. 90).

[20] Kelly, Petra, *Por un futuro alternativo*, trad. Agustín López y María Tabuyo, Barcelona: Paidós, 1997.

[21] Pinkola Estés, Clarissa, *Mujeres que corren con los lobos*, trad. Mª Antonia Menini, Barcelona, Ediciones B, 2000, p. 21. Exponente de la literatura de autoayuda, este libro fue acogido con gran entusiasmo por el público femenino de numerosos países.

[22] Naess, Arne, "Self-realisation: an ecological approach to being in the World", in Seed, John et al. (eds.), *Thinking like a mountain*, Philadelphia New Society Publishers, pp. 19-31.

encontrando un apoyo a sus ideas de unidad con la Naturaleza en la tradición budista y en el pensamiento de Gandhi.

También la conocida e influyente pensadora y activista india Vandana Shiva se inspirará en la idea de no violencia activa de Gandhi. En la década de los ochenta irrumpe con sus escritos la figura de la Mujer del Tercer Mundo. Crítica con las ecofeministas que le precedían, a las que considera esencialistas, Shiva subraya que el enemigo y opresor de la Naturaleza no es el varón. Es el hombre blanco y su racionalismo reduccionista que ha desembocado en el complejo tecnocientífico actual y su organización mercantil del mundo. En *Staying Alive* (título que fue traducido como *Abrazar la vida*), afirma: "En la India, la mujer está íntimamente integrada a la naturaleza, tanto en la imaginación como en la práctica. En un nivel, la naturaleza es simbolizada como la encarnación del principio femenino y, en el otro, es alimentada por lo femenino para producir vida y proporcionar los medios de subsistencia"[23]. Su formación en Física Nuclear le permite aventurarse en el ámbito epistemológico. A la visión reduccionista occidental de la Naturaleza como materia prima inerte feminizada, opone una cosmología védica en la que el principio femenino de la *Shakti* es "energía dinámica" primordial que se manifiesta en la *Prakriti* o Naturaleza. La Naturaleza es energía desbordante y diversidad. No existe un abismo ontológico entre los seres humanos y la *Prakriti.* De ahí el respeto que, afirma Shiva, ha manifestado tradicionalmente su pueblo por la Naturaleza, entendida como un todo indivisible. "La crisis ecológica es, en su raíz, la muerte del principio femenino, simbólicamente y, en contextos como el de la India rural, no sólo en forma y símbolo sino también en el proceso cotidiano de vivir y mantenerse"[24]. A pesar de lo justo y agudo de muchas de sus observaciones, creo que cierta matización proveería a su denuncia de mayor objetividad. De la lectura se desprende que todo el mal proviene de Occidente y, particularmente del racionalismo que ha desencantado el mundo y fomentado el individualismo egoísta. La situación precolonial de las mujeres es idealizada, aspecto que le valió numerosas críticas.

Vandana Shiva dio a conocer a Occidente el éxito del movimiento Chipko formado por mujeres rurales de quince pueblos del Himalaya que desarrollaron una peculiar lucha para salvar los bosques comunales montando guardia y abrazándose a los árboles cuando iban a talarlos. Autodefiniéndose en 1977 como ecologistas y feministas, las mujeres del movimiento Chipko "se enfrentaron a los hombres de la región que habían sido colonizados por el sistema, cognoscitiva, económica y políticamente"[25]. Reconociendo la praxis política de las mujeres, Shiva entiende superar el victimismo de ciertas corrientes feministas precedentes.

En *Manifiesto para una Democracia de la Tierra* (2005) continúa su denuncia del "mal desarrollo" destructor de la biodiversidad y de la diversidad cultural. También condena la extensión de la política de abortos selectivos de fetos femeninos que están desequilibrando la ratio normal de los sexos en la India. Las transformaciones de la globalización neoliberal, afirma, han hecho de las mujeres seres prescindibles, sustituidas en las tareas agrícolas por la maquinaria conducida por los hombres y la aplicación de tóxicos contrarios a la vida. Convertidas en desechables, en especial en Asia y Europa

[23] Shiva, Vandana, *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*, trad. Instituto del Tercer Mundo de Montevideo (Uruguay), Madrid, Cuadernos inacabados 18, ed. Horas y Horas, 1995, p. 77.

[24] *Ibid.*, p. 82.

[25] *Ibid.*, p. 126.

del Este, son empujadas al mercado de la prostitución como forma de supervivencia. Su propuesta de Democracia de la Tierra es inteligente, oportuna, importante y radical. Sostiene, reivindicando el legado de Gandhi, que todos los seres vivos tienen un derecho natural a su sustento y opone la globalización destructora neoliberal a la globalización de la paz, la atención y la compasión que defienden en especial, aunque no exclusivamente, las mujeres. "A pesar de la convergencia entre el patriarcado capitalista y el religioso, por un lado, y entre el fundamentalismo del mercado y el de la propia religión, por otro (una coincidencia que pone en peligro la vida sobre la Tierra), las mujeres están respondiendo con la no violencia y la compasión en un intento de defender la vida en este planeta y de resistirse a la violencia dirigida a ellas en general"[26]. Como en el libro que la hizo famosa en los ochenta, muestra a las mujeres del pueblo, esta vez las *adivasis*, de casta inferior, como protagonistas de una lucha exitosa contra la degradación ambiental y el neocolonialismo: en 2002, el movimiento local de mujeres de Plachimada, en el estado de Kerala, denuncia la contaminación y la utilización de las aguas comunales por parte una planta embotelladora de Coca-Cola. La *dharna* (sentada) y las manifestaciones que organizan contra la hidropiratería consiguen finalmente en 2004 una sentencia judicial que ordena el cierre de la planta en nombre de los derechos comunitarios de las personas sobre el agua. En un mundo en el que supuestamente estamos tan informados por los medios de comunicación ¿sabríamos algo sobre esta pequeña victoria si no nos la contara Shiva? ¿Cuánta humilde resistencia es ignorada como noticia para delinear un horizonte moral y políticamente yermo que nos convence día tras día de la inutilidad de todo esfuerzo alternativo?

V.1.5 Las críticas ambientalistas y deconstructivas

La figura de la llamada "mujer del Tercer Mundo" o "ecologista natural" producida por Shiva ha sido muy criticada por autoras de corte ambientalista. Bina Agarwall[27] la ha tachado de esencialista y ha explicado el ecologismo femenino de las Chipko en clave de relaciones de clase y de roles de género. Brinda Rao y Cecile Jackson[28] coinciden en considerar que una visión romántica de las mujeres del Tercer Mundo tiene consecuencias negativas para éstas porque, consideran, las invitaría a permanecer en su miseria rural con el fin de preservar el medio ambiente.

Desde una perspectiva diferente, el Ecological Feminism conserva el carácter ecológico (y no meramente ambientalista) de la propuesta, pero evita la figura de la buena salvaje porque pretende eliminar de sus teorías cualquier identificación de las mujeres y la Naturaleza que tenga implicaciones esencialistas de algún tipo.

Sólo mantiene el énfasis en ciertas cualidades como la empatía y la ética del cuidado

[26] Shiva, V., *Manifiesto para una Democracia de la Tierra. Justicia, sostenibilidad y paz*, trad. Albino Santos Mosquera, Barcelona, Paidós, 2006, p. 166.

[27] Agarwal, B.: "El debate sobre las relaciones entre género y ecología: conclusiones desde la India", en VV. AA., *Mujer y ecología: ¿una relación contra natura?* Número 65 de la revista *Mientras tanto*. Barcelona, 1996, pp. 37-60. También puede consultarse en Agra, M. X. (comp.), *Ecología y feminismo*, Granada, Ed. Comares, 1997, pp. 179-226.

[28] Rao, Brinda, "Dominant Constructions of Women and Nature in Social Science Literature", *Capitalism, Nature, Socialism*, Pamphlet 2, New York, Guilford Publications, 1991; Jackson, Cecile, "Women/Nature or Gender/History? A critique of Ecofeminist Development", *Journal of Peasant Studies* 20:3, April, 1993, pp. 389-419.

que serían resultado de la construcción de la identidad de las mujeres en la historia patriarcal pero no por ello deberían ser objeto de rechazo. Sin embargo, me parece interesante observar que para hablar de esta ética del cuidado contextual, de esta "percepción afectiva [...] que realiza lo apropiado en cada situación"[29] la figura de la buena salvaje es reemplazada en un texto clave como el de Karen Warren por el buen salvaje, cazador sioux, sabio dispensador de una ética holista que sustituye el respeto de la vida de los seres individuales a la manera de Gandhi por la preservación del equilibrio de los ecosistemas *more* Aldo Leopold.

Esta empatía sería la realización concreta y más auténtica del giro metafísico de la Deep Ecology, acusada de androcentrismo a pesar de ser compañera de ruta de estas ecofeministas de última generación. La fusión con la Naturaleza a través de la expansión del *self* es criticada por la filósofa australiana Val Plumwood por ser una perspectiva que terminaría desconociendo al Otro en tanto diferente[30].

Desde el Ecological Feminism se sostiene que, a efectos ecológicos, no sería bueno afirmar la feminidad de la Tierra. Así, Catherine Roach señala que se refuerza el dualismo Naturaleza/cultura cuando se muestra a ciertos seres humanos como más cercanos a la Naturaleza. Todos dependemos de ella, aunque algunos seamos más conscientes que otros de nuestra pertenencia a la red de la vida[31]. Inspirándose en la feminista biorregionalista Judith Plant, la metáfora del barrio o de la casa le parecen imágenes alternativas más adecuadas para fomentar el cuidado de la Tierra. La imagen de la Naturaleza como Madre sería, a su juicio, una estrategia ecologista desafortunada con efectos negativos tanto para las mujeres como para la Naturaleza. Por un lado, colabora en el mantenimiento del estereotipo de la mujer-madre, despersonalizando a las mujeres. Por otro, en tanto vivimos en una cultura patriarcal que supone que la madre está para dar todo sin límites y no exige nada a cambio, esta personificación de la Naturaleza es perjudicial, impulsa la explotación desmesurada.

Para Noel Sturgeon, en consideraciones a mi juicio excesivamente duras y en cierta medida injustas, las figuras de la buena salvaje del Tercer Mundo implicarían una utilización de las mujeres indígenas y asiáticas "como recursos naturales para las ecofeministas blancas" al reducirlas a "una generalidad simbólica", percibiéndolas como "más cercanas a la naturaleza"[32] e ignorando su diversidad y su voluntad. Sturgeon argumenta que se cae en estereotipos de género que se limitan a invertir las valoraciones occidentales de la relación entre Naturaleza y cultura y se favorece la impresión de que el retorno a lo salvaje, a la vida tribal de cazadores recolectores, es la única salida frente a la crisis ecológica. Se invisibilizaría, además, la lucha de otros colectivos. La política ecofeminista ha de ser de coaliciones y debe conectar con la resistencia urbana a la contaminación, una resistencia en la que, en EE.UU. se solapan la raza, el género y la clase social dada la existencia de barrios y empleos más afectados por el modelo insostenible de

[29] Warren, K., "El poder y la promesa de un feminismo ecológico", en Agra, María Xosé (comp.), *op. cit.,* p. 146.

[30] Plumwood, V., *Feminism and the Mastery of Nature*, London and New York, Routledge, 1993.

[31] Roach, Catherine, "Loving Your Mother: On the Woman-Nature Relation", in Warren, Karen (ed.), *Ecological Feminist Philosophies*, Indiana University Press, 1996, pp. 52-65.

[32] Sturgeon, Noel, "Naturalizing Race: Indigenous Women and White Goddesses", in Zimmerman, Michael, Baird Callicot, J., Warren, Karen, Klaver, Irene, Clark, John, *Environmental Philosophy*, New Jersey, Pearson, 2005, p. 242.

producción y consumo. Observa, además, que no siempre las y los indígenas se comportan como esperan las ecofeministas. Considera, por lo tanto, que las soluciones han de buscarse más en el futuro que en el pasado. En vez de diosas y buenas salvajes, apoya la visión de la Naturaleza planteada por Donna Haraway[33]: un actor siempre imperfectamente conocido y en negociación constante con los humanos.

En la era de la globalización, es evidente que la filosofía no puede utilizar al buen o la buena salvaje como simple expediente de crítica interna. Ella o él se resisten a permanecer mudos, se organizan y hacen oír sus propias vindicaciones que no siempre son favorables a la conservación de la Naturaleza. Podemos preguntarnos, entonces ¿qué ocurre en el activismo indigenista?

V.1.6 La praxis indigenista y la guerrera de la Tierra

Sin pretender abarcar el conjunto de este movimiento naciente y diverso, me parece interesante examinar el discurso de una líder del Frente de Lucha Mapuche y Campesina (comunidad mapuche Pillan Mahuiza (Montaña sagrada) de la cordillera de los Andes) [34] que puede consultarse en numerosas web indigenistas y feministas. Moira Millán no se presenta como manifestación de una esencia femenina del cuidado. Dice hablar en nombre de su etnia que tendría una visión horizontal del mundo: lo que en Occidente es llamado "recurso natural" en el pensamiento mapuche es un *nehuén* (una fuerza). El puesto del *anthropos* en el cosmos no es central. La lucha contra las explotaciones mineras contaminantes[35] y la construcción de grandes represas que inunda sus territorios se hace en nombre del *mapudungún* o vínculo comunitario que incluye también a los elementos no humanos (ríos, montañas, etc.). Se trataría de una red vital en la que los miembros mantienen relaciones armónicas. La reivindicación ecológica se apoya en la exigencia de reconocimiento de la identidad cultural: la cultura mapuche necesita sus territorios originarios para continuar existiendo con sus ritos y costumbres. Pero la identidad mapuche no estaría ligada al nacimiento. Es una visión del mundo que puede ser asumida por otros. Por ello, propone el Frente Mapuche-campesino, una unión de indígenas y pequeños productores de una agricultura ecológica de subsistencia.

El discurso de esta activista emprende una reelaboración de la tradición en un sentido ecológico y feminista. Afirma que, en la cultura mapuche, cada ser humano es un nehuén con una naturaleza peculiar: *machi* (chamán), *kona* (guerrero), *longo* (autoridad política y espiritual), *werken* (mensajero). Y cada uno (hombre o mujer) ha de escuchar su naturaleza propia, su ser auténtico, y realizarlo. Como era de esperar, se culpa a la colonización y a la cristianización de haber introducido la desigualdad entre los sexos y la represión sexual. A la manera de Fatema Mernissi, que recupera la figura de las sultanas, subraya que la historia chilena no recoge el nombre de Wacolda, la guerrera que luchó contra los conquistadores como lo hizo el cacique Lautaro, a quien sí recuerdan los manuales. Y también, como hace Mernissi en sus referencias a la talla 36 como sometimiento de la mujer moderna,

[33] Haraway, Donna, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995.

[34] http://www. aborigenargentino. com. ar/modules. php?name=News&file=print&sid=217 Consultado el 20/03/2007.

[35] En la citada página web, afirma sobre la extracción de oro: "la contaminación de las napas con cianuro y arsénico no conoce límites. La tierra tiene como venas por donde va fluyendo el agua como si fuera sangre".

esta líder indígena critica a la sociedad occidental por haber procedido a reducir a las mujeres a objeto sexual. Se manifiesta, con razón, indignada por el titular dado por los periodistas a una entrevista que concedió a una revista de Buenos Aires: "Sexy y combativa".

Su discurso no lleva a cabo sólo la contrastación entre dos culturas (occidental e indígena). Compara también las culturas indígenas entre sí de acuerdo a un criterio feminista: la situación de las mujeres en la comunidad, su presencia en el ágora, su poder de decisión, su acceso a los recursos (por ejemplo, a la propiedad de la tierra, que les es negada en la comunidad maya) su libertad y el grado en que se hallan afectadas por la violencia de género. Afirma que el pueblo mapuche se diferencia en este aspecto de otros pueblos indígenas americanos como quechuas, mayas, y otros que dificultan la autonomía de las mujeres[36]. La desigualdad y el sometimiento doméstico de las indígenas serían aspectos de la degeneración cultural y del alejamiento con respecto a los orígenes. Creo que en el contexto de los numerosos encuentros actuales, latinoamericanos y mundiales, por los derechos de los pueblos indígenas, estas comparaciones introducen factores de interpelación intercultural feminista en el sentido que Celia Amorós ha dado a este concepto[37]. Son elementos que probablemente favorezcan un proceso crítico emancipatorio desde el interior mismo de los movimientos de mujeres indígenas[38].

Si exceptuamos su defensa de la poliginia, la buena salvaje que nos propone Moira Millán es una encarnación de valores de libertad y autenticidad que nos son muy familiares, quizá porque el movimiento social mapuche se alimenta de jóvenes urbanos como ella misma, que abandonan las ciudades decididos a recuperar sus raíces sin perder autonomía. Una explicación diferente del protagonismo femenino que reivindica esta activista podría buscarse en la cultura originaria mapuche: se trata de un pueblo que no había alcanzado el nivel de desarrollo y organización social de sus antiguos enemigos, los incas, cuya expansión militar lograron detener en el siglo XV, manteniéndose, así, independientes. Conservaron una estructura social primitiva menos rígida y una religiosidad chamánica en la que las mujeres tenían un papel más importante.

En el movimiento indigenista, las demandas de derechos colectivos sobre la tierra contra la expropiación favorable a las multinacionales y la exigencia de reconocimiento y protección de la cultura tienden a apoyarse en discursos que idealizan las tradiciones autóctonas. Éstas incluyen, por lo general, componentes opresivos para las mujeres. Coincido con Will Kymlicka en considerar que las demandas de protecciones externas del Estado a las culturas minoritarias han de ser atendidas pero no así las restricciones internas que limitan las libertades fundamentales de

[36] Sobre la situación de opresión de las mujeres en las comunidades indígenas andinas, ver Barrig, Maruja, *El mundo al revés: imágenes de la Mujer indígena*, Buenos Aires, CLACSO, 2001.

[37] Amorós, Celia, "Feminismo y multiculturalismo", en Amorós, Celia, De Miguel, Ana (ed.), Historia de la teoría feminista. De la Ilustración a la globalización, vol. 3, Madrid, Minerva, 2005, pp. 215-264.

[38] Estos movimientos son diversos y numerosos y han permitido la aparición de liderazgos femeninos en la lucha por el reconocimiento frente a la marginalización étnica y por el acceso a los recursos frente a la injusticia económica y ecológica. Para un acercamiento al feminismo en Latinoamérica en relación con el multiculturalismo, ver Femenías, María Luisa, El género del multiculturalismo, Universidad Nacional de Quilmes Editorial, Bernal, 2007, en especial el capítulo 4.

los miembros del grupo[39]. Con el tiempo sabremos si la tenacidad de su lucha permitirá a las mujeres indígenas conseguir protecciones externas que no se conviertan en restricciones internas.

V.1.6 Un resumen y una propuesta

La buena salvaje de finales del siglo XX y principios del XXI es una figura con distintos significados unidos de manera expresiva y, en ocasiones, políticamente eficaz, en parte debido a que se apoya en comunes emociones de la infancia. Es la Madre poderosa, no domesticada, como fuente de poder para las mujeres y refugio de los individuos en un mundo atomizado que ha perdido la guía de sus Grandes Relatos. Sugiere la materialidad del cuerpo y la unidad de lo orgánico y lo afectivo frente a la fría abstracción. Simboliza la libertad y la creatividad de las mujeres, el coraje, la abnegación y la perseverancia, las buenas prácticas para la sostenibilidad, un pensamiento no dualista, la convicción vivida de ser parte del ecosistema. Remite a una ética holista que no se basa en normas y principios abstractos, sino que emana espontáneamente de la empatía (ética del cuidado). Representa la comunidad, la solidaridad, el bien común por encima de la búsqueda del provecho individual capitalista, así como la resistencia de las culturas minoritarias frente al colonialismo. Finalmente, en consonancia con la crítica postmoderna al pensamiento ilustrado, es concebida como estandarte de una alternativa a la tradición occidental.

Podemos preguntarnos si, tal y como ocurrió con el *bon sauvage* en la Ilustración del XVIII, las buenas salvajes contemporáneas han sido y son de mayor utilidad para los intereses de los demás que para los suyos propios. En tanto correctivo a la *hybris* tecnológica y neoliberal, el recurso a la buena salvaje vuelve a cumplir el antiguo cometido ilustrado: recordar el *bon sens* a una civilización que lo ha perdido. Independientemente del grado de realidad o ficción de las figuras femeninas examinadas, es evidente que constituyen un expediente crítico con funciones deslegitimadoras del complejo tecnocientífico occidental. Pueden ayudarnos a recobrar la sensatez. Su componente ecologista neutraliza el relativismo multicultural porque éste no es compatible con los límites de la Naturaleza como ecosistema físico y casa común. En ese aspecto, la crisis ecológica estaría llamando nuevamente a un pensamiento con aspiraciones universalizadoras.

La aportación de la buena salvaje ecofeminista ha sido indudable para el acercamiento del socialismo y el ecologismo al favorecer, tras un adecuado tratamiento desontologizante, la tesis de un ecologismo de los pobres[40] que ha cuestionado la idea fuertemente anclada en la izquierda, al menos hasta hace cierto tiempo, de que la preocupación por la Naturaleza era un lujo y un capricho de las clases medias blancas satisfechas, una mera distracción pequeño-burguesa. Hasta en las controversias teóricas, la mediación se manifiesta como una de las características femeninas adscriptivas más persistentes del sistema de género.

Bien es cierto que la doble, triple y hasta cuádruple alteridad de esta buena salvaje contemporánea (sexo, Naturaleza, etnia, Tercer Mundo) parece en algunos casos plantear el dilema de elegir entre la comunidad solidaria sostenible preindustrial o una sociedad de consumo atomizada y destructiva. Es

[39] Ver Kymlicka, W., *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, trad. Carme Castells, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 58-60.

[40] Martínez Alier, Joan, *El ecologismo de los pobres,* Icaria, Barcelona, 2004.

difícil, por no decir imposible, que los habitantes del Primer Mundo se sientan dispuestos a renunciar a las comodidades modernas. Incluso las comunidades rurales de los países en vías de mal desarrollo aspiran a menudo a sus beneficios. De esta forma, justamente la radicalidad de la crítica la torna inane.

Vista desde la situación de las propias mujeres, quizá, en algunos casos, la figura de la buena salvaje ha funcionado como esencialismo estratégico que da paso a la organización con fines feministas. Así, el movimiento Chipko continuó su andadura integrando objetivos como la participación de las mujeres en la vida política y la lucha contra la violencia de género. Pero sigo creyendo que una condena global al pensamiento ilustrado, al carecer de matices, al no diferenciar entre las aportaciones a la libertad y la deriva instrumental y explotadora, es un error y un peligro para los derechos de las mujeres. Volviendo a la irónica cita de David Lodge con la que comenzaba estas líneas, querría concluir señalando que la mirada escéptica corrosiva desintegra los mitos y que ya no podemos creer sin sombra de duda en los buenos salvajes de uno u otro sexo; pero también sabemos que cierta dosis de inocencia es necesaria, a veces, para ensayar nuevas vías de pensamiento y para emprender transformaciones sociales justas e impostergables. Quizá existan buenas salvajes ecológicas y sabias, o así convenga que se presenten, o que las imaginemos, a efectos crítico-reflexivos para nuestras vidas y para las suyas y para el conjunto del mundo del que todos formamos parte.

Considerando todo lo dicho, propongo tres condiciones para el discurso de la buena salvaje: que las mujeres concretas que inspiran su imagen no queden ocultas y silenciadas; que sus buenas prácticas y sus buenas causas no sean utilizadas para legitimar y reforzar subtextos de género opresivos; y que, como en la obra de nuestro temprano ilustrado Poulain de la Barre, la honestidad dé cabida, junto al discurso de la excelencia, a las reivindicaciones de igualdad y libertad.

V.2 Aproximación filosófico-política al imaginario de la dicotomía público/privado en Occidente y el Islam: perspectiva feminista

Luz Stella León Hernández

V.2 Aproximación filosófico-política al imaginario de la dicotomía público/privado en Occidente y el Islam: perspectiva feminista

V.2.1 Lo público y lo privado en Occidente: una construcción política

La dicotomía público/privado se ha ido modificando históricamente de acuerdo con la forma de concebir la política o lo político. Bobbio define esta clasificación como la gran dicotomía del pensamiento político[1]. Al mismo tiempo, podemos entenderla como una "metáfora espacial" que requiere alguna diferenciación entre Estado y sociedad, o entre diferentes subsistemas o esferas de acción[2].

La conceptualización del espacio público y privado incluye tanto la dicotomía político-conceptual de opuestos (público/privado) como la metáfora espacial —diferenciación de espacios— entre Estado y sociedad o diferentes subsistemas de acción. La reflexión filosófica acerca de la diferenciación entre un espacio público y un espacio privado tiene raíces ilustradas y liberales. El uso teórico de estos espacios abarca tanto su dimensión normativa como adjetiva.

Esta dicotomía, originada en el derecho romano, en principio, consagraba la distinción entre lo individual —derecho privado— y lo referente al colectivo —derecho público—, otorgándole primacía jurídica al derecho público que no podía ser modificado por pactos entre privados[3].

Esta dicotomía será, posteriormente, aplicada a todos los niveles de la vida práctica: economía, moral y política. Mantendrá tres sentidos relevantes: en primer lugar, designa lo colectivo *versus* lo individual, evolucionando hacia la dicotomía entre lo político-estatal y lo civil; en segundo lugar, escenifica lo *abierto* —en Habermas "esfera pública" como espacio de comunicación abierta—, lo accesible *versus* lo cerrado o sustraído a los otros. Por último, adquiere el sentido de lo *manifiesto*, de lo visible y lo trasparente *versus* lo secreto, lo oculto y lo sustraído a la mirada[4].

Así, el concepto de *polis* griega[5], es decir, lo público por excelencia, queda configurado para Occidente por las características de lo colectivo, lo abierto y lo manifiesto. Estas características representan el polo positivo de la constitución de la vida pública, del tratamiento de los asuntos comunes a la luz del día y en presencia de todos.

El poder colectivo se ejerce en la plaza, el *agora*. La vida pública, el *bios politicos*, se constituye en el *agora*[6] pero no queda localmente delimitada por ésta. Este espacio del ciudadano libre —k*oiné*—, está estrictamente separado de la esfera del *oikos,* esfera privada, donde cada uno ha de apropiarse aisladamente de lo suyo. Esta es la configuración del modelo público helénico, del reino de la continuidad y de la libertad, donde los ciudadanos tratan con iguales y se desenvuelven entre iguales

---

[1] Bobbio, *El futuro de la democracia*, FCE, México 1987.

[2] En la conceptualización del espacio público seguiré básicamente el excelente artículo de Rabotnikof, Nora, "El espacio público: caracterizaciones teóricas y expectativas teóricas" en Fernando Quesada (ed.) *Filosofía Política I, Ideas políticas y movimientos sociales*, Madrid, Trotta, CSIC, 1997, pp. 135-150.

[3] Digesto, 28, 2, 14, citado en N. Rabotnikof, *op. cit.,* p. 136.

[4] Rabotnikof, N., *op. cit.,* p. 136.

[5] Cfr. En este sentido Habermas analiza el proceso de formación histórica y los contenidos normativos que encierra la génesis de la esfera pública. De acuerdo con nuestro autor "lo público y lo privado son categorías de origen griego que, como patrón ideológico, ha conservado su continuidad y su fuerza normativa y ha llegado hasta nuestros días como un ideal histórico". En Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública,* trad. de A. Doménech, Barcelona, ed. Gustavo Gili, 1981, p. 44.

[6] Rabotnikof, N., *op. cit.,* p. 136.

compitiendo. Las cosas fluyen y ganan forma en la conversación entre ciudadanos[7].

La concepción de la vida política en la Grecia clásica descansa en un sistema esclavista, donde el hombre, *"oikodespota",* es propietario y tiene absoluto poder sobre la economía doméstica y sobre la familia, en calidad de *paterfamilias*[8]. De esta manera, el espacio privado queda ligado a la casa, a la riqueza mueble y a la disposición sobre la fuerza de trabajo.

El sentido moderno de la división entre la esfera pública y la esfera privada está marcado por la construcción del Estado y el desarrollo del mercado. Lo público se identifica con el ejercicio del poder colectivo-coactivo, frente a los ámbitos privados de lo económico y lo moral-religioso"[9]. Es importante subrayar el proceso histórico que, entre los siglos XVII y XVIII, marcará una progresiva diferenciación entre el Estado, la sociedad y el individuo, dando paso al nacimiento de la idea liberal de la distinción correspondiente a una esfera pública autónoma, la sociedad burguesa, la sociedad civil y el Estado de Derecho[10].

La economía, que hasta el siglo XVII estaba ligada al círculo familiar del *pater- familias,* con la Modernidad pasa a ser asunto de interés público. Los propietarios son ahora productores y consumidores[11]. El espacio de lo social o la sociedad es un espacio de acumulación de capital. En la esfera tradicionalmente privada del tejido económico va abriéndose paso un ámbito social independiente y enfrentado a la autoridad pública. Reúne los intereses de los sujetos privados tanto en la regulación del tráfico mercantil como en su posición frente al poder político. Se instaura un nuevo orden reconfigurado de lo político y lo social a partir del capitalismo mercantilista[12].

El derecho de común acceso de los hombres a la esfera productiva parte de una ficción socioeconómica: la sociedad civil *burguesa* está asentada sobre un "orden natural". Este orden posibilita el igualitario y universal cumplimiento de los requisitos de acceso a la esfera pública, la propiedad privada y la instrucción[13]. En este nuevo espacio los hombres ejercen el principio de control que el público burgués enfrenta al viejo principio de dominio en lo privado. Los burgueses se comprenden como personas privadas y, como tales, no dominan el Estado que se ha legitimado en la razón y en las leyes. Habermas subraya el potencial democrático de esta esfera pública a pesar de reconocer su intención de someter y transformar[14].

El Estado Moderno, en su evolución, se burocratiza, se hace impositivo, hay un ejército permanente y se reglamenta el proceso de producción. Entonces, las actividades y dependencias que hasta el momento habían sido adjudicadas al marco de la economía doméstica se transforman, y aparece la economía individual como elemento central y constitutivo de la nueva esfera privada. El proceso de producción se privatiza. La actividad económica mercantil privada se mantiene en lo privado pero con directrices de la esfera público-política. Así, las condiciones de producción, que antes eran de interés privado, se tornan

[7] Habermas, *op. cit.,* pp. 43-44.

[8] Arendt, Hanna, *La Condición Humana*, trad. Ramón Gil Novales, Barcelona, Seix Barral, 1974, p. 61.

[9] Rabotnikof, Nora, *op. cit.,* "El espacio público", p. 138.

[10] La sociedad civil del siglo XVI-XVII recupera la idea romana de *societas* como asociación privada de la ley civil del derecho romano.

[11] Habermas, *op. cit.,* p. 53.

[12] Cfr. Arendt *op. cit.,* p. 69, y Habermas, *op. cit.,* p. 66.

[13] Habermas, *op. cit.,* p. 19.

[14] Ídem, p. 66.

asunto de interés general y la esfera privada adquiere relevancia pública[15].

Otro elemento fundamental de la evolución de la esfera pública autónoma es que ésta sirve de vía de integración social. En ella las personas "privadas" actúan como "público" racional y dialogante que evoluciona hacia una opinión pública políticamente activa"[16].

El interés público surge, mediante el uso público de su razón, frente a la imposición regulada desde arriba de la esfera pública. Se opone al poder público mismo para concertar las reglas de la esfera privada con relevancia pública[17]. De esta forma, la sociedad civil se diferencia del ámbito del Estado. La idea normativa de una esfera pública autónoma de sociedad civil burguesa y el Estado de Derecho se transforma bajo el principio de publicidad, en Habermas[18].

La "esfera público-burguesa" moderna se caracteriza, desde el punto de vista normativo, por su sentido de lo común o general, de accesibilidad y apertura, y de publicidad en el sentido estricto.

La teoría clásica liberal insiste en el interés universal por la seguridad de la persona y la propiedad, y la defensa de los derechos individuales frente a los abusos del poder público como forma de unir bien privado y bien público. Así, los derechos fundamentales que se incorporan constitucionalmente hacen referencia a la consagración respectiva de los espacios público y privado. Las atribuciones y la extensión del poder público, las instituciones e instrumentos del público, su expresión política —el sufragio— y la autonomía de la esfera privada se refieren a las dimensiones de la libertad individual (derechos y garantías individuales) y a las libertades económicas (contratos, herencia, propiedad y trabajo)[19].

Por otra parte, la Modernidad trae consigo un gran desarrollo, no sólo de la economía política, con el mercado y los bienes culturales, sino también de la psicología y de la subjetividad gestada en la intimidad de la familia patriarcal[20].

La sociedad burguesa, en sentido estricto, comprende en su ámbito privado el tráfico mercantil, el trabajo social y la familia, donde tiene cabida la esfera doméstica y el desarrollo de la intimidad.

Lo privado se transforma, lo personal se repliega al centro de la esfera privada, y aparece la privacidad con el sentido de intimidad libre y colmada, lo cual beneficia el desarrollo de la subjetividad. La estructura familiar cambia como consecuencia de profundas mutaciones así como las herencias de los anteriores preburgueses, consolidándose en la familia nuclear patriarcal burguesa[21].

El liberalismo es heredero de la concepción que define la esfera privado-doméstica como prepolítica: primero, porque en ella no reina la libertad, sino que sigue sometida al ámbito de la naturaleza y, segundo, como condición de posibilidad para participar libremente en la esfera pública. El espacio privado se configura, así, en el refugio para la conciencia y los intereses privados. El ámbito de la conciencia se transforma, en Hobbes, en la opinión privada, secretamente libre, consagrando así la separación entre lo *interno* —hábitos de la mente y pensamientos— y lo *externo* —actos y acciones externas—[22]. Esta

[15] Cfr. Arendt *op. cit.,* p. 53 y Habermas, *op. cit.,* p. 57.

[16] Habermas, *op. cit.,* pp. 53 y ss.

[17] Ídem, p. 65.

[18] Rabotnikof, N., *op. cit.,* pp. 138-139.

[19] Ídem, *op. cit.,* pp. 139-140.

[20] *Ibidem*, p. 145.

[21] Cfr. Armstrong, Nancy, *Deseo y ficción doméstica. Una historia política de la novela*, trad. de María Coy, Madrid, Cátedra, Colección Feminismos, 1991.

[22] Hobbes, Elementos de Ley, II, 6, 12 y Hobbes *Leviatán*, I, 31, III, 40, citado por N. Rabotnikof, *op. cit.,* p. 138.

fundamental separación ya estaba presente en la tradición de la Reforma, sentando las bases *para la transformación entre el reino espiritual y el reino político,* la oposición mundana entre sociedad y autoridad política[23].

Las necesidades de reproducción de la vida quedan relegadas a la esfera doméstica. La esfera familiar es delimitada respecto a la esfera de la reproducción social. El proceso de polarización entre el Estado y la sociedad es repetido, a su vez, en el interior de la sociedad[24]. La esfera privada se divide a su vez en familia y profesión: de esa forma, el estatus del varón privado combina el rol de poseedor de mercancías con el de padre de familia y el del propietario con el de "hombre". Así, el desdoblamiento de la esfera privada proporciona el fundamento para identificar los dos roles, lo común de lo "privado" y la autocomprensión de la esfera pública burguesa[25].

Estos cambios en la esfera privada, la privatización de la esfera familiar, la intimidad y la vida doméstica traen consigo importantes trasformaciones con consecuencias para la vida de las mujeres[26].

La esfera privada autónoma está constituida por diversos elementos: la propiedad, caracterizada por la capacidad de hacer negocios, y de intercambiar productos en el mercado —autonomía mercantil—. Esta esfera está sostenida por la ideología liberal del intercambio justo que garantiza la equidad y exige unas leyes que protejan la integridad del individuo propietario y sus bienes. De esta forma el varón burgués adquiere autoestima[27].

La esfera íntima pequeño-familiar, que parece quedar anclada en lo privado, en realidad está constituida desde el Estado mismo y se le imponen unas funciones reales desde las otras esferas sociales, cumpliendo con la función específica de valorización del capital, fundamentalmente a través de la garantía jurídica de la trasmisión hereditaria de la propiedad.

La función social de la burguesía liberal impone, bajo el mantenimiento de la apariencia de libertad, una organización familiar que encarna las dos funciones clásicas de la reproducción social y la emancipación individual para el individuo masculino en la sociedad[28], uniendo, de esta forma, las aspiraciones de identidad y autonomía.

¿Quién gobierna en esta esfera familiar? El mecanismo de internalización de la autoridad patriarcal está basado en la concepción de la autonomía del propietario varón, asumiéndose la dependencia de la mujer y de los niños respecto al padre. El hombre burgués, entonces, dispone del espacio privado-familiar donde ejerce *su* autoridad y desarrolla su intimidad y, a su vez, de un espacio social y público-político donde es "hombre entre hombres"[29].

Ahora bien, esta construcción filosófico-política del espacio público burgués ha sido criticada y revisada desde la teoría feminista. Se subrayan por ejemplo que: a) el carácter patriarcal y androcéntrico que parte de unas costumbres y unas creencias profundamente arraigadas que también se extienden sobre lo público y la familia; b) la

[23] Cfr. Habermas, *op. cit.*

[24] Ídem Habermas, *op. cit.,* p. 66.

[25] *Ibidem*, pp. 66, 67, 181.

[26] Cfr. Philippe Ariés y Georges Duby, *Historia de la vida privada*, Madrid, Taurus, 1987. No queremos dejar de reseñar los cambios estilísticos en los hogares: los patios donde transcurría la mayor parte de la vida doméstica pierden su lugar central y pasan a ser muy reducidos y estar en la parte trasera del edificio. El espacio del hogar se distribuye y se privatiza en zonas de intimidad, haciendo que la propia casa se haga más habitable para el hombre. G. A Trevelyan, *Kultur Und Sozialgeschichte Englands*, Hamburgo, 1948, p. 242) citado por Habermas, *op. cit.,* p. 82.

[27] *Ibidem*, pp. 181-183.

[28] *Ibidem,* pp. 84-91.

[29] *Ibidem,* p. 84.

supuesta adscripción natural, y no cultural e histórica, de las desigualdades entre hombres y mujeres, desde la que se construye la teoría; c) la jerarquización social de los espacios; d) la pretendida imparcialidad, neutralidad y universalidad del espacio público; e) el ocultamiento de las relaciones asimétricas de poder en el interior de la familia, entre otros. Analicemos con más detenimiento las críticas a la definición político-liberal de los espacios en los planteamientos del contractualismo patriarcal de Carole Pateman y los modelos de espacio público de Seyla Benhabib.

En la concepción de la esfera pública en la teoría liberal clásica y posteriormente en la liberal burguesa, se hace hincapié en la supuesta complementariedad de los equivalentes, entre, por un lado, varón igual a razón y dominio, y, por el otro, mujer igual a naturaleza y sumisión. Esta caracterización encarna la dimensión espiritual en el hombre —*res cogitans*— y la material, natural y corporal en la mujer —*res extensa*—[30]. Es necesario subrayar que este dualismo espíritu-cultura contra naturaleza-materia se encuentra asociado con el espacio de lo público-visible, abierto, claro, etc., frente al espacio-privado, oculto, corporal. De esta forma, el ámbito privado queda invisibilizado para el derecho, para la publicidad, para el ser visto y escuchado[31]. Presenta un doble aspecto: no sólo equipara a la mujer con lo corporal, sino lo corporal, a su vez, con lo privado, y, respectivamente, al varón con lo *espiritual* y con lo público. Así, la mujer es adscrita por el varón al ámbito de lo privado en el que no existe el derecho a ser visto y ni escuchado.

[30] Cfr. Amorós, Celia, *Crítica de la razón patriarcal,* Barcelona, Anthropos, 1985.

[31] Cfr. Arendt, *op. cit.,* p. 45.

V.2.1.1 Liberalismo y patriarcado: el contrato sexual

Carol Pateman[32] hace una relectura de la teoría contractualista clásica y sostiene, entre otras cosas, que, en realidad, la teoría liberal y el patriarcado son dos caras de la misma moneda que encontraron la forma de conciliar sus diferencias en el pacto social que da origen al sujeto político[33]. Pateman sitúa la división entre lo público y lo privado en la teoría política contractualista de Locke en el *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*[34].

Para Locke, el gobierno se constituye por consentimiento de los gobernados, pues éstos exigen una autoridad que garantice a la vez la propiedad privada y los derechos naturales. De esta forma, nuestro autor explica el supuesto tránsito desde un estado de naturaleza precapitalista al necesario acuerdo. Es fundamental resaltar que para nuestro autor ser propietario es condición indispensable para ser ciudadano, entonces, el varón como propietario es el único que cede sus derechos naturales al gobierno.

Las dos teorías relevantes sobre el origen del poder político son, por un lado, la de R. Filmer y el origen divino del poder patriarcal absoluto y, por otro lado, la de J. Locke y el origen contractual o convencional del origen político[35]. El autor de *El patriarca* fundamenta el poder político en el poder procreador del varón, mientras que Locke

[32] Pateman, Carol, *El Contrato Sexual,* trad. María Luisa Femenías, revisada por María Xosé Agra, Barcelona, Anthropos, 1995.

[33] Cfr. Amorós, Celia, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad,* Madrid, Cátedra, Col. Feminismos, 1997, pp. 44-50.

[34] Locke, J., *Segundo Tratado sobre el gobierno civil,* trad. Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 1990.

[35] Cfr. Filmer, Robert, *La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política,* trad. C. Gutiérrez de Gambra, Madrid, Instituto de Estudios políticos, 1966.

sostuvo que el poder político solamente puede ejercerse sobre individuos adultos, libres e iguales y tiene un carácter *convencional.* En el imaginario patriarcal, y siguiendo el análisis de Pateman, para que los hermanos puedan pactar como iguales deben arrebatar el poder al padre y acceder a sus mujeres[36]. Pateman subraya que existe una pacto previo originario que es social y sexual a la vez. Celia Amorós lo describe con toda pregnancia: "Las narraciones contractualistas, como la lockeana, se articulan así sobre "el cuerpo político muerto del padre". La concentración en el difunto del derecho político y el paternal obliteran su derecho sexual de acceso al cuerpo de una mujer, pues, como es obvio, para ser padre hace falta que haya una madre. En las teorías del contrato social el derecho político y el paternal aparecen como separados. Y, en la medida en que el derecho paternal solapaba el derecho sexual, el mismo derecho sexual, que se encontraba obliterado en Filmer, aparecería separado del derecho político"[37]. Entonces, el contractualismo clásico, lejos de oponerse al patriarcado, le da carta de naturaleza, instaurando el nuevo patriarcado moderno[38].

Podemos afirmar con Pateman que en la ficción del contrato social y el surgimiento del derecho político queda oculto por completo el contrato sexual por el cual las mujeres son excluidas del estatus de individuos y, por tanto, de la participación en el mundo público de la igualdad, el consenso y la convención.

Si bien las diferencias naturales *entre hombres* son irrelevantes, respecto a las mujeres, la naturaleza tendrá un peso decisivo. Según Locke[39], las mujeres carecen de libertad natural ya que están sometidas, por un derecho natural previo, a la tutela del hombre. En el patriarcado moderno los hijos varones se hacen adultos y, de esta forma, entran en el pacto social. Las mujeres, por el contrario, se ven sometidas a la minoría de edad durante toda su vida.

La dificultad que supone, en la lógica contractual, el que una persona subordinada por naturaleza pueda formar parte de un contrato social se soluciona con el contrato del matrimonio. Pateman denuncia que, en realidad, existe un *contrato sexual,* donde la mujer "cede" su voluntad al varón. Así, la sujeción de la esposa es presentada bajo el halo de natural y al mismo tiempo política. Las mujeres quedan fijadas, de una vez y para siempre, en el enclave de naturalización por excelencia, que es el ámbito privado, bajo la apariencia de entrar en el convencionalismo del contrato social.

La teoría feminista contemporánea hace hincapié en que la teoría liberal, y prácticamente toda la teoría política, ha conceptualizado el espacio público como si fuera totalmente ajeno al ámbito privado y las relaciones de poder que se mantienen en la vida doméstica.

Con Pateman, podemos afirmar que la distinción entre espacios público/privado[40] tiene un carácter ideológico y que nada tiene que ver con la complementariedad, pues se trata de una mistificación ideológica de la realidad liberal patriarcal, presentada, a su vez, como universal y natural. La condición de existencia del pacto contractualista, y

[36] Cfr. Pateman, Carol, *op. cit.,* especialmente cap. 4: "Génesis, padres y la libertad política de los hijos" pp. 109 y ss.

[37] Cfr. Celia Amorós, "De "vetas de Ilustración" a sendas de emancipación", capítulo de su libro en prensa

[38] Cfr. Pateman, Carol*, op. cit.,* p. 124 y ss.

[39] Y podríamos citar en el mismo sentido a Hobbes, Rousseau, Kant..., etc.

[40] Pateman, Carol, "Feminist and the public/private dichotomy", in *Public and Private in Social Life*, en Benn, S. I. y Gauss, G. F. (eds.) Londres y Chamberra, Croom Helm-St. Martin Press, 1983, pp. 281-303.

con él el nacimiento de la vida pública, presupone un pacto previo de sujeción de la mujer: —*el contrato sexual*—. Se habla de *mistificación* porque, aparentemente, en esa esfera pública, pactada políticamente, es donde se aplican los criterios de igualdad para *todos* los individuos, cuando, en realidad, la mujer ya había sido pactada previamente y asignada a la esfera doméstica como condición de posibilidad para que los hombres libres e iguales "surgieran" a la vida política, cumpliendo el papel de objeto transaccional de sus alianzas y de sus conflictos. *La distinción,* por tanto, *es mucho más que una división social de deberes diferentes o complementarios.*

V.2.1.2 Modelos de espacio público: privatización de la experiencia de las mujeres

Una vez que hemos establecido la evolución del espacio público en Habermas y el "modelo clásico" del contractualismo, con sus respectivas críticas, podemos analizar los modelos de espacio público desde la perspectiva de la teórica feminista Seyla Benhabib[41]. Nuestra autora parte de la conceptualización del espacio público, cuyos puntos de referencia son: en primer lugar, el modelo legalista del espacio público de la tradición liberal kantiana desde la perspectiva de Bruce Ackerman[42]; en segundo lugar, el modelo agonista —la virtud republicana— o virtud cívica de Hanna Arendt; y, por último, *el espacio discursivo público* de Habermas.

En primer lugar, Benhabib considera que el modelo de espacio público de la teoría liberal es excesivamente legalista y abstracto, que responde a una epistemología, aplicada a la filosofía política y moral, que parte del carácter supuestamente universal y neutral de dicha teoría, y que, en la práctica, implica la marginación de los intereses de los "otros". En realidad, lo que hace es justificar la separación implícita entre lo público y lo privado, marginando lo que está en juego para los excluidos[43].

El liberalismo, afirma Ackerman, es una forma de cultura política en la cual la cuestión fundamental es la *legitimidad*. En el diálogo público lo importante es tener mejores argumentos que el otro y discutir y convencer mediante la razón[44]. Pero el modelo de espacio público conversacional —del consenso— no es neutral ni moralmente ni políticamente, ya que el diálogo público no se limita a la vida moral: también entran en liza asuntos sobre el orden público. Además, por otro lado, no todas las cuestiones de "la vida buena" son universalizables. También es necesario recordar que no es realista que todo pueda ser conversado en la arena pública[45].

El principal problema, afirma Benhabib, es que los modernos, frente a los antiguos, consideran que el espacio público es aquel que puede permitir que los individuos autónomos puedan proponer varias concepciones de la vida buena dentro del ámbito público. Sin embargo, aunque fuera cierto y los modelos liberales pudieran ser neutrales, las políticas democráticas cambian, se redefinen y renegocian las divisiones entre lo bueno y lo justo, lo moral y lo legal, lo privado y lo público. Estos ámbitos no son estáticos: son el fruto de luchas, de revoluciones y de reinvindicaciones[46].

---

[41] Benhabib, Seyla, "Models of public space: H. Arendt, The Liberal tradition, and J. Habermas". En *Habermas and the public sphere,* C. Calhoum (ed.), Cambriche, MIT, 1993, pp. 73-98.

[42] Ackerman, Bruce, *La justicia social en el Estado liberal.* Trad. C. Rosenkratz, Madrid, CEC, 1993,

[43] Benhabib, Seyla, "Models of public…, *op. cit.,* p. 82.

[44] Ackerman, Bruce, *La justicia social, op. cit.,* pp. 77-79-103-114.

[45] Cfr. Benhabib, *op. cit.,* p. 82.

[46] *Idem.,* p. 83.

En segundo lugar, el modelo de espacio público-político en Arendt es la idealización de la *polis* griega. Para nuestra autora, la aparición en la Modernidad de lo social y su crecimiento por etapas va engullendo el espacio público y las posibilidades de acción. La expansión de la esfera económica significa la desaparición de lo universal, de lo común, concerniente a la asociación política. Arendt ve en este proceso el ocultamiento de lo político por lo social y la transformación del espacio público de los políticos en un *pseudo* espacio de interacción en el que los individuos no pueden actuar sino como agentes económicos[47]. Benhabib observa que esta concepción de la democracia era elitista y antidemocrática. De ahí que no pueda universalizarse, pues es ampliamente excluyente e impide la extusión de los derechos[48]. Arendt diferencia entre labor y trabajo, marginando las relaciones económicas al espacio privado e ignorando que: en primer lugar, también existen relaciones de poder en el ámbito privado y, en segundo lugar, los principios del espacio público operan en diferentes niveles: no son apartados estancos y, por tanto, podrían llegar a ser cuestiones públicas si cambiaran las relaciones de poder asimétrico que las gobierna[49].

En tercer lugar, tenemos el modelo discursivo de la esfera pública moderna en Habermas[50]. Nos interesa especialmente su visión porque no se circunscribe al ámbito filosófico-político sino que toma en cuenta el ámbito de la ética cívica y lo social. Su teoría sobre el espacio público se caracteriza por el principio de la participación pública que emerge como consecuencia de la autonomía de los asuntos políticos en el proyecto moderno.

La Modernidad abre diferentes posibilidades a través del rearme de las instituciones y el consenso en la generación de las normas de acción para los discursos prácticos. Todo ello, dentro de la diferenciación social y la creación de esferas de valores independientes, es decir, la esfera pública y la esfera privada con los correspondientes valores que las caracterizan. Estas definiciones subrayan la importancia del desarrollo de la autonomía frente a la pertinencia de las tradiciones culturales que imponen un rol rígido de la autocomprensión de lo que es la identidad y lo que define la vida buena.

La tradición, por lo tanto, al haber perdido su capacidad de legitimación, ya no es el fundamento para la acción en el espacio público, si bien podemos reconocer que sigue siendo la fuente originaria. Habermas advierte del peligro real de la instrumentación de la cultura como coartada de la acción.

La participación política y el ensanchamiento de los procesos de decisión democrática son los elementos fundamentales de la teoría habermasiana y, en este sentido, participaría de la corriente del republicanismo cívico. Pero, además, Habermas amplía esa concepción absoluta de lo político incluyendo instituciones de la moderna sociedad civil, como el mercado. Habermas está de acuerdo, por un lado, con los liberales en que lo público debe ser consensuado y dialogado y, por otro lado, comparte con los republicanos el incluir cuestiones de la vida buena en el ámbito público, teniendo en cuenta siempre las normas del discurso práctico[51].

---

[47] Cfr. Arendt, *La condición humana, op. cit.,* p. 45.

[48] *Ídem.*

[49] Cfr. Benhabib, *op. cit.,* pp. 74-81.

[50] En la primera parte del artículo expusimos de forma sucinta las transformaciones de la esfera pública surgidas en el proceso de evolución de la sociedad burguesa. Cfr. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública, op. cit.*

[51] Benhabib, *op. cit.*

Benhabib critica el modelo de publicidad habermasiano interpretado como principio de participación democrática, pues no concuerda con su modelo de la ética del discurso práctico, pues, mientras el modelo político se refiere a la posibilidad de mayor participación y deliberación, el modelo ético insiste en llevar a la arena pública discusiones de "la vida buena", pero planteadas, ahora, como intereses públicos[52].

Coincidimos con Benhabib en que las concepciones habermasianas son herederas de distinciones dudosas de la concepción liberal, como ya lo hemos puesto de manifiesto. Su diferenciación entre lo público y lo privado parte de una situación de desigualdad entre hombres y mujeres. Su modelo de sujeto es abstracto, neutral y asexuado —se plantea el problema del sujeto trascendental—[53].

Si bien Habermas reconoce que es necesaria una distinción clara entre las teorías de la justicia y "la vida buena" como categoría morales, y las divisiones entre lo público y lo privado como categorías sociológicas, sigue considerando irrelevante el ámbito íntimo-doméstico, al igual que los autores de la tradición de la sociedad moderna, que comienza con Locke e incluye a Rousseau y Kant y, en nuestros días, a Rawls[54].

Benhabib insiste en la ambigüedad en la que permanece el término privado cuyas tres acepciones fundamentales son: privado (*privacy*), derechos individuales *(privacy rights*), y esfera privada. Estas tres acepciones funcionan de manera asimétrica, pues, mientras que las dos primeras son exigencias morales y jurídicas, respectivamente, la última margina las relaciones de poder asimétricas, quedando éstas al margen de las normas morales, jurídicas o políticas. Estas relaciones son dejadas al albur de la pura fuerza física.

En la primera acepción, "privacidad" ha sido entendida como la esfera de la *conciencia* moral y religiosa. En la segunda, es la "privacidad de los derechos" que corresponden a las libertades económicas, la privacidad de los mercados económicos, etc., frente a la intervención del Estado. En este contexto, privacidad significa, primero y sobre todo, no interferencia. Y, finalmente, está la "esfera de lo íntimo" donde se sitúa el dominio de lo doméstico, de los encuentros de las necesidades de la vida diaria, de la sexualidad y la reproducción, etc. Desde el principio, las cuestiones de justicia fueron situadas en la esfera pública, manteniendo la esfera privada al margen de las mismas[55].

Los modelos teóricos no han recogido los cambios que, de hecho, han logrado las mujeres y, por lo tanto, la incorporación de la mujer al trabajo y la ámbito público y político no se han visto refrendados por un marco conceptual adecuado que se adecue a esa nueva realidad.

Coincidimos con Benhabib en la necesidad de hacer una crítica, tanto a las teorías filosófico-normativas y de teoría política como a la práctica jurídico-política y a las teorías de espacio público, que abarque: a) en primer lugar, a las teorías morales normativas contemporáneas y a la teoría política, que siguen ignorando el subtexto de género; b) en segundo lugar, denunciar que las relaciones de dominación en la esfera íntima siguen siendo invisibles y, c) por último, que las cuestiones afectivas y del cuidado siguen estando relegadas a la esfera íntima de lo doméstico, por lo que se invisibiliza el trabajo de la mujer. Los movimientos contemporáneos de la mujer siguen reivindicando, y han logrado, su inclusión en la agenda pública[56].

---

[52] Cfr. Benhabib, *op. cit.*

[53] Ídem, *op. cit.,* p. 83.

[54] *Ibidem*, *op. cit.,* pp. 90-92.

[55] *Ibidem*, pp. 91- 92.

[56] *Ibidem*, p. 92.

Ahora bien, nuestra autora reconoce que, si bien una teoría normativa, y en particular una teoría crítica social, no puede tomar las aspiraciones de cualquier actor social y ponerla como valor y como criterio clave que demanda un movimiento social particular, se debe criticar la falta de claridad conceptual de la teoría habermasiana de los espacios, ya que cualquier teoría de lo público, de la publicidad, presupone una distinción entre lo público y lo privado que mantiene relaciones asimétricas y de dominación. "Lo que los movimientos de mujeres y las teorías feministas han mostrado en las dos últimas décadas, sin embargo, es que el tradicional modo de dibujar la distinción ha sido parte del discurso de dominación que legitima la opresión de la mujer y la explotación en el rearme de lo privado y —pretende— mantener el discurso patriarcal"[57]. Benhabib pretende incorporar el proyecto de democratización universal habermasiano a todos los ámbitos, incluso a los de la labor y las relaciones familiares, atendiendo a la máxima de que todas las necesidades e intereses públicos pueden ser reconceptualizados[58].

A modo de conclusión de este apartado podemos subrayar que la división entre lo público y lo privado en Occidente, como construcción filosófico-política, es el fruto histórico que ha encontrado en la Ilustración su mejor paradigma. Esta dicotomía recoge, por un lado, la diferenciación de esferas Estado y sociedad, política y economía, etc., y, por el otro, la metáfora espacial que diferencia lo visible frente a lo oculto, la cultura frente a la naturaleza, dominio frente a sumisión, etc. Todo ello tanto en su función normativa como adjetiva (su uso estructural).

La filosofía crítica feminista denuncia que el modelo liberal está construido sobre ficciones androcéntricas y patriarcales que dejan fuera del contrato social al sujeto femenino bajo la complementariedad, especialmente en la esfera doméstico-familiar. De ahí que Pateman denuncie la mistificación ideológica del patriarcado liberal por su supuesta universalidad y naturalidad.

En la línea de Benhabib, pensamos que, en los modelos de espacio público liberal contemporáneos, la experiencia de las mujeres se privatiza. Gracias a los movimientos emancipatorios feministas, la realidad social ha cambiado. Existe una igualdad de derecho y de participación política, no así en las relaciones laborales, la conciliación de la vida familiar y la laboral, etc., quedando mucho por hacer en todos los campos. Pero las teorías normativas universalistas siguen manteniendo sus presupuestos teóricos universalistas excluyentes.

Aun con todas las críticas que podemos hacer al modelo liberal, no dejaremos de subrayar que es éste el que favorece el cambio social, al ser su referente el individuo, la libertad individual, la libertad de conciencia y no la identidad.

Entre los elementos favorecedores de la igualdad jurídica efectiva de la mujer podemos destacar: el Estado de Derecho, la democracia, la opinión pública activa, la separación de poderes y la publicidad del ordenamiento jurídico, la autonomía y la libertad de conciencia.

V.2.2 Dicotomía público/privado en el sistema patriarcal islámico: uso estructural

V.2.2.1 Poder político e Islam

¿Es posible considerar la dicotomía entre los espacios público/privado en el Islam?, y aun más, ¿es posible hablar de espacio público en el Islam? Sin duda, estas preguntas

[57] *Ibidem*, pp. 94-95.
[58] *Ibidem*, p. 93.

sobrepasan con mucho las expectativas de este apartado y únicamente nos proponemos una aproximación a la perspectiva de esta dicotomía en el imaginario islámico, pues este imaginario responde a unos horizontes normativos, teleológicos, axiológicos, antropológicos, y sobre todo, sociales, propios. De ahí que sea necesario contextualizar algunos de los puntos clave de la estructura sociopolítica islámica.

El trasfondo cultural del Islam responde a una concepción de la realidad caracterizada por una visión del mundo teocéntrica y organicista. La política es una función social sometida a una tutela religiosa y ética, y está supeditada al control social de la sociedad civil; y todo ello sometido a la voluntad divina. De aquí que el *homo-politicus islamicus* se mueva en claves de comprensión propias.

Tanto el imaginario político como el religioso surgen simultáneamente en el Islam. La esfera política se construye a partir de una visión de un *continuum* de su civilización, partiendo del Corán[59]. Lo radicalmente nuevo, con respecto a la época preislámica, se halla en la formulación de esas ideas y de sus proyectos, como consecuencia del cambio de la cohesión social, a partir del hito revolucionario que supone la irrupción del Profeta Mahoma. Él reinventa el monoteísmo y la teocracia de la Medina y legitima su comunidad en la cohesión dada por compartir una misma fe. Este panorama se hace tangible en la sedentarización religiosa y política como derivación de "la voluntad incontestable de Dios" (etimológicamente Islam significa sometimiento a Dios)[60].

En primer lugar, delinearemos algunas características de la tipología de "lo *islámico"*, a partir del hecho coránico e islámico en cuestiones políticas, para ir dando forma a la composición estructural de la sociedad islámica. La transformación orgánica, el hombre "nuevo", la "nueva" sociedad, la restauración del tiempo primigenio, implica un concepto de individuo gregario que se organiza en sociedad. No se trata de un individuo ideal o teórico, como en los filósofos Ilustrados al estilo de Rousseau o Hobbes, sino de un individuo histórico, personalizado, localizable en el espacio y el tiempo; por lo que la constitución de una sociedad musulmana no se reduce a un principio ontológico. "Cada generación, cada grupo crea o renueva las características de la sociedad que sus necesidades e intereses exigen"[61]. La pregunta lógica sería si es gregario por decisión o por imposición.

Es fundamental subrayar el mecanismo de la alianza y el nombramiento de un *primus inter pares* —autoridad, legitimación moral del poder, etc.— en el nuevo contexto islámico, que supone la alianza entre Dios y Mahoma. Es un "*pacto de regencia"* [62] por el cual el hombre se convierte en el ser más importante de la creación, comprometiéndose a poblar la tierra, a gestionar políticamente sus sociedades y al desarrollo de la civilización.

La realidad social islámica tiene presencia en dos dimensiones: "una espiritual e ideológica —*dĭn*— y otra de praxis —*sharia*—". Estas dos dimensiones rigen "al individuo y su comunidad, la *umma,* que es la reunión interna de gentes unidas por el sentimiento de *pertenencia* unidos en la *creencia"* [63]. De esta forma, las relaciones entre el individuo

[59] Cfr. Nicolas, Roser Nebot, *Religión y política: la concepción islámica,* Madrid, Fundación Sapere Aude, 2002, pp. 14-15; AA.VV., *Diccionario del Islam, Religión y Cultura,* Burgos, ed. Monte Carmelo, 2006, pp. 223-231.

[60] Emilio González Ferrín, *La palabra descendida. Un acercamiento al Corán.* Oviedo, Ediciones Nobel, 2002, pp. 87-89.

[61] Roser, *op. cit.,* pp. 17-19.

[62] Amarā, Ma'ālim, al-minhaŷ al-islāmī, El Cairo, Dār al-šurīq, 1991, p. 90-94, cit. por Roser, p. 45.

[63] Cfr. Bigovitch, *al-islām bayna al-šarq wa-l-garb*, Munich, ed. Baviera, 1994, p. 250 cit. por Roser, *op. cit.,* p. 47. Cursivas mías.

y la comunidad en el Islam se fundamentan en el equilibrio social proveniente de la interacción de individuos y grupos sociales regulado por medio de los principios teóricos del Islam. La supremacía del individuo social también se impone frente al Estado, lo que supone la preeminencia de la sociedad civil sobre la política[64].

De igual forma, la relación entre religión y política viene representada por un sistema binario: *el Corán* como doctrina o ideología revelada, por un lado, y *la Sunna* como puesta en práctica de esa ideología revelada, por el otro. Así el Corán es la guía de referencia y origen de propuestas concretas de comportamiento, y la Sunna es la explicación de las referencias y traducciones de la realidad propuestas de comportamiento. La *Sunna* es el instrumento de unificación y armonización de las dos dimensiones que estructuran la esencia del ser humano: su condición material y su deseo de transcendencia. Es un ejemplo práctico de cómo salvar la aparente paradoja entre el ideal y la realidad objetiva[65]. Así, los defensores del Islam político proponen "que se implante un sistema socio-político que *unifique las voluntades* en un ideario común concebido e interiorizado [...] en el que, por una parte, se *neutralizan las contradicciones de la realidad empírica* y, por otra parte, ayude al hombre en su afán de trascendencia"[66].

La comunidad está encargada de configurar los mecanismos legales de autorregulación interna, haciendo depender gran parte de su ordenamiento jurídico del contexto social; es decir, la política no es fuente de legitimación: es una actividad más junto con la educación, la economía, las relaciones sociales. etc. "No constituye, pues, una esfera independiente [...] no hay contraposición entre lo político y lo civil, o lo político y lo social, o lo político y lo económico, lo político y lo ético. La organización política nace como exigencia de estabilización y permanencia mientras que su legitimación proviene de la sociedad civil"[67].

Como conclusión acerca de la relación entre política y religión, podemos decir que el Islam, si bien distingue entre lo religioso y lo secular, no los separa, pues ambos se encuentran unidos por la supeditación de la esfera de lo contingente a la esfera espiritual. El Islam, como teoría política, está configurado a partir de principios y no por una forma acabada de un régimen político concreto. La *umma,* o comunidad islámica, es la que decide qué instituciones son necesarias para la gestión política. Como no hay una autonomía de la ciencia política, los principios ético-religiosos son los que orientan y guían la acción en el Islam. El principio práctico moral sobre el que se erige el régimen político es la consulta —*la sura*— (elección).

La soberanía no reside en el pueblo, sino en Dios, cuya voluntad se expresa en la *Sharia* —Ley Revelada— y tiene como beneficiario y usufructuario a la comunidad. Existe un *principio* universal del derecho al voto, sin embargo, está "condicionado" a las aptitudes y competencias de los electores. El que ejerce el poder político en el Islam es un mero delegado de los conciudadanos. Los cargos públicos pueden ser depuestos según las circunstancias y las actuaciones de los mismos.

La comunidad posee personalidad jurídica y desempeña un papel primordial como factor socio-político (frente a la sociedad civil). El ciudadano es responsable socio-político y su obligación ética le es otorgada por su pertenencia a la comunidad. Debemos subrayar que en la sociedad islámica hay una preeminencia de la ética sobre la política: de ahí

[64] Cfr. Roser, *op. cit.,* pp. 48, 117-121 y 201.

[65] *Ibidem, op. cit.,* 53-54.

[66] *Ibidem.,* pp. 54 y 55 cursiva mía.

[67] *Ibidem,* pp. 126-127 y 133.

que se destaquen las responsabilidades más que los derechos.

Respecto al *criterio vigente de justicia,* el principio de igualdad formal ante la ley de los ciudadanos queda "corregido" por el principio de complementariedad de los agentes sociales. La Ley no es igual para todos, pues, las decisiones políticas se toman en el nivel que demanda su implementación, atendiendo a la repercusión y teniendo en cuenta la opinión de los afectados y los especialistas.

V.2.2.2 Cultura y tradición

En el origen de la cultura musulmana se propone un nuevo *contrato social*. Mahoma funda una comunidad político-religiosa, cuyo criterio de pertenencia radica en la unificación en la fe, desarrollando, a su vez, una estructura política configurada por un Estado que unificará a los pueblos nómadas tribales preislámicos[68] en un espacio político sedentario en la Medina[69].

El Islam propone una determinada redistribución de las formas de poder en orden a conformar un conjunto de *creencias* y un ordenamiento jurídico. El hecho coránico da un carácter de "totalidad", uniendo tradición local y tradición profética. El núcleo central lo ocupa la Revelación Coránica. Luego, está la *Sunna* —tradición profética— compuesta por los *hadiz*, es decir, las noticias de Mohammed —sus actitudes, dichos y *silencios*— y sus compañeros. Estos elementos son recuperados por la tradición oral y pueden resumirse en recuerdos de la vida del profeta, de los que se "pueden" deducir tratamientos de casos y situaciones sociales y jurídicas. El derecho islámico —la *Sharía*—, es fruto de la institucionalización y la sistematización de las creencias —la escritura—. La *Sharía* constituye un código detallado de conducta en el que se incluyen también las normas relativas a los modos del culto, los criterios de la moral y de la vida, las cosas permitidas o prohibidas y las reglas separadoras entre el bien y el mal. En definitiva, es considerada el método para la aplicación directa de los axiomas.

El momento histórico clave al que la comunidad islámica vuelve recurrentemente es la Constitución de la Medina (622 d.C.) como símbolo privilegiado de la ciudad musulmana, modelo histórico, y el nuevo orden social islámico de la *umma.* La teocracia instaurada contó con un poder legislativo que era el Corán, un poder judicial constituido por los conocedores del derecho islámico y un poder ejecutivo que pertenece a Dios y ha sido delegado al Profeta, al sultán o al califa (según la época histórica). Además, los hechos históricos marcados por el pragmatismo político de la época, reconciliaron el nuevo proyecto político con el peso de las costumbres heredadas de los pueblos islamizados[70].

En la construcción de la identidad cultural islámica, la *umma* originaria se concibe como una especie de hermandad plana e igualitaria, donde la propiedad privada preislámica se mantenía —bajo el supuesto del reparto justo—. Para que el pacto se selle es necesario ceder la libertad individual[71] al único agente libre, que es Dios, prometiéndole sumisión —la única escuela teológica que admite el libre albedrío es la *mutazilí*—. En el nuevo orden social ya no imperarán más los lazos de la sangre preislámica, sino la pertenencia a la comunidad musulmana. El equilibrio social se mantendrá, por tanto, en la noción de justicia como proceso ideal[72]. El concepto de justicia social se acuña desde arriba como ley —*Sharia*—,

[68] Cfr. González Ferrín, *op. cit.,* Máxime Rodinson *Los árabes*...,etc.

[69] cfr. Rodinson, *op. cit.,* p. 136.

[70] Diccionario, pp. 218 y ss.

[71] González Ferrín, *op. cit.,* pp. 50 y ss.

[72] Ídem, *op. cit.,* 227-228.

es decir, lo ético está en función de lo social. Además, la *Sharia* funciona como "filosofía política" en un Estado islámico. Ésta ha de ser consultada —*sura*—, convirtiéndose en la fuente de legitimidad y legalidad de cualquier actuación política.[73] Bajo la La *Sharia* el pecado es convirtido en delito.

En la interpretación de las tradiciones del Islam, se suele distinguir entre, por un lado "valores", y por otro lado, "técnicas". Éstas son consideradas neutrales desde el punto de vista religioso, mientras que los valores islámicos deben permanecer "intactos" e "incorruptos", haciendo de éstos el núcleo fuerte de la "identidad musulmana". De esta forma, los modernos Estados-naciones musulmanes no tienen problemas en adoptar formas de derecho moderno constitucional, legislaciones penales, económicas y mercantiles, etc. como técnicas. Sin embargo, el derecho de familia o el código del estatuto personal se mantiene como parte del "núcleo fuerte" de los "valores islámicos" dependiendo casi totalmente de la Ley islámica. Esa identidad está asociada a un sistema de valores patriarcal, como lo veremos en el siguiente apartado.

A modo de conclusión podemos afirmar que, para definir la dicotomía público/privado en el Islam, es fundamental fijar cómo se establece su espacio público, ya que, a diferencia del modelo occidental, lo público en el Islam se constituye sobre un trasfondo cultural que se proyecta sobre la identidad comunitaria, y no sobre la libertad y la autonomía.

El modelo social es organicista y teocrático, basando la legitimación de su modelo político y social en la religión y la moral. De tal forma que la política cumple una función social que es de una forma u otra controlada por la sociedad civil, erigida de esta forma en sujeto socio-político por antonomasia con verdadera personalidad jurídica, mientras que en Occidente la comunidad es un concepto abstracto.

El origen del poder político se encuentra en la voluntad de Dios, por lo cual la legitimación del poder es religiosa, de tal forma que el principal objetivo social es la cohesión social.

La comunidad islámica está alimentada por el sentido de pertenencia que refuerza la identidad colectiva en la unificación de las voluntades en la creencia, lo que protege políticamente el equilibrio social, al tiempo que se proyecta sobre un imaginario estático y no dinámico de la sociedad.

La construcción social en el Islam se fundamenta en un individuo histórico personalizado espacio-temporalmente frente al modelo ontológico trascendental abstracto occidental.

El mecanismo de institucionalización del poder en el Islam es la alianza que exige, a su vez, un *primus inter pares* que ejerce el poder con autoridad —poder moral— en nombre de Dios y en beneficio de la comunidad, usufructuaria del dominio y el poder divino.

Otro de los factores fundamentales a resaltar en el orden político es su carencia de autonomía respecto a la moral o la religión, de tal forma que estas son en realidad las que ejercen su tutela sobre lo político.

Además, el ejercicio del poder político y la aplicación de la justicia están "corregidos" por el principio de complementariedad de los agentes sociales, y la aplicación de las decisiones políticas y sociales en el nivel de implementación correspondiente va en contra de la seguridad jurídica y de la igualdad jurídica. En este sistema la mujer siempre tendrá un papel subordinado.

V.2.2.3 Patriarcado e Islam

Una vez que hemos tratado de enmarcar adecuadamente la compleja relación entre religión y política y las limitaciones que supone

[73] Cfr. Roser, *op. cit.,* 91.

para pensar el espacio político en el Islam, y una vez constatado que la dicotomía público/privado es una construcción socio-cultural y socio-política, que ha ido transformándose con el tiempo, proponemos repensar esta dicotomía en función del lugar que ocupa la mujer en dicho contexto.

Nuestra hipótesis parte de que en el Islam no podemos hablar propiamente de la división público/privado, como categoría filosófico-política acuñada a partir de un pacto político, pues su sistema sigue funcionando sobre la base de la legitimación tradicional[74]. Además, sostenemos que la perspectiva adecuada para adentrarnos en su estudio es la estructuralista, porque ésta corriente de pensamiento nos provee de una visión holística, que describe una realidad regida o compuesta por relaciones internas que constituyen una estructura, cuya comprensión no se limita a la suma de sus partes. Teniendo en cuenta que, como hemos puesto de manifiesto, el discurso racional dominante en el Islam discurre más en el nivel cultural de la comunidad y de la identidad que en el del espacio filosófico o político, este modelo nos guiará en la comprensión de la cultura islámica.

Podemos afirmar, con Michelle Rosaldo[75], que esta dicotomía tiene un carácter estructurante que da cuenta de aspectos recurrentes de la organización social y cultural de sociedades muy distintas en el espacio y en el tiempo. Esta dicotomía puede ser asumida como una invariante social y cultural de la jerarquización ancestral entre dos espacios: el público, espacio de lo visible, de lo abierto al reconocimiento y, por lo tanto, a la valoración social, y el de lo que se sustrae a la visibilidad y a la convalidación, el espacio privado.

La categoría fundamental para entender la cultura islámica es el patriarcado tradicional, entendido como una suerte de "todo poder" androcéntrico[76], donde el hombre se sitúa en el centro de cualquier lugar y de cualquier referencia de lo humano. Este poder mantiene una férrea jerarquización de espacios en función del sexo, manteniendo el poder simbólico, político, legal y personal sobre las mujeres[77].

La ideología del patriarcado tradicional que jerarquiza la organización social en función del sexo se funda en dos premisas fundamentales: "que los hombres deben dominar sobre las mujeres, y que los hombres viejos deben dominar a los jóvenes"[78]. Además, este esquema de pensamiento privilegia uno de los términos del binomio e invisibiliza al otro, lo que reproduce, sin cuestionarlos, los estereotipos sociales dominantes de la masculinidad y la feminidad. El sistema patriarcal, por lo tanto, se convierte en un sistema ideológico que se impone desde el estado prepolítico y va adoptando nuevas formas.

Desde la teoría filosófica feminista es fundamental insistir en el concepto de s*exo-género*[79], para entender adecuadamente cómo se construye esta categoría en el Islam. La relación de dominación patriarcal que caracteriza el

[74] Cfr. Weber, Max, *Científico y el político* Madrid, Alianza, 1997.

[75] Cfr. Rosaldo, Z. M. "Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica". En Harrys O. Young K. (comp.) *"Antropología y feminismo"* Barcelona, ed. Alianza, 1979, pp. 153-180.

[76] Cfr. Molina Petit, C., *Dialéctica feminista de la Ilustración,* Barcelona, Anthropos, 1984, pp. 250-256.

[77] Ídem, pp. 24, 175 y ss.

[78] Millet, Kate, *Política sexual*, trad. Ana María Bravo García, Madrid, Cátedra, 1995.

[79] Cristina Molina Petit, *Género y poder desde sus metáforas. Apuntes para una topografía del patriarcado.* En Tubert, Silvia (ed.), *Del sexo al género*, Madrid, Feminismos. 78, Cátedra, 2003; Tubert, S. *Introducción "Del sexo al género", op. cit.*, p 143.

sistema sexo-género, en el Islam se aplica a modo de mecanismo lógico de conversión cultural que jerarquiza ideológicamente las funciones sexuales en la organización social. La teoría feminista evidencia que la premisa biológica, tomada supuestamente como punto de partida, en realidad resulta derivada de las características asignadas al sexo femenino[80]. La irracionalización del poder basado en el género tiene implicaciones antropológicas y políticas muy importantes para el proyecto feminista, pues, al atreverse a pensar lo impensable, se visibiliza el carácter patriarcal de la organización socio-simbólica de la estructura social islámica.

La premisa del dominio[81] masculino sobre la mujer se construye culturalmente y se sacraliza e inmoviliza dotándolo de pedigrí "islámico". De esta forma, la ideología del "lugar de la mujer" es elaborada a partir del dato sexual y biológico que fundamenta la función que se le impone como mediadora en las relaciones entre los hombres[82]. Por ello, en la sociedad tradicional, la mujer adquiere sólo identidad mediante la intermediación masculina, mediante su pertenencia a la comunidad, y dentro de la misma, a un clan o linaje en el que ella *es* en tanto que cumple su función como "la hermana de", "la hija de", "la esposa de" o "la madre de".

El patriarcado tradicional islámico responde a una doble herencia: por un lado, la costumbre preislámica patriarcal y, por el otro, la sacralización de ese orden en el nuevo pacto social coránico[83].

El grupo o la comunidad predominan sobre la individualidad. La familia, la comunidad y la religión son los pilares básicos de la cohesión social. El imaginario socio-cultural gira en torno a pertenencia al grupo que fija "la identidad" como rasgo esencialista. Ésta impone la presencia del mundo social dentro del individuo, creando, de esta forma, los lazos que unen a los individuos en el espacio público, y delimitando, igualmente, la experiencia de lo privado. El excesivo peso de la tradición, unido a las normas religiosas, define milimétricamente el comportamiento individual de hombres y mujeres, pero especialmente el de ellas.

El hábito o la costumbre son los elementos principales que el mundo árabe heredó de las tribus preislámicas. La identidad comunitaria exige mantener una imagen a la que hay que ajustarse si se aspira al prestigio social en el seno de la comunidad[84].

Bourdieu define una doble dimensión del *habitus*[85]: "en primer lugar, como cuerpo socializado y estructurado que incorpora en el individuo las estructuras del mundo social tal y como las conoce inmediatamente a partir de su propia posición o trayectoria en la sociedad y, en segundo lugar, estructura la percepción del mundo y las acciones. Los hábitos son, por tanto, principios generadores de prácticas distintas y distintivas y también esquemas clasificatorios. De esa forma, establecen diferencias entre lo que es bueno y lo que es malo, entre lo que está bien y lo que está mal, entre lo que es distinguido y lo

[80] Cfr. Celia Amorós, *Hacia una crítica…*, *op. cit.*

[81] Dominio que no siempre implica sometimiento en todos los casos, ni pasividad femenina.

[82] Cfr. Claude Lévi-Strauss. *Las estructuras elementales de parentesco,* Paidós, Barcelona, 1991, *op. cit.,* pp. 159-160.

[83] En la Constitución de la Medina (630 d. C.) con el triunfo del texto coránico se da el pasaje de la invocación lírica a la prescripción jurídica, a la codificación, a la minuciosa formulación del comportamiento social: las normas matrimoniales, las prohibiciones alimenticias, del rito de las oraciones nocturnas, etc. Cfr. ver el apartado de la relación entre Islam y política.

[84] Maxime Rodinson, *Los árabes*, introd. Manuela Marín, Madrid, ed. Siglo XXI, 2005, p. 146.

[85] Pierre Bourdieu, *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997, p. 146.

que es vulgar para una comunidad dada"[86].

En la dinámica social de la comunidad donde todos los individuos comparten el *habitus,* se traza una frontera que simboliza el reparto espacial entre una esfera de privacidad inviolable y un espacio abierto a la mirada de los otros[87].

Los hábitos y las costumbres proponen una jerarquía de valores basada en el prestigio y en el honor en la Arabia preislámica nómada[88]. El honor era la verdadera religión y el verdadero nexo social, dado que la guerra era un estado permanente entre las distintas unidades sociales. El honor significaba la fuerza o el *poderío material* o moral, implica valor, capacidad y voluntad de defender la independencia del grupo y la *castidad y la libertad de sus mujeres* y sus protegidos, así como la disposición a vengar las afrentas. Por tanto la perdida del honor representaba una pérdida terrible[89]. El honor, así concebido pasa a ser asunto de los hombres de la comunidad, creando y fortaleciendo los lazos fraternos entre los hombres del grupo[90].

El Islam, basándose en el imaginario de valores preislámicos[91], ofreció un sistema de valores diferente, pero que coincidía con y reforzaba el culto al honor, robusteciendo la identidad masculina árabo-islámica de la fraternidad entre los hermanos —no las hermanas— y la obligación de mantener y defender su propiedad privada: las mujeres de su familia, entre otras.

La identidad islámica queda consolidada, de esta forma, a través de la unificación religiosa entre Dios y su pueblo. Esta unidad implicaba, igualmente, la unidad de pueblo, lengua y creencias[92]. El Islam, como religión del Libro, escenifica la Alianza en un pacto de sumisión[93]. La época de la Revelación coránica constituye un punto de inflexión, que marca un antes y un después, dejando atrás la época del "pensamiento salvaje" de la *yahiliyya* —ignorancia—. El Profeta árabe recibe la Palabra —el "*logos* primigenio"— en lengua árabe y ésta es fiel reflejo de la *Tabla Guardada.* La Tabla, a su vez, es el original de la palabra descendida para judíos y cristianos y ahora a los árabes que acierten a someterse a ella"[94]. Ahora será trasmitida por Mahoma a los hombres de su comunidad[95]. Podemos aventurar la hipótesis de que el patriarcado tradicional islámico se instituye así como portador del honor y la palabra[96], dos aspectos clave del imaginario árabo-musulmán.

Las estructura de parentesco en la cultura islámica puede ser entendida en términos lévistrausianos[97]. El intercambio de mujeres

---

[86] Cfr. Pierre Bourdieu, *Esquisse d"une théorie de la pratique,* Ginebra, Libraire Droz, 1972, Bourdieu, *op. cit.,* p. 20.

[87] Ídem, *op. cit.,* p. 36.

[88] Bourdieu, Pierre, "The Sentiment of Honour in Kabyle Society" en *Honor and Shaame: devalues of Mediterranean Society*, ed. J. G. Peristiany, The Nature of Human Society Series, Chicago, University of Chicago press, p. 211. Citado por Eickelman *op. cit.,* p. 281.

[89] Cfr. Rodinson, M., *op. cit.* pp. 146-147.

[90] "En todo el mediterráneo, *la virginidad de las muchachas es asunto de los hermanos* y de entre ellos del hermano mayor". Cfr. Tillion, Germaine, *op. cit.,* pp. 100-124 y ss. También sobre lazos fraternales, véase p. 95 y ss. Cursivas mías.

[91] Rodinson, Maxime, *op. cit.,* p. 148.

[92] Sobre el carácter patriarcal de la Alianza en el monoteísmo cfr. Molina Petit, *op. cit.,* pp. 266-267.

[93] "El Islam y las religiones del mundo", en: Eickelman, Dale, *Antropología del mundo islámico,* trad. María José Aubet, Barcelona, ed. Bellaterra, 2002, pp. 351 y ss.

[94] Cfr. González Ferrín, *op. cit.,* p. 80.

[95] Cor. 3, 113, pp. 44 y ss. Versión citada: *El Corán*, introducción y traducción de J. Vernet, Barcelona, Planeta, 1983.

[96] Sobre el valor de la Palabra cfr. *La palabra descendida,* cfr. especialmente pp. 59 y ss.

[97] Lévi-Strauss, Claude, *Las estructuras elementales de parentesco*, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 159-160.

cumple una función social fundamental como instrumento de alianza, creando lazos de solidaridad orgánica entre los hombres. La alianza masculina proporciona una forma de integración que da cohesión al grupo e instituye la fraternidad. En el grupo, la autoridad religiosa o social pertenece siempre a los hombres y esa prioridad masculina presenta un carácter constante que impone el derecho paterno. En todo caso, la situación inicial, afirma Lévi- Strauss, "es que se incluye a las mujeres en la clase de los objetos sobre los que recaen las transacciones entre los hombres"[98]. Son los "hombres quienes intercambian mujeres y no al contrario". Sin embargo, el pacto y la fraternidad exigen reciprocidad entre los hombres, por lo que cada uno obtiene la victoria por turnos. Las mujeres son asignadas por sus padres o hermanos y recibidas por sus maridos. Ella nunca es más que "un símbolo" —en este caso de su linaje, de prestigio, de poder—[99].

Bajo estas relaciones de intercambio, los hombres entretejen las relaciones de sentido en la comunidad, colaboran entre sí en los "rituales" y en la política. En el espacio público los cuñados y los maridos resuelven sus conflictos de "propietarios" y marcan las normas, relegando a las mujeres al rango de mito y asignadas al ámbito privado, como "el reino de las mujeres". De esta forma, afirma Lévi-Strauss, ellos "borran la posibilidad de considerarse a sí mismos como autores y víctimas de sus intercambios"[100], suponiendo que con ellos, que sólo a partir de las normas establecidas por el patriarcado surge la organización y la estructuración de la sociedad. La evidencia antropológica da cuenta de que el sistema de intercambio endogámico ha sido la forma mediterránea de relación desde hace tres milenios[101].

La familia ha sido el centro de la organización social en el mundo árabe[102]. Ya sea beduina, rural o urbana, la familia patriarcal árabo-musulmana es una poderosa y solvente institución mediante la cual las personas y los grupos adquieren su afiliación religiosa, cultural y de clase. Además, funciona como caja de resonancia de la hegemonía masculina que va acompañada de la subordinación y el enclaustramiento de las mujeres. Su jefe "natural" es el "padre alrededor del cual se agrupan, en una unidad económica, sus descendientes masculinos, las esposas de éstos y su progenie, formando así, de hecho, varias familias nucleares que viven juntas, con una fuerte tendencia a la endogamia. La filiación es definida a través de los varones. De esta forma, la mujer se incorpora a la familia del varón"[103].

El matrimonio, por tanto, es un asunto comunitario, social y especialmente familiar y no individual. La institución matrimonial incluye la endogamia, el casamiento pactado, la poligamia, la ausencia de edad civil, entre otros. Esta institución, además de reglar el intercambio de mujeres[104], da otra vuelta de tuerca y socializa el sexo. La sexualidad y la movilidad de la mujer, por tanto también es asunto de toda la comunidad. La mujer sólo cumple su función en tanto que ocupe su papel de madre y esposa, responsable del

[98] Ídem, *op. cit.,* pp. 160 y ss.
[99] *Ibidem op. cit.,* pp. 159-162.
[100] *Ibidem op. cit.,* pp. 161 y ss.

[101] Cfr. Tillion, Germaine, *op. cit.,* Barcelona, Península, 1993; Cfr. Eickelman, *op. cit.;* Yolanda Aixela, *Mujeres en Marruecos*, Barcelona, Bellaterra, 2000, entre otras.
[102] Cfr. Eickelman, *op. cit.,* p. 345, "el análisis de la ideología y de la práctica social en contextos tan diversos como Marruecos, Irán, Irak... sugieren importantes puntos de 'semblanza familiar' [...] pautas de orden social" que habían sido ignoradas.
[103] Rodison, *op. cit.,* p. 134.
[104] Cfr. Lévi-Strauss, Claude, *op. cit.,* pp. 159-162.

honor de los miembros masculinos de su familia, objeto prohibido para los demás. Su virtud queda, inexorablemente, unida al servicio del honor del grupo.

Fatna Aít Sabbah afirma que el concepto de *zina* —acto sexual ilegal— es la "clave de bóveda" del sistema familiar. "El término jurídico del matrimonio, *nikâh*, significa literalmente *contrato del acto sexual.* De modo que el *aqd an-nikâh,* contrato del matrimonio, es el acto que socializa el sexo, que lo convierte en lícito entre un hombre y una o varias mujeres (y no al contrario)"[105]. La separación por sexos y el encierro de las mujeres en el hogar, continúa Fatna, tienen como meta evitar la *zinâ*, uno de los pocos delitos contra la religión mencionado en varias ocasiones en el Corán. "Si todas las religiones monoteístas han condenado el acto sexual fuera del matrimonio, únicamente el Islam lo ha resuelto por medio de un *ordenamiento riguroso del espacio*. Como método de control social hizo efectiva la territorialización de la sexualidad y la llevó hasta los extremos: separación de sexos y la inmovilización de las mujeres en el interior y velo cuando salen fuera"[106]. El mito de la sexualidad desbordada de la mujer sirve como coartada para el enclaustramiento —físico o simbólico— de las mujeres.[107].

La palabra "harén" (harim) viene de una raíz árabe que significa "sagrado", "inviolable", "prohibido". El *harim* se interpreta como una cualidad propia de la mujer, que la convierte en algo prohibido para todos aquellos hombres ajenos a su familia. Ese concepto que define a la esposa como *hurmat al-rayul* (la cosa sagrada del hombre) se relaciona directamente con la cuestión de la salvaguarda del honor familiar. El honor provee de legitimidad al hombre, lo que convierte la virginidad de la hija, la hermana en su mejor garantía. De ahí surgen su sacralidad y su ubicación en el espacio privado frente al público[108].

La segregación espacial[109] puede ser más o menos rígida, —si es rural o urbana, si se pertenece a una clase u otra, etc.— pero opera en todos los niveles sociales dentro y fuera de la familia. La esfera informal privada —el harén doméstico—[110] es el espacio reservado a la vida familiar, y la esfera formal pública, *la thajma'th,* está vinculada a la mezquita, al café, etc., es el lugar donde se desarrolla la acción social y definido, por tanto, como el ámbito por excelencia y por derecho del varón[111]. La mujer puede circular por el espacio público siempre y cuando lleve consigo las señas de pertenencia —las diferentes formas de velo—, pues el que "ella salga a la calle aumenta la posibilidad de *fitna,* de desorden en las calles y aumenta la posibilidad de *zina,* acto sexual ilegal, al "invadir" los espacios públicos reservados antes sólo a los hombres"[112].

La mujer es "la eterna menor", siempre está bajo la tutela del padre, del marido o de

[105] Cfr. Fatna Aít Sabbah, *La mujer en el inconsiente musulman*, trad. Inmaculada Jiménez Morell, Madrid, ed. Del Oriente y del Mediterraneo, 2000, pp. 37 y 38 cursivas mías.

[106] Ídem.

[107] No me refiero sólo a los muros de espacio doméstico, sino también a la obligación que se le impone de circular con determinadas señas de identidad (velos, expresiones corporales, etc.) cfr. Eickelman, *op. cit.,* p. 277, Yolanda Aixela, *op. cit.,* Fatna Aít Sabbah, *op. cit.*

[108] Cfr. Eickerman, p. 281 y ss. Martín Muñoz, Gema, "La igualdad entre los sexos y la cuestión de los derechos humanos y del ciudadano en el mundo árabe", en Martín Muñoz, Gema (comp.), *Mujeres, democracia y desarrollo en el Magreb,* Madrid, Pablo Iglesias, 1995, pp. 3-18.

[109] Cfr. Rodison, *op. cit.*, pp. 134-139.

[110] Mernissi, Fatema, *Más allá del umbral: memorias de una niña en el harén*, 1995, pp. 47 y ss.

[111] Cfr. Eickeramn, relaciones personales y familiares, p. 232- 253 y Pierre Bourdieu, *op. cit.*

[112] Cfr. Fatna, *op. cit.*, p. 37.

cualquier varón de la familia. La subordinación de la mujer en todos los ámbitos, ya sea religioso, político y/o social es un hecho jurídicamente establecido. A pesar de los cambios acontecidos desde finales del siglo XIX, en los procesos de modernización, donde ciertos modernistas proclamaron "una vuelta a las fuentes islámicas", como rechazo a las imposiciones de Occidente, la situación de las mujeres no varió sustancialmente. Sólo Turquía prescindió de la *Sharia,* dando verdaderos derechos a la mujer. El resto de los recientes Estados-nación árabo-musulmanes optaron por "la vuelta a las fuentes islámicas" para legislar todos los campos de la vida de las mujeres, frenando así los cambios en las costumbres que parecían imparables. Para justificarlo se inventaron una "edad de oro femenina" en el siglo VII con el nacimiento del Islam, donde supuestamente el *Corán* y la *Sunna* otorgaban igualdad entre hombres y mujeres, deformando, de este modo, la verdad histórica y la Ley Islámica[113]. Varios versículos del Corán y la *Sunna* que contienen los *hadith* del profeta sirven de apoyo a los musulmanes para prolongar la enseñanza tradicional respecto a las mujeres. Los *hadith* son la principal fuente de prescripciones y prejuicios que determinan cómo debe actuar "la mujer". Entre otras cosas, por ejemplo, la Ley islámica, la *Sharia*, prohíbe a la mujer ser tutora legal, Imán, Juez, o Jefe de Estado[114].

La estructura profundamente patriarcal de la sociedad ha hecho una apropiación selectiva de aquellas tradiciones y preceptos religiosos que mejor se acoplan a sus intereses, a la hora de mantener un modelo social y familiar, definiéndolos como "islámicos" e institucionalizándolos en todas las esferas de acción, ya sea legal, educativa y/o política, etc. Estas apropiaciones se escenifican a la hora de legislar sobre la familia o el ámbito de la condición personal y, al mismo tiempo, en el abandono casi total de las mismas fuentes a la hora de codificar el derecho penal, el derecho civil y, en general, todas las ramas del derecho[115]. De ahí que se manifieste un dualismo radical en la legislación sobre la familia y la condición personal, por un lado, y demás ramas jurídicas.

Por otro lado, las modernas legislaciones y las reformas legales, que consagran la igualdad de los sexos en los derechos a la educación, al trabajo y a su participación en la vida sindical, cívica y política, chocan contra la estructura social y las creencias tradicionales. En la esfera pública, estos derechos se convierten en "papel mojado" frente a las férreas estructuras comunitarias y familiares.[116] El cualquier caso, las actividades políticas, el trabajo y la educación son funciones que puede realizar la mujer siempre y cuando mantenga en primer lugar su papel tradicional de madre y esposa.

Las claves para entender el lugar de la mujer en el imaginario islámico están dadas por el estatuto de inferioridad de la mujer, su enclaustramiento y exclusión de la vida social. La mujer pasó de no tener derechos a tener menos derechos que, debido a la relación de subordinación impuesta por el patriarcado

[113] Este tipo de discurso voluntarista es avalado por autoras como Mernissi, Fátima, *El poder olvidado,* Barcelona, Icaria, 2003; *El harén político,* Madrid, ed. del Oriente y el Mediterráneo, 2002. Y Leila Ahmed, L., *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate,* Yale University Press, 1993. Entre otras.

[114] Cfr. Chehata, C., *Droit musulman: application au Proce Orient,* 1970 en AAVV., *Diccionario del Islam: Religión y Cultura,* ed. Monte Carmelo, Burgos, 2006, pp. 590-594, ver sobre las prescripciones a la mujer.

[115] Cfr. Chehata, C., *Droit musulman, op. cit.,* p. 593.

[116] Cfr. Abu-Lughod, Leila, *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo,* Ediciones Cátedra, 2002.

tradicional. Los valores árabo-musulmanes y su identidad se convierten en sólidos credos patriarcales cuando se trata de los derechos de la mujer: la división sexual del trabajo, el control de la sexualidad femenina, el control de la libertad de movimiento y la falta de libertad en todos los órdenes son la coartada del Estado moderno patriarcal y musulmán[117].

Finalmente, desde la teoría crítica, podemos afirmar que la tradición no es un dato estático, y que, en demasiadas ocasiones, funciona como fuente de legitimación y coartada de inmovilismo social. La identidad cultural como forma de legitimación social siempre se proyecta sobre esquemas conservadores y estáticos que impiden cualquier movimiento emancipatorio, y especialmente los de las mujeres[118].

A modo de conclusión, podemos decir, en primer lugar, que el patriarcado tradicional islámico funciona como ideología del "lugar de la mujer" en la estructura social —núcleo identitario de la comunidad—. En segundo lugar, que la familia tradicional islámica —ya sea nuclear o extendida— funciona a modo de caja de resonancia de las relaciones de hegemonía patriarcal y como lugar de mistificación y esencialización del sexo femenino en tanto que lugar ontológico —lugar del *ser*— cosificante y salvaguarda del honor familiar y, por tanto, eslabón central de la unidad de la comunidad.

La categoría sexo-género funciona como invariante social y cultural de jerarquización de espacios. La estructura social patriarcal proyecta la dominación de los hombres sobre las mujeres y, entre los hombres, de los viejos a los jóvenes. La relación de dominación patriarcal analizada desde el concepto de sexo-género visibiliza el mecanismo lógico de conversión cultural que exige la jerarquización sexual de funciones, lugares y expectativas sociales. Es el dato cultural, anterior al dato biológico, el que asigna el mayor valor y la jerarquización sexual de espacios, condenando a la mujer, en palabras de Simone de Beauvoir, a "la biología como destino".

Desmitificar esta función cultural tiene la virtualidad de la irracionalización desde dentro de los mecanismos de poder real y simbólico de los que se sirve el patriarcado tradicional para extender el dominio androcéntrico. Esta irracionalización a la vez permite repensar y redefinir el horizonte estructural, normativo, axiológico y teleológico social para visibilizar la estructura patriarcal y exigir las demandas de justicia correspondientes en la sociedad islámica.

El papel asignado a las mujeres en la cultura islámica es el de guardianas de la identidad de las relaciones entre los hombres en la comunidad, eternas menores de edad, que requieren protección y vigilancia constantes. Seres, en tanto funciones sociales de madre, hermana o hija.

---

[117] Cfr. Mussaoudi, Jalida, "Código del Estatuto Personal o de la familia", en Gema Martín Muñoz (comp.), *Mujeres, democracia y desarrollo en el Magreb,* Madrid, Pablo Iglesias, 1995, p. 39.

[118] Cfr. Amorós, Celia, "Fundamentalismo e "invención" de la tradición: las apropiaciones selectivas", *op. cit.,* pp. 99-111.

VI. FEMINISMO Y LAICIDAD

. . . . . .

. . . . . .

VI.1 Reflexiones en torno al feminismo y la laicidad

Teresa López Pardina

VI.1 Reflexiones en torno al feminismo y la laicidad*

A Celia Amorós y Henri Peña-Ruiz, que han hecho posibles estas reflexiones

VI.1.1 Laicidad y feminismo

Desde el último tercio del siglo XX hasta hoy, la relación entre laicidad y feminismo se ha hecho más patente sobre todo en los países europeos, en relación con los flujos de población procedentes de otros continentes, y en los países musulmanes, donde el poder político y el religioso no están apenas delimitados. Si bien entre los países europeos solamente Francia se define como un Estado laico, es cierto que los demás países de Europa se constituyen como Estados secularizados, entendiendo por secularización la reglamentación por parte del Estado de instituciones y conductas sociales que antes de la Modernidad eran regidas por la autoridad religiosa. En Europa la separación de competencias de las Iglesias y los Estados se ha ido haciendo paulatinamente y en función de las peculiaridades de cada país. Así, en Italia, donde la religión mayoritaria es la católica y en cuya península se halla incrustado el Estado del Vaticano, la influencia de esta religión en las costumbres puede ser más uniforme que la de las diversas religiones entre los ciudadanos del Reino Unido, primer país donde la secularización se abrió camino desde finales del siglo XVII. No obstante, si bien la secularización puede describirse como una separación de la esfera religiosa de las competencias propias del Estado, el grado máximo de separación es el del Estado laico. Y, en cualquier caso, es el modelo que se perfila en Europa como meta a alcanzar. Hasta el punto de que no sólo en Europa, sino en todo el planeta se habla de laicidad cuando nos referimos a la inclusión de la religión en la esfera de lo privado, separándola así de la esfera de lo político, que es la esfera de lo público, regida por el Estado. Ello supone que las instituciones sociales públicas nunca pueden estar bajo la dirección de ninguna autoridad religiosa como tal; es decir, han de regirse por normas comunes establecidas por el Estado. El Matrimonio, la Magistratura, la Escuela, la Sanidad han de atenerse a la normativa estatal porque conciernen a todos los ciudadanos y son para uso de todos. Cuando tal segregación no existe, la religión se filtra en la vida cotidiana, en las relaciones familiares, en las prácticas del cuidado del cuerpo, y afecta de un modo especial a las mujeres, que son el colectivo más vulnerable en las sociedades patriarcales.

En los países de religión musulmana, donde no existe separación entre el orden político y el orden religioso, el patriarcado es más fuerte y el feminismo tiene, por ello, grandes dificultades. A veces, el poder político, aun declarándose laico, establece alianzas con el poder religioso, como lo hizo el general Nasser en Egipto, permitiendo actuar a los Hermanos Musulmanes y no admitiendo otro movimiento feminista que el encuadrado en su partido, como sección femenina del nasserismo. En Egipto todavía hoy no han conseguido las feministas erradicar la práctica de la escisión del clítoris (que afecta al 90% de la población según estadística del año 2006), práctica que muchos padres —tanto musulmanes como cristianos coptos— aún conciben como una salvaguarda contra las desviaciones en que puedan caer sus hijas. Feministas relevantes como Nawal-el-Saadawi y Farida al-Nakash sostienen que la religión siempre es una traba porque todas las consideraciones sobre la inferioridad de las mujeres con respecto a los hombres surgen de las religiones.

Nawal-el-Saadawi, que recientemente se ha visto obligada a exiliarse tras ser amenazada de muerte a raíz de la reedición en mayo

* Una primera versión de este trabajo se ha publicado en francés en el nº 64-65 de la revista *Chimères*.

de su obra de teatro titulada en inglés *God resigns at the Summit Meeting*, está llevando a cabo una investigación comparativa de las tres religiones del Libro, precisamente desde la convicción de que todas ellas son opresivas para las mujeres, no sólo la musulmana. Saadawi se manifiesta radicalmente laicista. "La religión es un asunto privado; el que quiera rezar, debería rezar en casa. Y si quiere dedicarse de un modo más específico a ello, también debería ser en casa. El Estado debería estar totalmente secularizado" declaraba en una entrevista a Sophie Smith en enero de 2006. Saadawi hace notar que los Estados musulmanes, a lo largo de la historia, han ido adaptando las leyes coránicas a las necesidades sociopolíticas sin que las autoridades religiosas se opusieran, lo mismo que en Europa el cristianismo se adaptó a la Modernidad, pero, en lo que se refiere a las mujeres han actuado mucho mas lentamente, como lo muestran las leyes relativas al matrimonio y la familia. Según un informe de la ONG Human Rights Watch, la ley de divorcio egipcia, aprobada en 2000, es muy discriminatoria para las mujeres, pues aunque pueden acogerse a la fórmula de divorcio no causal, en ese caso tienen que renunciar a sus derechos económicos, con el problema enorme que eso supone si además tienen que hacerse cargo de los hijos; y si, por el contrario, se acogen a la fórmula del divorcio causal tienen que demostrar con testigos el daño infligido por el esposo, cosa que la mayoría de las veces es imposible. Los hombres, sin embargo, tienen un derecho unilateral e incondicional al divorcio.

En diversos países europeos han surgido problemas sociales y tensiones políticas en los últimos años que tienen como una de sus causas esa filtración sutil de la religión en forma de creencias morales, sexuales y/o sociales, formas de relación intragrupales, en definitiva en forma de prejuicio conformador de lo que se viene llamando "identidad cultural" "derecho a la diferencia" o "derecho a formas de conducta propias de una cultura".

Las denuncias de estos prejuicios, o las conductas que no responden a la sumisión requerida por ellos, producen respuestas violentas por parte de quienes los defienden; respuestas que van del asesinato —Theo van Gogh en Holanda, Sohane en Francia— a las violaciones colectivas —practicadas en los barrios obreros por los chicos contra las que no se someten a las reglas de la tribu— o el maltrato habitual a las mujeres. Como escribe Fadela Amara, los jóvenes de los barrios *sienten que están jodidos hagan lo que hagan y que la única salida que tienen es la violencia, que se ejerce a través de la dominación de los más débiles, es decir, en primer lugar, de las chicas*[1]. Cierto que tales situaciones de violencia tienen causas desencadenantes de tipo social como el paro, las carencias de equipamientos educativos, sanitarios, recreativos y la falta de perspectivas de futuro para una juventud que los Estados europeos no se han ocupado de integrar como se requería. Es en este contexto cuando el recurso al Islam funciona como un refuerzo de las costumbres y de la identidad entre los inmigrantes, tal como lo ha señalado la historiadora tunecina Sophie Bessis[2]. Se multiplican las prohibiciones paternas para las chicas, y los tabúes con respecto al sexo; la vida cotidiana se convierte en un infierno: no pueden salir de casa cuando quieren, no pueden tener relaciones con un chico, no pueden invitar a su chico a casa; no pueden salir y volver tarde, como hacen sus hermanos. Es lo que ha podido constatar Fadela Amara en sus contactos con las mujeres de cultura musulmana de los barrios obreros. Por eso

[1] *Ni putas ni sumisas*, Madrid, Cátedra, 2004, p. 93.
[2] *Occidente y los otros,* Madrid, Alianza editorial, 2002.

su recomendación para el feminismo político, en el que ella está comprometida, es la de: "centrarse en la lucha contra la violencia sexista, contra las formas de violencia conyugal, por la igualdad salarial, por una mayor atención al desarrollo de la carrera profesional [...] todos aquellos ámbitos en los que la igualdad entre los sexos no se respeta"[3].

VI.1.2 Precisiones conceptuales

Si convenimos en que el feminismo es un pensamiento emancipador, según el cual no hay diferencias ni desde el punto de vista ontológico, ni desde el punto de vista moral, ni desde el punto de vista psico-social entre los sexos, entonces el efectivo reconocimiento de esta afirmación que, por el momento, es tanto una convicción mental cuanto un ideal político, supone la laicidad. El feminismo es una planta que no puede crecer sino en el bancal de la laicidad. Sin laicidad no hay auténtica libertad ni igualdad entre hombres y mujeres. No puede haber laicidad sin feminismo; y no es posible una sociedad plenamente feminista sin laicidad. Desde el punto de vista lógico podemos pensar la laicidad como una clase más amplia en la que la clase del feminismo estaría incluida. Así, por ejemplo, la república francesa se define como Estado laico, pero no podríamos por ello afirmar que constituya por ello una sociedad feminista, si esto segundo no se explicita, como es el caso. Parafraseando a Kant podríamos decir que estamos en tiempo de feminismo[4], pero todavía no hemos alcanzado sociedades plenamente feministas. El feminismo no es efectivo sino cuando las libertades florecen y la igualdad es un derecho plenamente adquirido; y la igualdad de todos los ciudadanos —como se indica más arriba— incluye la abolición de las distinciones en razón del sexo.

Siguiendo al profesor Peña-Ruiz, "la laicidad consiste en liberar la esfera de lo público, en su totalidad, de cualquier injerencia que se ejerza en nombre de la religión o de otra ideología concreta"[5]. Ello supone una emancipación simultánea de las personas, del Estado y de las instituciones públicas. El término laicidad se refiere también al ideal universalista del pueblo soberano cuya unidad excluye todo tipo de privilegios, tanto de los grupos como de los individuos. En su etimología, laicidad viene de la palabra griega *laos* que designa la unidad del pueblo; pero para que el pueblo soberano sea una realidad indivisible, una realidad que excluya todo tipo de divisiones fundadas en privilegios, es necesario que se cumplan *tres requisitos absolutamente indisociables: la libertad de conciencia, correspondiente a la emancipación de las personas, la igualdad de todos los ciudadanos, sin distinción de origen, sexo ni creencias y el objetivo del interés general como única razón de ser del Estado*[6].

VI.1.3 Feminismo y laicidad, sendas paralelas

El pensamiento feminista, desde sus comienzos en la Modernidad, ha sido una reivindicación de libertad e igualdad para las mujeres en los mismos términos en los que se plantean en el ámbito de la laicidad.

[3] *Ibid.*, p. 111.

[4] Este es precisamente el título de un libro de C. Amorós publicado en 1997, *Tiempo de feminismo*, ed. Cátedra, Madrid. A la misma autora debo también el uso de la idea, que utilizo a continuación, de la irracionalización del prejuicio.

[5] Peña Ruiz, H. *La laïcité*, París GF Flammarion, 2003. p. 13. Véase también, de la misma autora, *La emancipación laica*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 1999.

[6] *Ibid.*

Porque feminismo y laicidad son, ambos, frutos del pensamiento moderno. Un pensamiento que hace de la razón el instrumento exclusivo del saber y de sus argumentos la única garantía de verdad. La Modernidad y la Ilustración, que será su continuación, irracionalizarán las diferencias de cuna, y en consecuencia, la justificación de la sociedad estamental y todas sus instancias de legitimación; el feminismo, como fruto del árbol de la Modernidad, irracionalizará las diferencias entre los sexos: si la razón no tiene sexo, escribirá el cartesiano Poulain de la Barre, entonces las discriminaciones de tipo social y cultural, que se aplican a las mujeres, no tienen sentido. Y, a continuación, argumentará —en una obra dedicada al tema de la educación de las damas— la conveniencia social de procurarles una educación del mismo nivel que a los varones, por dos razones básicas; la primera, porque tienen la misma capacidad de recibirla que ellos y la segunda, porque dado que se les asigna la tarea más difícil de todas, que es la de educar a los niños, cuanto más sabias y cultas sean, mejores educadoras serán, y toda la sociedad se beneficiará del mayor nivel cultural de las personas que la dirijan en el futuro.

Un siglo después de Poulain, cuando el pensamiento feminista apunta hacia espacios públicos, aflorará en Condorcet en forma de petición de igualdad de derechos al voto y a la tribuna. Partiendo de la idea moderna de la igualdad natural de todos los seres humanos, reclama Condorcet también el reconocimiento de los mismos derechos a las personas de ambos sexos y, en consecuencia, la extensión del derecho de ciudadanía a las mujeres, en una propuesta dirigida a la Asamblea Nacional en 1790. En previsión de las objeciones que se le pudieran hacer, como la de que las mujeres no tienen el sentido de la justicia, sostiene que este sentido se adquiere mediante la educación; y a la objeción de que las funciones públicas las alejarían de las tareas que la naturaleza parece haberles reservado (la crianza de los hijos, el cuidado de los maridos), alega que ello no es razón para negar un derecho y, por tanto, no puede ser fundamento de exclusión.

La actitud moderna e ilustrada de Condorcet consiste, como puede observarse, en el método de volver irracional, mediante la razón, el argumento de los que se oponen a su propuesta. Y esta misma será la estrategia de Olympe de Gouges, cuando en 1791 elabore una Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana con 17 artículos, paralelos a los de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, en los que sostiene el derecho de las mujeres a la ciudadanía, alegando que si las mujeres son seres humanos de la misma naturaleza que los hombres, sería irracional pensar que sólo los hombres tienen derechos.

El iusnaturalismo como premisa filosófica para argumentar la igualdad de derechos es una de las ideas maestras de la Ilustración y una de las ideas que están en la base tanto de la laicidad como del feminismo. Para la laicidad es la base de un argumento de emancipación de las personas, y para el feminismo es la base de un argumento de irrelevancia del sexo en relación con la ciudadanía. El método válido para la argumentación en los dos ámbitos consiste en irracionalizar el orden de cosas que hay que cambiar: en el caso de la laicidad, la discriminación por el nacimiento; en el caso del feminismo, la discriminación de la ciudadanía en razón del sexo. Descartes había advertido de la necesidad de liberarse de los prejuicios para avanzar en el conocimiento, "para establecer la verdad en las ciencias", según decía. Los ilustrados extenderán el combate del prejuicio a nuevos campos mostrando que es un modo no racional de pensar.

Este mismo método de irracionalización de las tesis del contrario mediante argumentaciones racionales, será también seguido por la escritora inglesa Mary Wollstonecraft, una de las pioneras entre las teóricas del feminismo. Wollstonecraft polemiza con Rousseau, filósofo ilustrado a quien tanto admira por sus teorías políticas, mostrando sus incoherencias teóricas y echando por tierra el doble concepto que el ginebrino esgrime de la naturaleza humana en función del sexo. Wollstonecraft desenmascara los prejuicios rousseaunianos desde una perspectiva similar a la de Poulain de la Barre, denunciando la concepción que de la mujer sostiene Rousseau como una impostura intelectual consistente en tomar por naturaleza lo que es cultura. El personaje de Sofía, como modelo de mujer, esposa del ciudadano Emilio y madre de ciudadanos, que Rousseau presenta en su *Emilio o de la educación* responde al estereotipo patriarcal y no a una supuesta naturaleza o esencia femenina, diferente de la masculina en razón del sexo. Si Poulain de la Barre partía de la afirmación de que la razón no tiene sexo para reivindicar igual valoración moral para mujeres y hombres, Wollstonecraft va a desmontar la existencia de una feminidad frente a la masculinidad como dos elementos esenciales que diferencian a mujeres y hombres y que modulan su comprensión del mundo, sus habilidades, sus capacidades y sus actividades.

Lo que Wollstonecraft irracionaliza es que la sexualidad condicione la inteligencia, la sensibilidad, los afectos y los deseos de las mujeres, como sostiene Rousseau, hasta el punto de constituir para ellas una especie de segunda naturaleza subordinada a la naturaleza viril de los hombres. Considera Wollstonecraft una incoherencia en este pensador el que tras haber afirmado que todos los seres humanos nacen libres e iguales y haber propuesto el contrato social como fórmula política para legitimar esta igualdad de la naturaleza humana, excluya a las mujeres de la voluntad general.

Wollstonecraft considera que cuando Rousseau en el *Emilio* afirma la diferente naturaleza de hombres y mujeres —debida a la diferencia de sexos— toma como naturaleza lo que es una idea cultural, toma como concepto de naturaleza lo que es un prejuicio de la cultura. Así, a afirmaciones de Rousseau sobre los sexos tales como: "el uno debe ser activo y fuerte, el otro pasivo y débil [...] la mujer está hecha especialmente para gustar al hombre [...] y para ser sometida"[7], Wollstonecraft argumenta que es muy poco razonable pensar que si todos somos hijos de Dios, la mitad de los hijos esté oprimido por la otra mitad y que habrá que aprender a razonar todos juntos y a someternos a la autoridad de la razón cuando su voz se deje oir con claridad[8].

La operación mitificadora de Rousseau consiste, según Wollstonecraft, en partir de la observación de las mujeres que tiene a su alrededor para definir lo que es la mujer según la naturaleza[9] y, a partir de ahí describir a la mujer ideal según el nuevo paradigma de familia patriarcal que propone, el cual está inspirado en la sociedad de su tiempo reforzando los rasgos de subordinación, que estaban siendo cuestionados en la época por las corrientes ilustradas de pensamiento.

Por lo que se refiere a las diferencias en inteligencia condicionadas por el sexo, Rousseau atribuye a los varones las aptitudes para la abstracción, la capacidad de crear sistemas de pensamiento; a las mujeres la aptitud para la observación de lo concreto,

[7] *Emile ou de l´éducation*, Paris, GF Flammarion, 1966, p. 466 (traducción mía de éste y de todos los demás textos citados en edición francesa).

[8] *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid, Debate, 1977, p. 172.

[9] Wollstonecraft, *op. cit.,* p. 154.

el detalle, lo útil. En cuanto a las aptitudes naturales: "la mujer está hecha para ceder ante el hombre y para soportar incluso la injusticia, mientras que en los muchachos surge el sentimiento en su interior y se rebela contra la injusticia; la naturaleza no los hizo para tolerar"[10]. Ante estas conceptualizaciones Wollstonecraft afirma que los hombres se comportan con las mujeres cuando las condenan a la ignorancia como la aristocracia trata al pueblo. Y se pregunta si en el estado de naturaleza es característica propia de los humanos la igualdad ¿por qué en sociedad debe la mujer estar sometida al varón? Y, dado que la propuesta socio-política de Rousseau en *El contrato social* es iusnaturalista, ¿por qué excluye a las mujeres de la voluntad general? Si, inconsecuente con sus propios planteamientos, Rousseau admite que las mujeres son naturalmente inferiores a los hombres a causa de su sexo, ¿por qué no establecer correctivos de tipo social y político para compensar esa inferioridad?[11]. Eso sería llevar el iusnaturalismo del ginebrino más allá de la diferencia de sexos, superar la diferencia de sexos, ya que, " si la razón no tiene sexo, como afirmaba Poulain de la Barre, y *en todo lo que no se refiere al sexo, la mujer es hombre*"[12], consigamos el reconocimiento moral, social y político de esta igualdad racional en la que creemos.

Así pues, Mary Wollstonecraft, aplicando el método de irracionalización de los argumentos para desenmascarar los prejuicios, lleva los argumentos de Rousseau a una mayor racionalidad, de manera que, si Rousseau con su teoría del contrato social estaba poniendo las bases del laicismo, Wollstonecraft aplicando con mayor rigor la razón —tal como pedía Descartes— estaba elaborando las primeras formulaciones del pensamiento feminista como una ampliación de la razón en un espacio más vasto donde todavía hay prejuicios que desenmascarar.

En el siglo XX, será Simone de Beauvoir quien, de un modo más prístino, combata desde la razón los irracionalismos de la cultura que en forma de prejuicios han hecho de la mujer la "otra" con respecto al varón. Como es sabido, la indagación feminista de Beauvoir comienza por el análisis de los mitos, tan ligados a las religiones, y es entonces cuando descubre que este mundo en el que vivimos es una construcción cultural hecha por hombres, que los mitos sobre las mujeres han sido elaborados por hombres y que las costumbres, las creencias, la legislación son otros tantos instrumentos culturales mediante los cuales la sociedad elabora "ese ser intermedio entre el hombre y el castrado" que es la mujer, un ser que ha de hacerse su ser a través de lo que los hombres le dicen que es y que ha de buscar su autonomía en lucha contra lo que le hacen ser.

Utilizando una terminología que procede de Hegel, Beauvoir explica que la mujer es en nuestras culturas occidentales —las que ella toma como referencia— la "Otra" con respecto al hombre, quien es el Mismo, el que decide los valores, el que impone las normas y oprime a las mujeres.

Con la metodología de aplicar la razón a la eliminación de los prejuicios —ahora en el registro del existencialismo— nuestra filósofa interroga a todas las instancias del saber y desenmascara la justificación de tal estado de cosas. Todas las ciencias que se relacionan con lo humano —como la biología, la psicología, la historia, la antropología

[10] *Emile*, p. 520.

[11] Véase, R. Cobo: "La construcción social de la mujer en Mary Wollstonecraft", en *Historia de la teoría feminista*. Universidad Complutense-Comunidad de Madrid, Madrid, 1994. Y también *Jean-Jacques Rousseau. Los fundamentos del patriarcado moderno.* Madrid, Cátedra, 1998.

[12] *Emile*, *op. cit.,* p. 465.

y la sociología— son sometidas a la prueba de la razón ilustrada. Hecha la indagación, el resultado es que ninguna de las ciencias interrogadas, ni naturales ni humanas puede dar cuenta de esa conceptualización de "otras" aplicada a las mujeres. Luego, tal calificación no procede de la razón. El origen de tal malentendido procede, entonces, de la creencia, del prejuicio. Beauvoir lo encuentra en las religiones del Libro, en los usos morales y sociales, en la distribución del poder familiar, en la educación que se da a las niñas, en la literatura, en las leyes y en la estructura del poder que en todas las sociedades conocidas es patriarcal.

Los mensajes procedentes de cada una de las instancias mencionadas no resisten la prueba de la razón desmitificadora. La convicción que acuñó la Modernidad, según la cual todos los seres humanos nacen libres e iguales, se traduce en el existencialismo beauvoireano en la definición del ser humano como existente libre que ha de hacer su ser en el cumplimiento de sus proyectos humanos. La mayoría de las mujeres no ejercen como seres humanos que son; algunas porque no quieren, pero la mayoría porque no pueden. Desde niñas, reciben el mensaje de que son "otras", inferiores a los niños y de que, como tales, tienen un destino contra el que no se puede luchar. Es así como se construye la feminidad o el género, dicho en lenguaje actual, porque, como lo expresó Beauvoir en un enunciado que se hizo célebre, "no se nace mujer, se llega a serlo". La feminidad es un mito que hay que desenmascarar; el género es una construcción cultural sobre el sexo y todos, mujeres y hombres, hemos de construir nuestra identidad singular y autónoma con el ejercicio de nuestra libertad a través de proyectos. Para el niño "actuando es como construye su ser, al mismo tiempo. Por el contrario, en la mujer hay al principio un conflicto entre su existencia autónoma y su "ser-otra; se le enseña que para gustar hay que tratar de gustar, hay que hacerse objeto; debe, pues, renunciar a su autonomía"[13].

La religión (occidental) enseña que Dios Padre es hombre, "un anciano dotado de una particularidad específicamente viril, una espesa barba blanca [...] los representantes de Dios a la Tierra [...] son hombres. [...] la Virgen recibe de rodillas las palabras del ángel y responde exclamando: *Soy la esclava del Señor"*[14]. En los mitos religiosos, desde el Levítico hasta nuestros días, se nos invita a tomar distancias de las mujeres, por su impureza.

Aunque las iglesias cristianas declaran la igualdad metafísica de todos los seres humanos, no lo han reconocido ni tolerado en el ámbito socio-político, como hace notar el profesor Peña-Ruiz[15], y lo mismo cabe decir de la religión coránica. Tampoco es cierto que el cristianismo sea el origen de los Derechos Humanos; los Derechos Humanos, según el mismo autor, tienen su origen en la cultura griega clásica, no en las religiones occidentales. También Beauvoir nos muestra que la religión es un elemento sumamente importante en la construcción de la feminidad.

Otro elemento fundamental son las costumbres familiares y sociales que refuerzan e inculcan el rol de "otras" en las mujeres induciendo en ellas el valor de la sumisión, la dependencia, la aceptación de ser siempre dirigidas por los varones y la "vocación" de madres y esposas por encima de cualquier otra elección, es decir, su destino social. Todo este universo de valores se ve ratificado por las leyes: Beauvoir denuncia en su famoso ensayo los abortos clandestinos en

[13] *Le Deuxième Sexe*, II, Paris, Gallimard, 1962, p. 27 (la traducción es mía, como en los textos anteriores).

[14] *Ibid.*, p. 38.

[15] *La laïcité*, 91.

Francia, cuando el aborto estaba prohibido por la ley en los años 40, y el uso de anticonceptivos; todavía hoy existe la discriminación —no contemplada por casi ninguna legislación— de las mujeres para cargos directivos en la empresa privada y en la pública (si bien en esta más soterradamente) como muchos estudios lo demuestran; y la violencia ejercida contra las mujeres en el seno de la familia apenas en Europa empieza a ser contemplada por la legislación. Como escribe Beauvoir: "Para la jovencita [...] hay un divorcio entre su condición propiamente humana y su vocación femenina. [...] Es una extraña experiencia para un individuo que se siente sujeto, autonomía, trascendencia, algo absoluto, descubrir en sí mismo, en calidad de esencia dada, la inferioridad [...] es lo que le ocurre a la niña cuando, al hacer el aprendizaje del mundo se percibe como mujer"[16].

Beauvoir denuncia, sobre todo, la mentalidad cultural dominante, más invisible que las leyes y las creencias, pero involucrada en ellas y fruto de ellas; un ámbito del cual hay que mostrar la irracionalidad si queremos lograr la plena igualdad democrática y el reconocimiento de nuestra igualdad metafísica y psíquica con los hombres. Lo primero es una cuestión sin resolver por la laicidad; lo segundo es una cuestión de lucha para el feminismo todavía hoy.

En el siglo XXI sigue, pues, el feminismo reivindicando la igualdad entre los sexos, como siglos antes lo hicieran Poulain de la Barre, Mary Wollstonecraft, o Simone de Beauvoir, y siguen las feministas conscientes del peligro que para sus objetivos representan las constricciones inducidas por la religión. Por eso, las procedentes de culturas no europeas, como las feministas egipcias mencionadas más arriba, la somalí Aayan Hirsi Ali, la argelina Zazi Zadu, la iraní Chahdortt Djavann o la tunecina Sophie Bessis invocan las virtualidades del Estado laico como garantía de protección de los derechos de las mujeres, es decir, como marco imprescindible para alcanzar la igualdad entre los sexos.

La laicidad, como fórmula socio-política que garantiza la igualdad de derechos a cada uno de los ciudadanos y como medio de hacer convivir las diferentes creencias religiosas, relegadas a la esfera de la privacidad, y el feminismo, como reconocimiento pleno de la igualdad de las personas sin reparar en la diferencia de sexos, son ambos conceptos que expresan un horizonte que los humanos pretendemos alcanzar. Laicistas y feministas sabemos que hemos de emplear a fondo nuestras energías para llegar a él, pero estamos convencidos de que la aproximación es inexorable.

[16] *Ibid.* II, pp. 89 y 47.

VI.2 La modernidad en la República de Turquía: laicidad y feminismos

Rosalía Romero Pérez

VI.2 La modernidad en la República de Turquía: laicidad y feminismos

VI.2.1 Introducción

El siglo XIX para el Imperio otomano suponía el crecimiento de su decadencia; el periodo conocido como la etapa de las Tanzimat, conjunto de reformas a través de las cuales se pretendía un acercamiento al mundo europeo occidental, es una expresión de ello. Además, la derrota de la Triple Entente en la I Guerra Mundial supuso para el Imperio otomano la pérdida de casi todas sus posesiones asiáticas: sólo conservaron Asia Menor.

La historiadora Gloria Rubiol nos recuerda que Turquía no estaba presente como tradición en la memoria del pueblo turco[1]. Existía un vago recuerdo de un pasado de pueblos turcos, nómadas, provenientes de Asia Central, que fueron absorbidos en un todo plurinacional, el Estado otomano. El nacionalismo turco había quedado diluido en el internacionalismo islámico otomano. No obstante, el pueblo turco existía como entidad étnica, lingüística e histórica. Y fue la etnia dominante del imperio otomano, diferenciada claramente de pueblos subyugados, como por ejemplo los árabes. Además, su carácter dominante como etnia es una de las fuentes principales de los graves problemas que hoy existen en Turquía: los pueblos armenio y kurdo que, tras la finalización de la I Guerra Mundial, en el Tratado de Sèvres, tuvieron la esperanza de llegar a ser, cada uno de ellos, un Estado-nación, vieron frustrados sus ideales en un Tratado posterior, el de Lausana, que invalidó los aludidos acuerdos de Sèvres. Ello nos ayuda a comprender la complejidad de la realidad de Turquía como Estado-nación, dado que estos factores de índoles nacionalistas se entreveran, a veces, como tendremos la ocasión de constatar, con otras problemáticas nucleares de la historia del siglo XX: la dialéctica laicismo-islam.

Atatürk, el primer presidente de la República de Turquía, llevó a cabo una política de secularización de la sociedad turca, y en quince años se registran más cambios que los que hubo durante medio siglo de Tanzimat. La definición de Estado laico quedó registrada en la Constitución en 1937, un año antes de que Atatürk finalizara su etapa de presidente.

G. Rubiol sostiene que el laicismo turco no separó el Estado y la religión[2]; a pesar del intento de imitación del modelo moderno francés, lo que hizo Atatürk fue controlar el aparato religioso y subordinarlo al Estado. Cabe destacar que, como consecuencia de las guerras y de los cambios políticos, Turquía llegó a tener un 98% de población musulmana. La más heterogénea de las ciudades era Constantinopla, aunque en proporción menor que antes del nacimiento de la República: según el censo de 1927 tenía 68,4% de población musulmana, 17,8 griega, 9,6 armenia y 4,2 judía[3].

El paso de un Imperio islámico a un Estado-nación laico es un acontecimiento sin par en la historia humana. Éste era un suceso singular, no sólo porque se trataba de un cambio en la estructura del Estado, sino porque se encontraban ante una sociedad multicultural, en la que la convivencia en igualdad de condiciones carece absolutamente de referencias empíricas, de conocimientos en materia de ciencias sociales, así como de una voluntad de convivencia pacífica por la totalidad de las partes integrantes. La represión ejercida sobre las etnias minoritarias y los grupos religiosos musulmanes —dígase logias masónicas, cofradías, sufíes…—, como estrategia democratizadora

[1] Rubiol, Gloria, *Turquía, entre Occidente y el Islam. Una historia contemporánea*, Barcelona, eds. Viena, 2004, p. 198.

[2] Ídem, p. 181.

[3] Ídem, p. 184.

y de secularización, generó importantes levantamientos. Además de los casos ya citados de los armenios y de los kurdos, en Turquía se llevó a cabo una política muy dura contra el llamado "Islam popular", tema profundamente estudiado por Thierry Zarcone[4].

En este trabajo abordamos las líneas básicas de acciones y reacciones de los procesos hacia la laicidad y hacia la democracia, y sus implicaciones en la vida de las mujeres. Establecemos la periodización de la historia de Turquía, desde su nacimiento hasta finales de siglo XX, atendiendo a la evolución del estatus de las mujeres turcas. Por ello, el primer apartado está dedicado al kemalismo; el segundo al difícil camino hacia la democracia y a la dialéctica laicismo-islamismo y dictadura-democracia. En la última parte, se delinean a grandes rasgos las corrientes ideológicas básicas de los movimientos de mujeres nacidos en los años ochenta. Como podremos observar, el desarrollo del feminismo y su influencia creciente en el orden internacional ha afectado, favorablemente, también a Turquía.

VI.2.2 El Kemalismo

La República de Turquía se reconoció en el Tratado de Lausana, en 1923. Su primer presidente fue Mustafa Kemal, Atatürk, que ocupó el cargo hasta 1938. En este periodo todas las familias de Turquía tuvieron que elegir y adoptar un apellido, el cual sería hereditario. Anteriormente la costumbre era designar a las personas con un nombre propio y, en ocasiones, mediante algún rasgo que permitiera la distinción. Atatürk, cuya traducción es "padre de los turcos", fue el apellido que le otorgó la Gran Asamblea Nacional. A una de sus hijas adoptivas, Sabiha, Atatürk la apellidó Göken, que significa "del firmamento", en virtud de que fue la primera mujer turca piloto de aviación.

En 1923 las autoridades de Constantinopla, que en 1930 pasaría a llamarse Estambul, suprimieron la separación de sexos en los tranvías y transbordadores. Este hecho nos da cuenta de la política que emprendió Atatürk, a favor de lo que la socióloga turca Nilufer Göle denomina el fenómeno de "la visibilización de las mujeres en Turquía", llevado a cabo por el kemalismo. Es ésta una filosofía política que llevará a la práctica el cambio que supone pasar de ser parte de un Imperio islámico —el otomano—, a un Estado nación laico. Para ello se introdujeron un conjunto de reformas que impregnaron los ámbitos legales, económicos, educativos y en todo lo referente a las costumbres y a la vida cotidiana.

El proyecto de civilización que se emprende con el kemalismo no se circunscribe a una minoría de la ciudadanía, dado que no ir aprendiendo los nuevos códigos establecidos para las relaciones humanas —desde la medida del tiempo hasta las unidades de peso y de medida, por citar algunos ejemplos—, implicaba quedar en la marginalidad. Sin lugar a dudas, por la forma en que se llevó a cabo la transición, las más perjudicadas fueron las mujeres, ya que siempre formaron parte de los índices mayores de analfabetismo. Los resultados favorables para el colectivo femenino, como consecuencia de la política kemalista, se vieron más en las ciudades, donde expresiones tales como "ya estamos otra vez separados a la turca, las mujeres a un lado, los hombres a otro" cobraron sentido, y pasaron a formar parte del super-yo colectivo, pero sobre todo urbano. Por el contrario, la situación tradicional de las mujeres, en cuanto a educación y a formas de vida, persistió en los pueblos y aldeas, y en el mundo rural en general.

[4] Zarcone, Thyerry, *El islam en la Turquía actual*, trad. cast. de José Miguel Marcén, Barcelona, eds. Bellaterra, 2005.

A ello debemos sumar que el factor étnico se refleja en las estadísticas, como se desprende del dato que nos informa que entre las mujeres del sureste del país, es decir, las mujeres kurdas, se registraron cuotas mucho más altas de analfabetismo.

Pero en todo este proceso de resocialización, que conlleva toda transición entre culturas y/o sistemas políticos, se advierte que Turquía presenta una coloración particular, por el innumerable grosor de mensajes contradictorios que reciben los nuevos sujetos socializándose: se trata del conflicto potencial gestado en una etapa temprana de la revolución kemalista, el conflicto entre cultura y civilización. El kemalismo se ve obligado a una doble tarea: demostrar a los partidarios del otomanismo la existencia de una cultura turca específica, y demostrar a Occidente que su cultura primigenia es parte integrante de la civilización occidental[5]. Por ello, Ziya Gokalp, el principal teórico del nacionalismo turco, en cuya filosofía está inspirado el movimiento kemalista, defenderá que el feminismo y la democracia están en la esencia de lo turco[6]; con ello pretendía poner de manifiesto que no había contradicción entre la edad de oro del pueblo turco y la civilización occidental contemporánea. No sólo por estas razones, sino también porque las mujeres son la mitad de la población y constituyen siempre un instrumento de los discursos que legitiman los cambios socio-políticos, Mustafa kemal Atatürk elogiará a la mujer anatolia en un intento de demostrar su feminismo: *Son las mujeres anatolias, esas mujeres sublimes, sacrificadas, divinas, las que, no contentas con labrar, sembrar, acarrear la leña del bosque y vender los productos agrícolas en el mercado para sacar adelante a su familia, han hecho llegar al frente las municiones de guerra, a cuestas, en carros arrastrados por bueyes, afrontando con un niño en los brazos la lluvia, el frío, el calor…*[7].

La emergencia hacia lo visible fue posible gracias a la abolición de la sharia: la ley del Corán fue sustituida por una legislación civil, cuya construcción empezó a gestionarse en los mismos inicios de la República. En el mismo año 1923 se formó una comisión, cuyo proyecto era una vía intermedia entre una legislación de inspiración occidental y la ley islámica. Las asociaciones de mujeres tuvieron un eco importante en estos momentos: manifestaron que querían reformas más profundas[8]. Tales posicionamientos críticos coincidieron con la opinión de Atatürk, que desconsideró el citado proyecto. El camino hacia la elaboración de un Código Civil y otros Códigos seculares se cambió, y se comenzaron a dar los pasos previos hasta llegar a ello. Tras la abolición del califato, por una Ley denominada de Unificación de la Educación, todas las escuelas religiosas fueron secularizadas y pasaron a ser mixtas[9]. También se suprimieron las instituciones de formación religiosa, *las medresse*[10]. Del mismo modo quedaron abolidos los tribunales religiosos, encargados de regular los matrimonios y las

[5] Góle, Nilufer, *Musulmanas y modernas. Velo y civilización en Turquía*, trad. cast. de Paulino Rodríguez, Madrid, eds. Talasa, 1991, p. 67.

[6] Kandiyoti, Deniz, "Algunas cuestiones incómodas sobre las mujeres y la modernidad en Turquía", en Abu-Lughod (ed.), *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*, trad. cast. de Carmen Martínez Gimeno, Madrid, eds. Cátedra, col. "Feminismos", 2002, p. 397.

[7] Góle, Nilufer, *Musulmanas y modernas., op. cit.,* p. 6.

[8] Rubiol, Gloria, *Turquía, entre Occidente y el Islam*, *op. cit.,* p. 172.

[9] Nos encontramos en marzo de 1924, pero hemos de señalar que estas escuelas estaban bajo control del Ministerio de Educación Pública desde el gobierno de los unionistas.

[10] Se crearon, entonces, escuelas para predicadores y una Facultad de Teología en la Universidad de Estambul.

herencias: la función judicial pasaría a ser desempeñada por tribunales independientes[11].

La primera Constitución de la República fue aprobada por la Gran Asamblea Nacional en 1924[12], y como dato de gran trascendencia prospectiva hemos de señalar que adjudicaba al *ejército* la última responsabilidad sobre la protección de la democracia y de la propia Constitución[13]. La aprobación de un Código civil en 1926[14], a imitación del Código civil suizo, permitiría el matrimonio entre personas de distintas religiones, y hombres y mujeres tendrían los mismos derechos en cuanto a heredar. Entonces quedaron abolidos el repudio y la poligamia, y se estableció una edad núbil como en Europa occidental, lo cual impediría que las niñas fueran dadas en matrimonio[15].

En cuanto a la reforma de la indumentaria destacaremos la política represiva y, en el marco de ésta, la política sexual, abiertamente anti-islámica al mismo tiempo que sexista. En una etapa muy temprana de la Revolución se prohibió el uso del fez, hasta el extremo de que la Gran Asamblea aprobó en 1925 que llevar fez constituía delito, lo que originó disturbios y motines: muchos hombres fueron arrestados por seguir usándolo y algunos de los dirigentes religiosos que predicaron en contra del sombrero, símbolo occidental que sustituía al fez, fueron ahorcados[16]. Por el contrario, el velo nunca fue prohibido, a diferencia de Irán que sí condenó su uso en 1936 bajo el reinado del Sha. Atatürk en sus discursos exhortaba a aparecer en público sin velo, y todas las mujeres de su familia, de las familias de sus colaboradores y las implicadas en la lucha nacionalista no lo llevaban. Observemos cómo las mujeres de los varones que ejercían el poder político difundían una nueva imagen de mujer. Por el contrario, las campesinas, que no usaban velo, sí continuaron usando el tradicional pañuelo en la cabeza, prohibido éste por una Ley de la República para las funcionarias y para todas las mujeres que trabajen en los servicios públicos y en los lugares oficiales. La prohibición se extiende además de a las trabajadoras, a las estudiantes universitarias.

Destacaremos que, en el contexto de la introducción de nuevas imágenes de mujeres, hemos de añadir que, en un marco más general, se asiste a un cambio en la concepción de la belleza que consiste, en parte, en el abandono de prendas muy cómodas por artilugios dañinos para el cuerpo: el corsé se prohibía en Francia por dificultar la respiración, al tiempo que los turcos lo asimilaban para sus mujeres en el intento de imitación de la cultura francesa[17]; aunque las mujeres que usaron corsé eran mujeres de clases sociales muy altas. La oposición u hostilidad a este mimetismo patriarcal occidental se expresa por parte de la conciencia nacionalista del kemalismo. Y en la misma línea de crítica a la occidentalización, se encuentran los islamistas conservadores.

El proceso de alineación en la civilización occidental continúa. Se adoptó el calendario occidental, que sustituyó al año lunar; las

[11] Rubiol, Gloria, *Turquía, entre Occidente y el Islam*, *op. cit.,* p. 165.

[12] Hasta aquel momento el país se había regido provisionalmente por la Ley de Organización Fundamental, promulgada durante la Guerra de Independencia.

[13] Este mismo año se prohibió el uso público del kurdo y su enseñanza en las escuelas.

[14] Cfr. Caporal, Bernard, *La femme turque a travers le kemalisme et le post-kemalisme (1919-1970)*, Service de Reproduction des Theses, Universite de Lille III, 1982, pp. 252-324.

[15] Rubiol, Gloria, *Turquía, entre Occidente y el Islam*, *op. cit.,* p. 172.

[16] Ídem, pp. 173-174.

[17] Góle, Nilufer, *Musulmanas y modernas., op. cit.,* p. 72.

horas del día dejaron de contarse a partir de la puesta de sol (1926). Se introdujo, a través de una Ley, el uso del alfabeto latino y se prohibió el uso del arábigo en las publicaciones a partir del 1 de enero de 1929[18]. Se cambiaron los nombres de las ciudades (1930); desde 1933 fue obligatorio el uso del sistema métrico decimal. Se fomentaron, además, la música occidental, la pintura y la escultura, incluso de figuras humanas, prohibidas por el Islam. También la política de secularización de Atatürk fue en evolución en la década de los treinta, hasta llegar al Estado laico: se prohibió la enseñanza de religión en las escuelas públicas y se ralentizó la construcción de mezquitas: en la nueva capital, Ankara, apenas se construyeron a pesar del aumento de su población[19].

Gloria Rubiol estima que, probablemente, el cambio de alfabeto fue la reforma que más contribuyó a distanciar a Turquía del mundo árabe y de la cultura islámica[20]. De hecho, en las instituciones públicas se suprimieron los cursos de lengua y literatura persa y árabe, y el uso del turco se impuso también en las ceremonias religiosas: desde los alminares de las mezquitas, el muecín debía llamar a la oración en turco, decreto que generó diversos disturbios[21].

La represión no sólo alcanzaba a las prácticas orientalistas e islámicas, sino a todo lo que escapara al control de lo que eran los estrictos designios del Partido Republicano del Pueblo-CHP. La República se llamaba a sí misma democrática, si bien fue un régimen unipartidista hasta 1946. Recién implantado el régimen republicano, un grupo de mujeres activas en el movimiento nacionalista fundaron la Unión de Mujeres Turcas que, con el apoyo del gobierno, organizó en Estambul el "Congreso de la Alianza Internacional para el Sufragio y la Igualdad Ciudadana". En las elecciones locales de 1930 las mujeres pudieron votar y ser votadas, y en 1934 la Gran Asamblea aprobó el sufragio femenino en todas las elecciones. Por ello, en 1935 después de las elecciones generales, 18 mujeres fueron elegidas diputadas para la Gran Asamblea[22]. Pero la Unión de Mujeres Turcas fue disuelta como consecuencia de las presiones de los hombres del Partido Republicano del Pueblo, los cuales opinaban que una vez conseguidos sus objetivos —el sufragio femenino—, otras presiones de la Unión podrían ser contrarias al orden social[23].

Nilüfer Göle valora muy positivamente las implicaciones que, el cambio de civilización emprendido por el kemalismo, ha supuesto para las mujeres. El colectivo femenino se ha hecho visible en la sociedad turca, ocasionando con ello una ruptura crucial con la sociedad musulmana, basada, fundamentalmente, en el aislamiento de sus mujeres. La política anti-segregacionista de Atatürk fue decisiva: la educación mixta desde la escuela primaria, el acceso de las mujeres a una profesión gracias a la educación, los derechos políticos, el abandono del velo, son los cambios sociales señalados por Göle para poner de manifiesto las grandes diferencias existentes entre el Oriente islámico y el Occidente moderno, siendo la sociedad turca una realidad en el camino de la Modernidad gracias al kemalismo[24].

Por su parte, Deniz Kandiyoti sostiene que la política anti-segregacionista de Atatürk y el abandono del velo no significan que no emergieran otras formas de puritanismo en las vidas de las mujeres, dado que nos

[18] Rubiol, Gloria, *Turquía, entre Occidente y el Islam*, *op. cit.,* p. 177.
[19] Ídem, p. 182.
[20] Ídem, p. 177.
[21] Ídem, p. 178.
[22] Ídem, p. 179.
[23] Ídem, p. 180.
[24] Góle, Nilufer, *Musulmanas y modernas., op. cit.,* pp. 80 y ss.

encontramos ante una sociedad con grandes dificultades para aceptar la compatibilidad de la feminidad y la presencia en el mundo público[25].

Se ha escrito muchas veces que el kemalismo estimula la visibilidad de las mujeres por el abandono del velo, por la entremezcladura y por la adquisición de los derechos políticos como ciudadanas, en virtud de la abolición de la sharia y la introducción de un sistema jurídico moderno como es el Código civil[26]. Sin embargo, a pesar de la abolición de la ley islámica contenida en el Corán y la aprobación de un Código Civil, a las mujeres turcas les quedaban muchos años para gozar de autonomía: el cabeza de familia era un varón, la mujer no podía trabajar fuera del hogar sin la autorización del marido, no podía utilizar su apellido de soltera. En esta misma realidad estarán basadas las reivindicaciones del feminismo de los ochenta.

Sirin Tekelli ha advertido que, bajo la dictadura de Atatürk, las mujeres encuadraron sus vidas en el marco del sentimiento del deber, y que fueron objeto de atribución de los ideales nacionales por parte del Estado. En estos hechos se basa para sostener que el Feminismo de Estado, de los primeros tiempos de la República, generó en muchas mujeres una "identidad esquizofrénica": asumieron nuevos roles pero no eran ellas el Sujeto activo de la nueva realidad emergente, sino que se vieron obligadas a asumir los preceptos heterónomos del Kemalismo, para cuya comprensión política la mujer era definida bajo los parámetros de la ideología nacionalista[27].

[25] Kandiyoti, Deniz, "Patters of Patriarchy: Notes for an Análisis of Male dominante in Turkish Society", en Sirin Tekeli (ed.), *Women in Modern Turkish Society*, Londres, Zed Books, 1995, pp. 306-318.

[26] Góle, Nilufer, *Musulmanas y modernas, op. cit.,* pp. 86 y ss.

[27] Ídem, p. 94.

VI.2.3 El declive del kemalismo y el difícil camino de la democracia

Atatürk fue sustituido como Presidente de la República por Ismet Inönü, quien sería reelegido Presidente del CHP, sucesivamente, hasta 1972. Con él Turquía conoció el sistema pluripartidista y el declive del kemalismo. De entrada podemos decir que el kemalismo entró en declive por insuficiencia de kemalismo. De hecho, el partido que sustituyó al CHP en el poder, el Partido Demócrata (DP) fue una escisión del primero. No obstante, como Gloria Rubiol ha expresado, "carencias en su cultura democrática llevaban a los líderes del DP (como anteriormente a los del CHP) a confundir "partido en el poder" con "Estado"[28].

Entre los principios del kemalismo, la defensa del individualismo fue uno muy importante: el derecho de las personas, como ciudadanos y ciudadanas, a su independencia frente a las comunidades étnicas o religiosas. Esto significó una revolución en lo político y en las costumbres: en la época otomana lo importante era la pertenencia al *millet* o comunidad musulmana. Sin embargo, en la etapa Inönü, la Ley del Impuesto sobre la Propiedad, aprobada por el Parlamento en 1942, fue "un palo de ciego" para el kemalismo; el error no radicó en la intencionalidad sino en la manera en que se gestionó el cobro de dicho impuesto. En principio, iba dirigido a quienes habían acumulado beneficios extraídos de las guerras y no pagaban de acuerdo con sus ganancias. El gran problema se desató cuando se descubre que los no-musulmanes pagaron 10 veces más que los musulmanes[29]. Concretamente se cometieron flagrantes humillaciones con los

[28] Rubiol, Gloria, *Turquía, entre Occidente y el Islam*, *op. cit.,* p. 243.

[29] Ídem, pp. 213 y ss.

dönme, secta musulmana criptojudía. El primer comentario crítico en la prensa turca apareció en el periódico *Vatan* (Patria), suscrito por su director, Ahmed Emin Yalman, un escritor y periodista muy conocido. Este autor, que era *dönme* pero no lo hacía público, escribió un libro en el cual realiza una crítica demoledora, y denunciaba por la mancha que le quedaba a Turquía, después de tanto luchar y trabajar para estar al lado de las naciones civilizadas[30].

En los años siguientes las concesiones a la religión islámica supusieron un retroceso en el camino hacia la separación de Estado y Religión, hecho que en la historia de Turquía tiene un marcado carácter dialéctico[31], de avance y de retroceso, siendo una cuestión no resuelta aún. En 1947 Inönü autorizó las escuelas islámicas, aunque se mantenía la obligatoriedad de asistencia a las escuelas públicas primarias. Unos meses más tarde, en la enseñanza pública, se introdujo una asignatura optativa que enseñaba los principios del Islam. Tales medidas eran la consecuencia de la influencia que los sectores tradicionalistas musulmanes tenían en la sociedad turca.

Durante la década de los cincuenta, conocida como la Década Menderes, Turquía fue gobernada por el Partido Demócrata, que dio un giro al sistema económico del estatismo al liberalismo y alineó a su país con los países que forman parte de la OTAN (1952), llegando a ser el ejército más potente de esta organización del mundo Norte. Estos hechos, por el contrario, no significaron un alejamiento del mundo islámico, de las dictaduras teocráticas: el secularismo siguió perdiendo influencia, y bajo el gobierno del Partido Demócrata —victorioso en virtud de la población rural— se apoyaron las actividades de las órdenes religiosas. Los cursos de Corán se incrementaron en todas las ciudades anatolias y los "Imam Hatip Schools", cuya función es la educación religiosa del clero, se integraron en el sistema educativo oficial. Entre 1950 y 1960 se construyeron 15000 mezquitas en Turquía. La elevada inmigración de campesinos a las ciudades hacía más visibles las manifestaciones religiosas. El primer día del Ramadán de 1950, la llamada al rezo desde los alminares de las mezquitas volvía a hacerse en árabe y no en turco[32]. Las tensiones entre el laicismo y el islamismo se hacían cada vez más visibles: aunque no prosperó la propuesta de una vuelta a la Monarquía teocrática del nuevo Partido Nacional. Este partido fue disuelto, acusado de "complicidad con ataques reaccionarios", cuando se intentó asesinar al escritor Emin Yalman porque se le acusaba de que el periódico que dirigía, *Vatan* (Patria), patrocinaba la participación de Turquía en el concurso de elección de Miss Universo en 1952[33].

Hubo que esperar el fortalecimiento político del islamismo para que el Partido Republicano del Pueblo quisiera distinguirse por sus posiciones pro-feministas: en 1954 se creó en Estambul la primera sección de mujeres de un partido político turco. Su presidente, Inönü, se mostró favorable a diferencia de los líderes locales y provinciales. Estos últimos argumentaban con la fuerza de la costumbre, es decir, con la tradición establecida por ellos, para mostrar su oposición

[30] Yalman, Ahmed Emin, *Turkey in my time*, Norman University of Oklahoma Press, 1956.

[31] Romero, Rosalía, "Democracia y conflictos religiosos en las puertas de la Unión Europea: el caso de Turquía", *Alfa*, Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía, nº 19, 2007.

[32] Rubiol, Gloria, *Turquía, entre Occidente y el Islam*, *op. cit.,* pp. 255 y ss. Destaquemos que en 1951 el ala pro-islámico del DP pidió la supresión del Código Civil, el restablecimiento de la sharia y de la poligamia, la supresión de las estatuas, la vuelta al alfabeto árabe y el restablecimiento del velo para las mujeres y del fez para los hombres.

[33] Rubiol, p. 256.

a la participación de mujeres en actos públicos. Ayse Günes-Ayta advierte cómo tal resistencia fue cediendo, cuando se dieron cuenta de que las secciones de mujeres implicaban un aumento de votos en las elecciones locales, así como un incremento en la recaudación de fondos[34]. Con la creación de una sección de mujeres en el CHP comienza la incorporación de mujeres a los partidos políticos.

En esta etapa, a pesar de que hubo diversas comisiones reunidas en el Ministerio de Justicia, no se legisló nada a favor de una política que favoreciera a las mujeres[35]. Hemos de destacar, sin embargo, que el acceso de las mujeres a la educación había permitido el fenómeno de las mujeres escritoras[36]. Hacia mediados de siglo las escritoras salen de la marginalidad literaria para ocupar un lugar importante en las letras turcas; diversas autoras de Turquía han recibido premios literarios prestigiosos.

Nilüfer Mizanoglu-Reddy valora que las escritoras contemporáneas han aportado una nueva dimensión a la literatura turca moderna, hablando de las experiencias personales del poco conocido mundo interior de las mujeres[37]. En esta literatura se han planteado cuestiones sobre la identidad, la historia, el orden político y social, y sobre el poder y la privación del mismo para las mujeres.

En la segunda mitad de los años sesenta destacan las publicaciones de autoras que, aunque no pueden entenderse como la consecuencia de un movimiento feminista turco, sí expresan ideas feministas. Entre ellas destaca la escritora más importante nacida en la República, Nezihe Meriç. En sus novelas y cuentos crea mujeres que ponen en cuestión los roles tradicionales que les son impuestos[38]. Destacaremos también la obra de Leyla Erbil, nacida en 1931. En su pensamiento literario las protagonistas mujeres se interrogan constantemente sobre la asimetría de la modernidad de las mujeres y de los hombres. Por su parte, Adalet Agaoglu, nacida en 1929, plantea en su primera novela, publicada en 1973, "Ölmeye Yatmak" *(Acostarse para morir)* el poder de los valores patriarcales y de la represión familiar. Plantea, además, una cuestión muy recurrente en el pensamiento feminista turco: el conflicto de la mujer moderna entre su "yo sexual" y su "yo intelectual".

Otras escritoras, cuyas obras literarias han ejercido, sin duda, una influencia muy positiva para pensar las reivindicaciones planteadas por el movimiento feminista, que aparecen en la década de los años ochenta, son: Füruzan, Aysel Özakin, Tomris Uyar, Pinar Kür, Ayla Kutlu, Nazli Eray, Latife Tekin y la poeta Gülen Akin, entre las más conocidas[39].

Desde 1960 en cada década se ha dado un golpe de estado militar: el 27 de mayo de 1960 el ejército dio un golpe de Estado, alegando que su objetivo prioritario era preservar el legado kemalista. El Comité de Unidad Nacional, que asumió los poderes máximos del país, encargó, a cinco profesores de Derecho de la Universidad de Estambul, el proyecto de una nueva Constitución

[34] Cfr. Gúnes-Ayta, Ayse, "Women"s Participation in Politics in Turkey", en Sirin Tekeli (ed.), *Women in Modern Turkish Society*, Londres, Zed Books, 1995.

[35] Ilkaracan, Pinar, "Women"s movement(s) in Turkey: a brief overview", trad. cast. parcial de Lucía Vargas, en Mireya Forel y otros, *Las Atalayas del* Mediterráneo, nº 1, otoño 1998, p. 184.

[36] Cfr. Mizanoglu-Reddy, Nilüfer, "Femmes écrivains turques contemporaines", in *Peuples Méditerranéens*, nº 60, 1992, pp. 85-92.

[37] Ídem, p. 85.

[38] Ídem, p. 89.

[39] Cfr. *Twenty Stories by Turkish Women Writers*, Indiana University, Turkish Studies, 1988.

para la República de Turquía. A diferencia de la anterior, la nueva Constitución contemplaba dos cámaras legislativas, la Asamblea Nacional y el Senado, que conjuntamente formaban el Parlamento o la Gran Asamblea Nacional. Contemplaba también la creación de un Tribunal Constitucional, encargado de juzgar si las leyes elaboradas contradecían o no la Constitución, que garantizaba la autonomía del sistema judicial, de las universidades y de los medios de comunicación[40].

A finales de los sesenta los conflictos sociales alcanzaron cuotas muy altas. Entre las expresiones de la inestabilidad social y política, se registra un crecimiento notable del islamismo militante. El golpe de Estado de 1970 distaba mucho del anterior, como se puede advertir en las reformas de la Constitución; el apoyo de Inönü provocó la dimisión de B. Ecevit, secretario general del CHP, dado que la línea de éste sería llevar a su partido hacia posiciones socialdemócratas. En un mes se declaró la Ley Marcial en 11 provincias, con lo cual quedaban prohibidas las manifestaciones públicas y las huelgas. Las reformas de la Constitución afectaban a 44 artículos que restringían, considerablemente, las libertades y limitaban los poderes del Tribunal Constitucional. En las elecciones de 1973 B. Ecevit formó gobierno con el islamista Erbakan: les unía su orientación socialista y su negativa a depender económicamente de capital extranjero, pero las divergencias no permitirían que el camino común fuera muy largo: se trataba de la cuestión secularismo-islamismo.

En estos años se quebró la alianza de los dos pilares del kemalismo: el Partido Republicano del Pueblo y el Ejército. La desaparición de Inönü del panorama político y la figura de Ecevit ocasionaron un giro muy significativo en Turquía. El papel asumido por el Ejército fue la defensa inamovible de los principios de Atatürk: con ello legitimarán sus posiciones frente al conflicto Islam-laicismo y al problema kurdo. Destacaremos que, a pesar de que la educación primaria se había hecho obligatoria desde la revolución kemalista (1924), en 1975 más de la mitad de la población femenina (51, 8%) era todavía analfabeta.

En septiembre de 1980 dan el tercer golpe militar y redactan la tercera Constitución de la República de Turquía, todavía vigente aunque con algunas modificaciones. El Partido Republicano del Pueblo fue disuelto por primera vez tras un golpe de Estado, como el resto de los partidos. Esta Constitución instauró un sistema de credenciales democráticas muy precarias. Se suprimió el Senado, volviendo a una sola Cámara legislativa; las elecciones legislativas se realizarían cada 5 años. Se ampliaban considerablemente los poderes del presidente de la República: tendría la facultad de gobernar por decreto, si por razones de "emergencia nacional" así lo consideraba. Se prohibían las secciones de mujeres y de jóvenes de los partidos políticos.

Ahora, la revitalización del islamismo en el escenario político y público tenía una fuente de alimentación importante: la línea seguida por el nuevo Primer Ministro, Turgut Özal, quien en todos sus discursos apelaba a Alá. Su partido, Partido de la Madre Patria (ANAP), llegó al poder en las elecciones de 1983, y entre sus prioridades destacó equilibrar el laicismo oficial con la revalorización del pasado otomano, incorporando valores y elementos islámicos en la vida política. Özal llegó a presidente de la República en 1989. No se puede perder de vista que la connivencia en la década de los ochenta, entre islamismo, presidencia de la República y militares se debía al bloque potencial que la tríada constituía, frente al posible ascenso de la izquierda, y frente al nacionalismo kurdo. Pero este

[40] Entre las nuevas conquistas citaremos el que se regulara, por primera vez, el derecho a la huelga.

freno tripartito se vería mermado por un acontecimiento que sobre todo en Europa oriental tendría repercusiones, en una medida importante, imprevisibles: la desintegración de la URSS sitúa a Turquía en una nueva posición geoestratégica. Las repúblicas ex soviéticas turcófonas de Asia Central constituían para Turquía potenciales aliadas. Esta nueva variable favorecía la cuestión de la pluralidad religiosa y, por consiguiente, en Turquía se concretaba en la reafirmación del carácter laico de su Estado. No es de extrañar, por tanto, que en 1990 se suprimiera la obligatoriedad de los cursos de religión islámica para todos los niños y niñas en la escuela, reimpuesta tras el último golpe de Estado. Con la misma Constitución, la intermitencia de la obligatoriedad de las clases de religión islámica no deja de ser un hecho paradójico, conflicto que en Turquía no está resuelto, como la prensa daba a conocer recientemente: se dictaba una sentencia apelando a la Constitución, a favor de una familia aleví[41] que se negaba a que su hijo pequeño fuera obligado a recibir clases de religión islámica en el colegio[42].

VI.2.4 Movimientos sociales de mujeres en los años 80 y 90

En los Ochenta la intervención militar desmovilizó considerablemente los movimientos de masa, aunque hay que señalar que las mujeres manifestaron, fehacientemente, una resistencia activa que se concretó en la publicación de magazines, campañas y manifestaciones; a través de estos canales consiguieron algunos cambios en el ámbito jurídico: Código Penal y Código Civil. Del Código Penal fue abolido el artículo que mantenía reducidas sentencias por violación, en el caso de que las víctimas fueran prostitutas; para ello se realizaron ruidosas protestas públicas. Del Código Civil hubo un artículo (el art. 159) que se declaró inconstitucional, el cual prescribía que una mujer casada debía tener el consentimiento explícito del marido, para poder trabajar fuera del ámbito familiar, y tener un trabajo remunerado.

En esta década también se crearon refugios para mujeres maltratadas; muchas de ellas se animaron a dar el paso de dejar sus casas y alejarse de los agresores, como consecuencia del resquebrajamiento de los tabúes sobre la violencia contra las mujeres en la familia[43]. Desde 1984, varios grupos de mujeres dirigieron peticiones a la Asamblea Nacional: reivindicaban que la igualdad formal entre los sexos, expresada en la Constitución, se llevara a cabo concretada en medidas tales como una reforma del Código Civil, que sacara a las mujeres de una situación legal subordinada, especialmente en los ámbitos familiares y de matrimonio. La realidad social, privada y política, en la que se centraban sus críticas, puede resumirse en los siguientes aspectos:

1) El esposo era definido como cabeza de familia.
2) La mujer casada estaba obligada a asumir el apellido de su marido.
3) El permiso del marido era un requisito para la obtención del pasaporte.
4) Las leyes sobre adulterio estaban mucho más penalizadas para mujeres que para hombres.
5) El marido tendría siempre la decisión final sobre el domicilio y demás decisiones sobre los hijos. El derecho al divorcio se consiguió en 1988.

[41] Los alevíes son una secta turca islámica de tendencia chií. En general los alevíes son partidarios del Estado laico.

[42] "Zorunlu din dersine dur", *Milliyet*, 17 Nisan 2006, trad. cast. de Miguel Ángel Romero.

[43] Ilkaracan, Pinar, "Women"s movement(s) in Turkey: a brief overview", *op. cit.,* p. 186.

6) El aborto se legalizó, incluido en los hospitales estatales, en 1983, pero sin que ello supusiera libertad de decisión para la mujer y sobre todo para las mujeres rurales, quienes aun teniendo la aprobación del marido no pueden hacer uso de este derecho, al no contar con servicios de salud en su entorno geográfico.

En un censo de población de 1985 existía un índice de analfabetismo del 32% de las mujeres turcas, localizadas fundamentalmente en Kurdistán, en el este y sureste del país. La igualdad de salarios para hombres y mujeres y la lucha contra la violencia patriarcal fueron las reivindicaciones del 8 de marzo de 1989, para el movimiento feminista autónomo, independiente de partidos políticos, organizado en Turquía en esta misma década. Pero el mismo día saldrían también a la calle miles de mujeres con chador, denunciando no poder llevar velo en la Universidad. Junto a la denuncia de tal prohibición, también reivindicaban autobuses separados para cada uno de los sexos[44].

En la década de los noventa, en Turquía el movimiento de mujeres está dividido en tres ramas: el feminismo secular o kemalista, el feminismo radical y el feminismo islámico.

El feminismo kemalista desarrolla y trabaja en la línea política que arranca del "feminismo de Estado". El sufragio femenino, la creación del Código civil y la entrada de las mujeres en las instituciones educativas, incluida la creación de las escuelas mixtas, son conquistas históricas innegables. Además, la creación de una sección de mujeres en un partido político, iniciada por el Partido Republicano del Pueblo, constituye un claro antecedente de las cuotas que, hoy, los socialdemócratas, en primer lugar, establecen en sus organizaciones para que las mujeres puedan acceder a cargos de responsabilidad y de poder.

En la década de los ochenta las mujeres kemalistas, en defensa del laicismo y de todas las conquistas realizadas en la sociedad turca, crearon diversas organizaciones de mujeres, entre las que destacaremos la Asociación para la defensa de la vida moderna, la Asociación de las mujeres juristas turcas y el Centro de investigación y de aplicación de los problemas de la mujer de la Universidad de Estambul[45].

El feminismo radical se aleja del feminismo de Estado o kemalista, enfatizando las problemáticas no resueltas, o generadas por la política tradicional de la República. El término Radical no significa lo mismo que en Estados Unidos, es decir, no es un concepto elegido por las propias mujeres para referirse a un análisis político, que analice las raíces de la opresión femenina. El término Radical en Turquía es acuñado por la prensa, queriendo con ello expresar "posicionamientos extremistas", con la connotación peyorativa que obviamente tiene la expresión. Esta corriente critica a los partidos políticos y el trato que dan en sus organizaciones a las mujeres, por ser éstas controladas por sus homólogos varones. El feminismo Radical es sobre todo autónomo e independiente de los partidos políticos. Su comprensión de la liberación de las mujeres está en la línea de la postura crítica de Sirin Tekelli, cuando denuncia la "identidad esquizofrénica" de las mujeres nacidas y educadas en la República. O también de la crítica realizada por la escritora Adalet Agaoglu, que en su obra literaria habla del conflicto de la mujer moderna entre su "yo sexual" y su "yo intelectual". La crítica feminista radical aborda el mundo privado, y las problemáticas existentes en esos espacios

[44] Cfr. Óztürk, Sedef, "Féminisme et islamisme", *Inprecor*, nº 284, mars 1989, pp. 12-16.

[45] Góle, Nilufer, *Musulmanas y modernas., op. cit.,* pp. 100 y ss.

que no salen a la luz pública. En la literatura contemporánea y en el periodismo, esta temática ha sido tratada por Duygu Asena, una escritora muy leída en Turquía. En su obra *La mujer sin nombre* aborda la cuestión del deseo y de la sexualidad[46].

El movimiento de mujeres islamistas en la década de los años ochenta, en las universidades turcas, reivindicaba el uso del pañuelo, prohibido como hemos visto por el kemalismo en todos los lugares oficiales. N. Göle explica este movimiento en el marco de lo que ocurre en el mundo islámico en la década de los años setenta, para quienes la Revolución iraní constituye un referente ineludible. Bien es cierto que estos movimientos expresan una fuerte hostilidad a lo que llaman ideologías racionalistas, refiriéndose a la Revolución francesa o a las revoluciones de inspiración marxista. En este sentido, de acuerdo con Göle, el llamado feminismo islámico turco se siente auto-legitimado en la identificación con un movimiento más amplio, de carácter internacional.

Sin embargo, nos parece que para comprender el nacimiento y desarrollo de este movimiento es muy importante, además, tener en cuenta qué implicaciones ha tenido la política laica sobre las vidas concretas del colectivo completo de las mujeres y, por otra parte, qué aspectos del patriarcado de Occidente, que han interesado a los kemalistas, han sido utilizados por las conciencias islámicas. La socióloga Serif Mardin ha señalado que la falta del Estado kemalista en desarrollar instrumentos para facilitar la realización de derechos, garantizados para la mayoría, forma la base de una dinámica social en la que la gente se aproxima a la religión, en orden de desarrollar estrategias para hacer frente a la vida[47]. Por otra parte, como hemos señalado anteriormente, el kemalismo o los pro-occidentales introdujeron el corsé para quienes conocían la comodidad de la vestimenta otomana; o entendieron que la modernización de Turquía pasaba por participar en los concursos de misses mundiales. No es de extrañar, por tanto, que los discursos de las mujeres islamistas, que se han organizado en movimientos sociales reivindicativos, argumenten en contra de la utilización occidentalista del cuerpo femenino. La introducción del cuerpo humano en el ámbito de la ciencia y de la secularización supone un control estético y médico. Ellas expresan que prefieren el cuerpo musulmán, que vive al ritmo de una disciplina impuesta por la moral y por la fe[48].

El movimiento de mujeres islámico no se reduce a las universitarias. A diferencia del feminismo turco, las islamistas conectaron con las mujeres de zonas rurales o emigradas a las ciudades, en ambos casos con poco nivel de formación educativa. Pinar Ilkkaracan informa que, las mujeres activistas dentro del movimiento fundamentalista, han sido influenciadas por el feminismo turco, así como por otros discursos políticos[49]. En *Zaman*, periódico del movimiento fundamentalista, la escritora Maúlla Gülmaz escribe: *Sí, el feminismo habla sobre las mujeres que se levantan contra el dominio masculino. En su casa, en el trabajo, en la calle. ¿Por qué la gente tiene tanto miedo de esto? ¿No es posible pensar en la renuncia al dominio en lugar de en polémicas? Nosotras debemos aceptar el hecho de que es difícil renunciar a hábitos, especialmente a estos cómodos hábitos*[50].

[46] Ídem, pp. 97 y ss.

[47] Cfr. Ilkaracan, Pinar, "Women"s movement(s) in Turkey: a brief overview", p. 190.

[48] Góle, Nilufer, *Musulmanas y modernas., op. cit.,* pp. 99 y ss.

[49] Ilkaracan, Pinar, "Women"s movement(s) in Turkey: a brief overview", pp. 187 y ss.

[50] Ídem, p. 189.

La posición de Gülmaz, sin embargo, no es representativa del espíritu general de las mujeres del movimiento islamista, ya que éstas centran sus críticas, fundamentalmente, en las promesas incumplidas del kemalismo y en el sistema capitalista. Por el contrario, no cuestionan el rol de la mujer en el Islam[51].

Para concluir, señalaremos que, una década más tarde, las asociaciones de mujeres en Turquía están trabajando activamente contra la violencia patriarcal. La Ley de Municipios de 2004 incluye una disposición que obliga, a las corporaciones municipales de las ciudades de más de 50.000 habitantes, a crear albergues para mujeres víctimas de violencia en el ámbito familiar. Amnistía Internacional informa que se avanzó muy poco en la creación de refugios para mujeres víctimas de violencia[52].

Las organizaciones de mujeres pidieron al gobierno que asignara fondos adicionales para implementar la Ley de Municipios. En julio de 2006, el Primer Ministro emitió una circular que contenía medidas para combatir la violencia contra las mujeres y los menores; también para impedir los denominados *homicidios por motivos de honor*. Entre estos crímenes señalaremos uno de los que dio a conocer, poco tiempo antes de la actuación del gobierno, la prensa internacional: unos familiares asesinaron a una muchacha musulmana de dieciséis años, que se había fugado de su casa para convivir con un muchacho cristiano. Y en diciembre del mismo año el Parlamento aprobó varias enmiendas a la Ley de Protección de la Familia, que ampliaban su ámbito de aplicación[53]. Qué duda cabe que las medidas legales adoptadas por el gobierno, como respuesta a las reivindicaciones del movimiento feminista turco y a las críticas de la prensa internacional, suponen un paso adelante.

[51] Ídem, p. 187.

[52] Amnistía Internacional, Informe 2007. El estado de los derechos humanos en el mundo, Madrid, ed. EDAI, 2007, p. 404.

[53] Ídem, p. 407.

Autoras

María Xosé Agra Romero

Doctora en Filosofía y profesora de Filosofía Moral y política en la Universidad de Santiago de Compostela. Sus líneas de investigación y publicaciones se desarrollan en relación con cuestiones de filosofía política y teoría crítica feminista.

Celia Amorós Puente

Catedrática de Filosofía Moral y Política de la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Es Premio Nacional de Ensayo del año 2006 por su libro *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para la lucha de las mujeres.* Entre sus publicaciones destacan, entre otras: *Diáspora y Apocalipsis. Estudios sobre el nominalismo de Jean Paul Sartre* (2000); *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad* (1997); *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero* (1987); *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (1985).

Neus Campillo Iborra

Doctora en Filosofía, Universidad de Valencia. Profesora titular de la Universidad. Departamento de Filosofía. Universidad de Valencia. Es autora de: *El Feminisme com a Crítica*, Tàndem Edicions, Valencia, 1997; *Género Ciudadanía y Sujeto Político. En torno a las Políticas de Igualdad,* PUV, Valencia 2002; *El Descrèdit de la Modernitat,* 2001, PUV. Es coautora com Margarita Boladeras de *Filosofía Social*, Síntesis, Madrid, 2004

Rosa Cobo Bedía

Profesora titular de Sociología en la Universidad de A Coruña y dirige el *Máster sobre Género y Políticas de Igualdad* en la misma universidad. Es miembro del Grupo Asesor de la Unidad de Mujeres y Ciencia del Ministerio de Educación y Ciencia. Entre sus publicaciones cabe destacar: *Las mujeres españolas: lo privado y lo público* (CIS), *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau* (Cátedra) o *Interculturalidad, feminismo y educación* (ed. Los Libros de la Catarata).

Ana de Miguel Álvarez

Profesora titular de la Universidad Rey Juan Carlos, Madrid. Entre sus ublicaciones se encuentran *Teoría feminista* (coeditora junto a Celia Amorós), 3 vols., Madrid, eds. Minerva, 2005; *O feminismo ontem e hoje*, Lisboa, Ela por Ela, 2001; *Alejandra Kollontai*, Madrid, eds. del Orto, "La construcción de un marco feminista de interpretación: la violencia de género", en *Cuadernos de Trabajo Social*, vol. 18, 2005.

María Luisa Femenías

Doctora en Filosofía, cátedra Antropología Filosófica, departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata (Argentina). Publicaciones: *Inferioridad y Exclusión* (1996), *Sobre Sujeto y Género* (2000), *Perfiles del Feminismo Iberoamericano* vol. 1 (2002), vol. 2 (2005), vol. 3 (2007), *Judith Butler: Una introducción a su lectura* (2003), *El género del multiculturalismo* (2007).

Nieves Fernández González

Profesora de Filosofía y directora de un Instituto de Educación Secundaria. Coautora de la unidad didáctica *Las aventuras de los cinco*. Autora de *La educación sentimental a través de las canciones de amor.* Coordinadora del libro *La Otra Historia* y autora en el mismo de "Catalina Benincasa, Santa Catalina de Siena".

Amalia González Suárez

Doctora en filosofía y catedrática del IES "Padre Feijoo" de Gijón. Es autora de los siguientes libros: *Aspasia (*1997), *La conceptualización de lo femenino en la filosofía de Platón* (1999), *Hipatia* (2002), así como de varios artículos y capítulos de libros sobre la filosofía de Platón y sobre coeducación. Coautora de *Unidades didácticas coeducativos* (1994), *Unidades didácticas coeducativos II* (2003), *Ni ogros ni princesas. Guía para la educación afectivo-sexual en la ESO* (2007).

María José Guerra Palmero

Profesora titular de Filosofía Moral de la Universidad de La Laguna. Es directora del *Master en Estudios Feministas, Políticas de Igualdad y Violencia de Género* de la Universidad de La Laguna. Ha publicado los siguientes libros: *Mujer, identidad y reconocimiento. Habermas y la crítica feminista* (1998), *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética* (2001) e *Intervenciones feministas. Derechos, mujeres y sociedad* (2004). Con Ana Hardisson ha coordinado *20 Pensadoras del siglo XX* (Oviedo, Nobel, 2006).

Luz Stella León Hernández

Licenciada en Ciencias Sociales y Políticas, doctoranda en Filosofía bajo la tutoría de Celia Amorós, investigadora predoctoral del Departamento de Filosofía, Filosofía Moral y Política de la UNED. Perteneciente a los grupos estables de investigación de Feminismo y Multiculturalismo", dirigido por Celia Amorós y "Filosofía Política", dirigido por Fernando Quesada. Entre sus últimas publicaciones tenemos "¿Nueva épica del sentido de la transmodernidad?" (Rosa Rodríguez Magda: Transmodernidad, Anthropos, Barcelona, 2004), en *Revista Internacional de Filosofía Política,* nº. 27, Madrid, UNAM, UNED, 2006; entrevista a Celia Amorós y Amelia Valcárcel. En *Revista Digital de Estudios Feministas* Labrys nº 10. Dossier España http://www.nodo50.org/mujeresred/article. php3?id_article=877*; y* "Antropogénesis cultural de la división público/privado: tradiciones" (en prensa).

Teresa López Pardina

Doctora en Filosofía y catedrática de IES. Autora de los libros: *Simone de Beauvoir, una filósofa del siglo XX* (1998*), Simone de Beauvoir* (1999) y coeditora-coautora de *Crítica feminista al psicoanálisis y a la filosofía* (2003). Coautora de otras publicaciones editadas y colaboradora en revistas españolas y extranjeras de temas filosóficos o de género.

Asunción Oliva Portolés

Doctora en Filosofía y catedrática del IES "Tirso de Molina" de Madrid. Pertenece al Consejo del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid. Ha coeditado en 2003 el libro *Crítica feminista al psicoanálisis y la filosofía.* Ha colaborado con dos capítulos en el libro editado por C. Amorós y A. de Miguel, *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización* y ha publicado el *Cuaderno de Trabajo* nº 6 del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, *Feminismo postcolonial: La crítica al eurocentrismo del feminismo occidental* (2004). Asimismo, ha escrito en *Debats (*nº 93) un artículo titulado "La idea de Occidente y el discurso del orientalismo".

Luisa Posada

Doctora en Filosofía y profesora en la Universidad Complutense de Madrid. Entre sus artículos y publicaciones están los libros *Sexo y esencia. De esencialismos encubiertos y esencialismos heredados*, el título sobre el pensamiento de *Celia Amorós,* y en la actualidad tiene en prensa *Razón y conocimiento en Kant. (Epílogo para una crítica feminista).*

Alicia H. Puleo

Directora de la cátedra de Estudios de Género de la Universidad de Valladolid. Entre sus libros destacaremos *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la Filosofía Contemporánea, La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII* y *Filosofía, Género y pensamiento crítico.*

Rosa María Rodríguez Magda

Directora del Aula de Pensamiento de la Institución *Alfons el Magnànim* y de la revista *Debats*, autora entre otros libros de: *La sonrisa de Saturno*, *El modelo Frankenstein*, *Transmodernidad*, *La España convertida al islam*. En el ámbito de los estudios de género ha publicado: *Femenino fin de siglo. La seducción de la diferencia*, *Foucault y la genealogía de los sexos*, *El placer del simulacro...*

Rosalía Romero

Doctora en Filosofía y autora de *Michel Foucault y la Teoría Feminista* (2002), *Amelia Valcárcel* (2003) y *Oliva Sabuco. Filósofa del Renacimiento español* (en prensa). Ha coeditado *Feminismo y socialismo* de *Flora Tristán* (2003), *Los desafíos del feminismo ante el siglo XXI* y *Pensadoras del siglo XX* (2000, 2001).

Cristina Sánchez Muñoz

Profesora titular de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid y miembro del Instituto de Estudios de la Mujer de dicha universidad. Especialista en la obra de Hannah Arendt, sobre la que ha publicado *Hannah Arendt. El espacio de la política* (2003). En el terreno de la teoría feminista contemporánea ha editado, junto con otras autoras, *Las ciudadanas y lo político* (1996), y *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos* (2001) así como otros trabajos dedicados a la ciudadanía de las mujeres.

MINISTERIO
DE TRABAJO
Y ASUNTOS SOCIALES

SECRETARÍA
GENERAL
DE POLÍTICAS
DE IGUALDAD

INSTITUTO
DE LA MUJER