



Revista de Estudios de Género. La ventana
ISSN: 1405-9436
revista_laventana@csh.udg.mx
Universidad de Guadalajara
México

Maldonado Barahona, Teresa
Multiculturalismo y feminismo
Revista de Estudios de Género. La ventana, núm. 18, diciembre, 2003, pp. 40-58
Universidad de Guadalajara
Guadalajara, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88401804>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org



MULTICULTURALISMO *Teresa Maldonado* **Y FEMINISMO** *Barahona*

Una versión menos elaborada de este artículo se publicó en *Viento Sur*, núm. 61, Madrid, abril, 2002, pp. 110-116. Aquel, a su vez, tuvo origen en otro aún menos extenso. “El juego del pañuelo” publicado en *Andra*, en marzo del mismo año. Ahora igual que entonces agradezco a mi amiga y compañera de militancia Begoña Mendía sus atinadas observaciones acerca de muchas de las cuestiones aquí tratadas y sobre las que he tenido el privilegio de seguir discutiendo con ella y con otras amigas.





I. Hace ahora [julio de 2003] algo más de un año, se desencadenó en los medios de comunicación en España un apasionado debate sobre el multiculturalismo, a raíz del caso de una adolescente de origen marroquí que quería asistir a clase con el *hijab*.¹ Fue un debate a veces exasperante en el que tuvimos ocasión de leer y escuchar argumentos (o pseudoargumentos, en algunos casos) de todo tipo a favor o en contra de que la adolescente aludida asistiera a clase con un pañuelo que en su cultura es habitual por influencia y efecto de la religión islámica. No faltó de nada: desde la tranquilísima equiparación entre *pañuelo-burka-ablación del clítoris* de quienes estaban en contra de que la adolescente acudiera a clase llevando el pañuelo, hasta la no menos chocante afirmación de que todo lo que venga de otras culturas debe ser respetado, por parte de quienes estaban a favor. También hubo quien aprovechó la ocasión para ponerse medallas y aparecer como paldín de la igualdad entre hombres y mujeres (suscitando gran sorpresa a su alrededor y no sólo entre las feministas radicales), y quien presentó los avances y las conquistas en ese campo como meros productos de la evolución y el progreso quasi-natural de las sociedades occidentales, relegando al olvido las luchas de que tales avances son producto y las enormes resistencias que todavía producen en numerosos ámbitos de nuestra sociedad.

Pero al margen de muestras de cinismo más o menos odiosas, una de las características que tuvo la discusión fue la de que las feministas aparecimos en ella no con una sola, sino con distintas opiniones dentro de un

¹ El caso saltó a los medios en febrero al conocerse que una niña de 13 años permanecía sin escolarizar desde octubre porque la dirección del colegio donde tenía plaza (un colegio privado, católico y concertado, es decir, subvencionado con dinero público, en el que es obligatorio asistir a clase con uniforme, pero sin ningún complemento más) le impedía llevar la cabeza cubierta con el *hijab*. Tal vez no sea baladí señalar que un diario como *El País* en su edición del 15 de febrero hablaba de la prenda en cuestión como *chador* que "cubre totalmente el cuerpo de la niña y tapa parte de su cabeza" y el día 16 se refería sin embargo al "*hijab* (pañuelo)" con el que el padre exigía que la niña se cubriera la cabeza.





amplio abanico de matices que en ocasiones llegaron —llegan— a la absoluta discrepancia. Muestra de ello fue lo controvertidas y discutibles que muchas feministas consideraron —según me consta— sendas intervenciones de Celia Amorós y Amelia Valcárcel en el Círculo de Bellas Artes

² El 24 de octubre de 2002.

³ Entrevista emitida por Radio Nacional de España-Radio 3 los días 10 y 17 de noviembre de 2002, disponible en la web de la UNED (www.uned.es/cemav/radio.htm).

en Madrid² en una conferencia titulada “El multiculturalismo y las mujeres”, ante un nutridísimo auditorio, y sobre la cual Antonio García Santesmases entrevistó después a Celia Amorós en la *Revista de Filosofía* de la UNED.³ Igualmente polémicas para muchas feministas resultaron las consideraciones de Lidia Falcón, en un debate con otros interlocutores en una televisión local, etcétera. La cuestión, además, parece tener continuidad en una casuística interminable: acaba de aparecer en la prensa la nueva (o repetida, según se mire) polémica que se está dando en Francia a raíz de la implantación en algunas ciudades de horarios de baño sólo para mujeres en las piscinas públicas.⁴

Se trata, en efecto, de un debate complejo y lleno de pliegues en el que es conveniente no precipitarse buscando fórmulas demasiado simples. Y es desde luego un debate en el que las feministas tenemos que participar de forma ineludible. Considerando que la madurez teórica del feminismo está más que lograda, tal vez lo más ade-

cuado para tomar parte en el debate público sobre el multiculturalismo y las mujeres, sea llevar a la discusión pública las propias controversias internas del feminismo. Ya no tiene sentido, parece claro y si es que algún día lo tuvo, pretender aparecer ante la sociedad “con una sola voz” como feministas. A la discusión del feminismo con otras corrientes se le podía

⁴ Cfr. *El País*, 26 de julio de 2003, p. 7, crónica de Joaquín Prieto: “...Asociaciones musulmanas y judías batallan para extender esa posibilidad... Pero la polémica crece. ... ¿Por qué no vagones separados para hombres y mujeres, o playas reservadas para unos y prohibidas para otros? ...[se preguntan algunos] mientras otros aducen que] en una comunidad fuertemente machista, habilitar un lugar donde las mujeres puedan reunirse supone una válvula de escape”.





agregar, propongo, el debate *entre* las propias feministas. A dicho debate entrecruzado pretendo aportar mi opinión, espero que para clarificarlo, aunque sea en una pequeñísima medida.

II. Tal vez fuera conveniente empezar por reconocer que un *cierto* relativismo cultural (sin querer hacer un juego de palabras: un relativismo cultural *relativo*) ha sido necesario para subsanar los excesos del etnocentrismo (occidental, aunque no sólo occidental) que, efectivamente, han tenido lugar. No parece que ni sea necesario entrar a desmontar las posturas más etnocéntricas (más ingenuamente etnocéntricas, podríamos decir, al menos en su aspecto teórico; no, claro está, en el práctico, donde han podido tener consecuencias nada ingenuas por cierto): sentirse o creerse superior a otros porque en lugar de vaca o pollo, como nosotros, comen perro o gato, se cae por su propio peso.

Cierto es también que la crítica relativista al etnocentrismo nos ha enseñado cosas como que no puede establecerse (*¿quién lo haría?*, *¿desde dónde?*) un único punto de referencia para juzgar la corrección o incorrección de tradiciones, pautas de comportamiento o formas de vida. De la misma manera, dicha crítica ha llamado la atención muy pertinente sobre el hecho de que casi ni reparamos en nuestras propias costumbres y rituales, de naturales que nos parecen, saludamos y nos vestimos de una cierta manera o comemos con una determinada parafernalia sin ser conscientes de que lo hacemos de esa forma simplemente porque así se hace en nuestra cultura. Las costumbres que nos son ajenas, en cambio, las percibimos con toda claridad como costumbres no naturales y nos





resultan extrañas, raras o estrañafarias (en proporción inversa a nuestro cosmopolitismo).

Hay que reconocer la escasa precisión de que adolecen ambos adjetivos referidos al sustantivo *cultura*, del cual, a su vez, habría que precisar en qué sentido es empleado; renuncio a hacerlo suponiendo que lo que afirmo es inteligible sin precisar estos extremos, con el objeto de no alargar la cosa más de lo necesario. Una oportuna aclaración de las diferentes concepciones de “cultura” (la concepción ilustrada, vinculada a la idea de excelencia, y la romántica, vinculada a la idea de tradición) la daba José María Ridao en un artículo titulado “El oscurantismo reverenciado”, en *El País*, 24 de febrero de 2002.

Tampoco podemos negar que la cultura occidental (o europea),⁵ en tanto que cultura dominante, ha pretendido en numerosas ocasiones imponerse a escala planetaria arrinconando o arrasando (según los casos) otras tradiciones culturales, generando, según se denuncia desde las corrientes multiculturalistas, una tediosa uniformidad mutiladora de la riqueza cultural humana.

No pretendo entonar un *mea culpa* autoflagelador, tan del gusto de ciertos planteamientos multiculturalistas, pero es justo recordar que llegamos a unas tierras en las que no habíamos estado nunca antes, pobladas por gentes que a su vez no tenían noticia alguna de nuestra existencia, y las bautizamos con el nombre de “Nuevo Mundo”. Y quién no ha considerado, así que inconscientemente, sus propias pautas de conducta como naturales y buenas, mientras que las de otros grupos humanos se le han antojado salvajes o irracionales, por seguir la definición de etnocentrismo de Marvin Harris. Cabría decir, en definitiva, que el etnocentrismo es la tendencia a ver la paja en el ojo ajeno sin percibirse de las propias vigas.

Sea, pues, bienvenido el reconocimiento de que no somos ni el ombligo del mundo ni el único baremo posible, que tan natural (o antinatural) es comer pollo o vaca como perro o gato. Bienvenidas todas las objeciones a cualquier etnocéntrica tendencia al sentimiento de superioridad. Sea.

Pero ahora bien: una cosa es aceptar que no existe un sólo punto de vista válido y otra afirmar que todos los puntos de vista sean válidos, lo





segundo no puede deducirse de lo primero. Adoptar una postura relativista radical nos obligaría a aceptar todos los aspectos de nuestra propia tradición cultural tal y como son, con sus *txokos** sólo para hombres y sus *alardes* tradicionales, con lo que negaríamos a toda cultura la posibilidad de cambio. La tarea del feminismo ha sido y es deslegitimar lo que es “por tradición”, “por cultura”. Precisamente lo cultural, porque es histórico —es decir, contingente, y porque no responde a ninguna fatalidad—, es lo que puede ser modificado. Gran parte de nuestra tarea ha consistido en poner de manifiesto que el papel de subordinación asignado a las mujeres, la división sexual del trabajo, la configuración diferenciada de identidades... no son naturales, sino culturales. La noción de género acuñada por la teoría feminista, central para sus análisis, fue la principal herramienta conceptual con la que se llevó a cabo la tarea de desnaturalizar la caracterización social de los sexos. Ahora las tradiciones culturales son sacralizadas por parte de algunos y pareciera que con ello se neutralizará todo cuestionamiento o crítica de lo culturalmente configurado —en interés, por cierto, del grupo dominante— cuando el carácter de cultural de algo significaba precisamente que, al ser una creación (“construcción”) de los seres humanos, podía ser por ellos mismos modificada. De la legitimación naturalista de determinadas situaciones de subordinación podríamos estar pasando a una *legitimación culturalista*.

Y es que, por desgracia, no solamente desde el etnocentrismo más burdo, también desde la crítica relativista pueden cometerse excesos. Y el

*Los *txokos* son (en eusker) las sedes de sociedades (o clubs) gastronómicas, muy comunes en el País Vasco, en los que tradicionalmente sólo participaban varones. Tal vez sea necesario también aclarar que con “Alardes tradicionales” hago referencia a un tipo de celebración que se hace en algunos pueblos del País Vasco (Fuenterrabía e Irún) y que consiste en un desfile de características marciales conmemorativo de batallas históricas; tradicionalmente sólo han tomado parte en tales desfiles los hombres y las mujeres han tenido un papel subsidiario (como “cantineñas”, una por cada compañía). En los últimos años el asunto de los “Alardes” ha estado en primera plana de los medios de comunicación debido a que mujeres de los pueblos mencionados han expresado su deseo de desfilar en los Alardes en pie de igualdad con los hombres, cosa que ha dado lugar a un inusitado enfrentamiento entre quienes defienden esta posibilidad y quienes apoyan el “Alarde tradicional”.





⁶ Hace algunos años tuve ocasión de escuchar a un excomandante de una guerrilla centroamericana reclamar a una compañera de su propia organización las ideas feministas que esta última defendía, alegando que se trataba poco menos que de una moda “del norte” que se les imponía de forma imperialista y que nada tenía que ver con la propia tradición de los países latinoamericanos, etc. La mujer aludida preguntó al excomandante con toda sencillez cuál era el origen del marxismo que él tan fervorosamente (entonces) profesaba.

relativismo cultural los ha cometido de un calibre muy grueso: *¿serían los derechos humanos un mero producto cultural de occidente?, ¿y los derechos laborales?, ¿y el feminismo?*⁶

El relativismo cultural respondió en su origen a la aspiración de oponerse al etnocentrismo, tan epistemológicamente ilegítimo como ética y políticamente indeseable. Pero el exagerado celo puesto en el empeño, atizado tal vez por sentimientos de mala conciencia debidos a los mismos excesos etnocéntricos de las culturas de pertenencia de los propios relativistas

⁷ Sin embargo, las enormes dosis de folclorismo con que el grupo dominante tiende a percibir al dominado—en expresión de Françoise Collin—no desaparecen en esta circunstancia, sino que son simplemente re-interpretadas.

—celo muchas veces escandalosamente similar al del converso— lo llevaron al extremo de enfrentarse al universalismo como tal.⁷ Mejor dicho: el relativismo cultural acabó considerando *toda* pretensión de universalidad como intrínsecamente etnocéntrica. De denunciar la *universalidad falsa*, es decir, aquellos discursos que querían colar como universal su propia particularidad, pasó a denunciar la *falsa universalidad* supuestamente inherente a todo discurso que implique, proclame o busque un común denominador, por mínimo que sea, de todos los humanos al margen de la cultura a la que pertenezcan. En todo caso, de la “falsa universalidad” se pasó a imputar no la falsedad, sino la misma pretensión de universalidad. Lo falaz de ésta dejó de ser considerado predicado sintético y contingente para pasar a ser tenido por analítico y necesario, con lo cual se negó toda posibilidad de universalización. La universalidad, de ser tenida por falsa en determinados casos empíricos y constatables, pasó a serlo por definición y *a priori*, al margen por tanto de toda constatación empírica. Cualquier





pretensión de universalidad puede ser, entonces, expeditivamente descalificada como etnocéntrica o colonialista. El proyecto universalista de afirmar la común humanidad de todas las personas se vería desvirtuado y entorpecido por la parcialidad insoslayable del etnocentrismo. O eso pretenden los relativistas.

La imposibilidad de articular una universalidad no contaminada de etnocentrismo tendría correlato —en la visión relativista— en una similar imposibilidad de *integración* (de las personas inmigrantes en las sociedades de acogida) que no se reduzca a *asimilación*. Integrarse en un todo del que se pasa a formar parte como ciudadano o ciudadana con derechos y deberes supondría irremediablemente disolver por completo las señas de identidad cultural de origen para adquirir otras, vinculadas a la nueva colectividad y asimilarse a ella. Si, como predica el relativismo, toda *integración* se reduce inevitablemente a *asimilación*, convirtiéndose entonces aquella en indeseable, se entiende que las propuestas relativistas vayan en la línea de primar la *pertenencia cultural* por encima de la *opción individual* o, para decirlo con los términos de Giovanni Sartori, las identidades obligadas frente a las de adscripción voluntaria. Pretender que los inmigrantes se integren en la sociedad de acogida significaría —según esta visión— que habrían de renegar de lo que hasta ese momento habían sido sus señas de identidad.

A pesar de que hay corrientes y pensadoras feministas que se identifican con el relativismo cultural y el multiculturalismo, que enfatizan la diferencia y que exigen *reconocimiento*⁸ tanto para la así postulada diferencia femenina como para las especificidades que definirían a las mujeres

⁸ En la línea de Charles Taylor en *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"* (versión castellana en el Fondo de Cultura Económica, México, 2001) sería paradigmática la postura defendida por Iris Marion Young en *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press, Princeton, 1990; cfr. también su artículo "Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal", en Carme Castells (comp.). *Perspectivas feministas en teoría política*. Paidós, Barcelona, 1996.





pertenecientes a minorías, parecen insalvables las contradicciones en que puede llegar a caer quien pretenda defender tradiciones culturales (las que sean) a la vez que los postulados, no ya del feminismo (por lo menos los del feminismo de corte ilustrado), sino cualquier teoría o práctica política que pretenda algún cambio emancipatorio o liberador de las personas.

El relativismo cultural —por lo menos en sus versiones menos moderadas— cae irremediablemente, además, en contradicciones que lo convierten en insostenible: aunque quiera parecer lo contrario, adolece de un tremendo paternalismo, niega que podamos valorar o juzgar lo que hace un ser humano, simplemente porque pertenece a otra cultura. Paradójicamente, considera las culturas como algo dado, natural, inmutable, cerrado. Olvida que las culturas son productos históricos que cambian y evolucionan debido muchas veces a factores exteriores; que las culturas son ellas mismas, en definitiva, productos culturales.

Una postura relativista radical es además insostenible porque nos aboca a una paradoja de difícil solución que impugna las propias tesis relativistas: basta que consideremos (y no faltan buenas razones para hacerlo) que el relativismo cultural mismo es un producto de la cultura occidental.

A pesar de todo ello, la defensa, a veces indiscriminada, del relativismo cultural ha encontrado entusiastas defensores en determinada izquierda y algunas defensoras entre las feministas (aunque estas últimas tienen un poco más difícil el entusiasmo). Diversos son los factores que han colaborado para que así sea, pero quiero destacar dos de ellos.

Por un lado, las reticencias de ciertos movimientos vinculados a la izquierda para defender sin ambages las conquistas liberales del estado de derecho (aconfesionalidad y laicidad del Estado, concepto de ciudadanía,





no injerencia en las concepciones privadas del bien...), que responden a su vez a un arraigado prejuicio, a saber, la reducción de toda la teoría política liberal a mero liberalismo económico, desdeñando o desconociendo las aportaciones que aquella ha hecho a la propia izquierda. Si sostengamos sin mayores matices que ser de izquierdas es igual a ser antiliberal, ¿por qué no aprovechar la retórica del multiculturalismo para concluir que las conquistas liberales relacionadas con el estado de derecho son válidas para nuestra cultura pero pueden no serlo para otras? Sin embargo, desde mi punto de vista, la izquierda no puede rechazar o dejar de defender ciertas aportaciones de la teoría política liberal (que no se reduce a mero liberalismo económico). De hecho, de entre las personas identificadas con esa posición política (y con el feminismo), ¿quién no es liberal en relación, por ejemplo, con la sexualidad o el uso de drogas?

El segundo grupo de motivos que explicarían la entusiasta aceptación del relativismo cultural por parte de una cierta izquierda tiene que ver con el éxito que tuvieron en esos ámbitos algunas versiones de los postulados posmodernos. Las ideas de sujeto, de progreso, de universalidad de la razón y otras fueron vapuleadas por los adalides del pensamiento débil... justo cuando las mujeres (como ha explicado Celia Amorós) accedíamos al estatuto de sujetos y apelábamos a la razón para deslegitimar nuestra situación (por decirlo de forma sumarísima). El relativismo cultural (y la defensa del multiculturalismo a él asociada) casa muy bien con el relativismo epistemológico y ético, con la idea de fragmentación de lo real, de fin de la modernidad, de caducidad del proyecto ilustrado, de exaltación de las diferencias..., tan caros a las teorías de la posmodernidad. (Pocas cosas hay más patéticas, sin embargo, que una persona de un país del Norte





—con billete de vuelta en el bolsillo— arrobada ante la sencillez de “otras formas de vida”, o de “otros conceptos de progreso” que excluyen el agua potable o la luz eléctrica en las casas.)

Al igual que en (el resto de) la izquierda, entre las feministas, las teorías de la posmodernidad tuvieron desigual acogida. A las feministas que nos reclamamos de la tradición ilustrada el término “multicultural” es cierto que no nos gusta demasiado, por sus excesivas resonancias posmodernas

y comunitaristas y porque sabemos que muchas veces, en Occidente, las desigualdades han pretendido legitimarse en las diferencias. Algunas de nosotras seríamos, en cambio, partidarias de un “multiculturalismo ilustrado”,⁹ que tal vez fuera más adecuado llamar, en el plano político, *pluralismo*, y que se correspondería con un nominalismo moderado en el ontológico. Porque, a pesar de sus orígenes posmodernos (y por tanto presuntamente antiesencialistas) la reivindicación del multiculturalismo puede acabar y de hecho acaba muchas veces en mera consideración esencialista de las personas adheridas a una determinada cultura concebida asimismo de

forma esencialista.

Como se ha explicado en numerosas ocasiones,¹⁰ la reivindicación de las diferencias y de la diversidad cultural (o sexual, etc.) sólo puede tener sentido presuponiendo la igualdad: se trata precisamente de que los diferentes o las minorías, por el hecho de serlo, no sean tratados de forma desigual. La igualdad de todas las personas ante la ley no puede ser considerada una conquista únicamente válida en una

⁹ El que Celia Amorós ha denominado multiculturalismo crítico. Para el multiculturalismo no crítico, el referente último como fuente de normatividad serían los grupos (como para los comunitaristas) no los individuos; el multiculturalismo crítico, en cambio, propugna el respeto a las diferentes culturas, pero la última instancia normativa no la sitúa en el grupo, sino en los individuos. Cf. La entrevista en la *Revista de Filosofía* de la UNED mencionada en la nota 3.

¹⁰ Cf. Por ejemplo, Celia Amorós, “Igualdad e identidad”, en Amelia Valcárcel (comp.). *El concepto de igualdad*. Pablo Iglesias, Madrid, 1994, pp. 29-48; *Mujer, participación, cultura política y Estado*. Estudios e Investigaciones Latinoamericanos, Buenos Aires, 1990, p. 41 y ss. Amelia Valcárcel, “Igualdad, idea regulativa”, en A. V. (comp.). *El concepto de igualdad*, op. cit., pp. 1-15.





determinada cultura, ni puede ser negada por la exaltación de las diferencias.

Por supuesto, tirando de este ovillo, nos metemos en el debate, también hoy candente, entre derechos individuales y derechos colectivos. Para decirlo con toda claridad: son las personas las que tienen derecho a reclamarse de una cultura (de una tradición, de unas costumbres, y de identificarse con ellas si así lo desean); las culturas, en cambio, las tradiciones, no pueden tener ningún derecho a reclamar para sí a persona alguna, a imponerse a nadie en contra de su voluntad ni a menoscabar derechos individuales. El individualismo ilustrado, tildado insistentemente de *abstracto* por sus críticos, es muy concreto cuando se trata de decidir entre dar prioridad al individuo o a la tradición cultural en la que aquél ha nacido.

Detrás de este debate subyace todavía otro, acaso más fundamental, sobre la concepción del ser humano. ¿Cómo se relacionan identidad y diversidad en la condición humana?¹¹ ¿Cómo somos los seres humanos, básicamente iguales o diferentes? ¿Es universal la razón? Evidentemente hay muchas cosas en las que nos diferenciamos los seres humanos en general y los pertenecientes a distintas culturas en particular: formas de vida, vestimentas, liturgias, ritos, diferentes usos de diferentes drogas, normas sociales de cortesía, etc. No me cabe ninguna duda de que es del todo deseable mantener la diversidad en todos esos campos que, dicho sea con todo el respeto, no van más allá del folclor. Los seres humanos somos diferentes en todos esos aspectos y en otros muchos que no dejan de ser superficiales en relación con lo esencial: todos compartimos una común humanidad por-

¹¹ Cfr. Teresa Maldonado, "Diversidad di-
cosa", en *El Viejo Topo*, núm. 134, noviembre, 1999, pp. 23-29.





que todos somos seres de razón y portadores de los mismos derechos; eso es precisamente lo que permite la comunicación intercultural (o la intergeneracional, etcétera).

¹² Desde esta perspectiva los acuerdos del Estado con el Vaticano, que impone una asignatura como la religión (entendida de forma doctrinal) en los centros públicos y la contratación por parte de los obispados del personal que la imparte, así como la subvención con dinero público de los llamados centros concertados, es absolutamente denunciable y contradictoria con la aconfesionalidad y laicidad del Estado; cabe señalar al respecto que en Latinoamérica, distintas organizaciones feministas y católicas están llevando a cabo una campaña exigiendo que la así llamada santa sede sea lo que debería ser: sede central de una religión, no un Estado con representación en la ONU. A este respecto, mejor ni mentar las últimas medidas adoptadas por el gobierno español sobre la "asignatura" de religión para integrarla en el currículo como una más. Medidas que han tenido su oportuna réplica desde la *Plataforma ciudadana por una sociedad laica*.

De entre los derechos de que todas las personas somos portadoras no es el menos importante el derecho a la educación, entendida no como adoctrinamiento en el dogma de turno, sino como desarrollo de capacidades que todas las personas tenemos por ser seres de razón.¹² Es gracias a la educación que nos convertimos en personas adultas que pueden hacer sus propias elecciones en relación con credos, vestimentas o tradiciones culturales. No podemos elegir en qué tradición cultural vamos a ser socializados, pero si la socialización se lleva a cabo adecuadamente, como producto de ella nos convertiremos en sujetos con criterios propios, autónomos y libres —en la medida humanamente posible, claro, que no es la autosuficiencia ilimitada ni la omnipotencia infinita— que

podrán optar por mantener o no (o en qué medida) esos vínculos identitarios culturales. La educación que recibamos no se dará en el aire, en un espacio absolutamente neutro desde el punto de vista cultural, sino que estará inserta inevitablemente en una determinada tradición, tradición que necesariamente tendremos que poder trascender si no es que la educación se ha convertido en mera catequesis cultural. Las mujeres, por cierto, hemos estado excluidas en muchas ocasiones del derecho a la educación y todavía lo estamos en muchos lugares, cosa que no puede





dejar de ser denunciada por el feminismo desde presupuestos que son indudablemente universalistas a la vez que no etnocéntricos.

III. Qué duda cabe de que el hecho de que personas del sexo femenino quieran llevar un pañuelo que les cubra la cabeza (porque así lo hacen *las mujeres* en su cultura) tiene su origen en concepciones sexistas y discriminatorias de las mujeres. Ahora bien (etnocentrismo: la paja en el ojo ajeno): algo similar ocurre en el caso de las mujeres que, en nuestra cultura, quieren ponerse tacones (he ahí por cierto los dos extremos de las concepciones de la mujer en el patriarcado...). En un colegio en el que *las niñas* tienen que ir obligatoriamente con falda, parece un exceso recriminar a una que (según su propia tradición) quiere llevar un pañuelo. ¿Sexismo? Efectivamente: signos de sexism. Desde luego *pecata minuta* comparados con otros: casi a diario mujeres asesinadas por sus compañeros o maridos, burkas, actual regulación legal del trabajo doméstico, ablaciones del clítoris... por mencionar sólo algunos ejemplos de aquí y de allá.

Pero, ¿es el pañuelo un *símbolo* de sexism, como se ha dicho?¹³ Aunque existen otras nomenclaturas para dilucidar que sean señales, símbolos y signos,¹⁴ si hacemos caso del uso habitual de la palabra en frases como “*alguien hacía señales a lo lejos*” y siguiendo a Benveniste¹⁵ propongo que distingamos dos tipos de signos: los *símbolos* y las *señales*. Yo diría entonces que el pañuelo más que un símbolo de sexism es una señal de discriminación y de subordinación de las mujeres. Seguramente, en la propia cultura en la que es tradición que las mujeres lleven un

¹³ Así para Victoria Sendón en *Andra*, marzo, 2002.

¹⁴ Para las concepciones de Saussure y de Peirce, cfr. por ejemplo, J. Ferrater Mora. *Diccionario de filosofía*. Ariel, Barcelona, 1994. También Umberto Eco. *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*. Lumen, Barcelona, 1989 o su *Tratado de semiótica general*. Lumen, Barcelona, 1985.

¹⁵ E. Benveniste. *Problemas de lingüística general I*. Siglo xxi, México, 1989.





¹⁶ En realidad, como explica Celia Amorós, las mujeres suelen ser —en todas las culturas— las portadoras simbólicas de los significados culturales, los hombres se conceden un margen mucho más amplio de maniobra.

pañuelo que cubra sus cabezas, tendrá un significado simbólico, pero para las personas ajenas a tal cultura no puede funcionar como símbolo.¹⁶ El significado de un símbolo se aprende, no es evidente, no hay una relación

natural ni directa entre el símbolo y lo simbolizado. Entre lo uno y lo otro existe una relación tal que el símbolo *significa* lo simbolizado y puede llegar a sustituirlo en determinados contextos: lo representa. Por eso quemar una bandera (o reverenciarla) no es lo mismo que quemar un simple trapo: nadie se dedicaría a quemar o reverenciar banderas si no fueran más que eso (o tal vez el hecho de que sean tratadas de determinada manera —siendo a veces objeto de quema; otras, al contrario, de reverencia— las convierte en algo distinto de un simple trapo). Por eso puede tener algún sentido prohibir ciertos símbolos como los símbolos nazis, porque se prohíbe otra cosa: lo que simbólicamente representan.

La relación en cambio que se da entre la señal y lo señalado es de otra índole: no puede nunca efectuarse sustitución alguna. La señal anuncia, apunta, *señala*. Así, el humo suele ser tomado como señal de que hay fuego cerca y una cara demacrada es señal de cansancio. Al margen de que pueda tener significados simbólicos (sexistas) dentro de una determinada tradición, parece que el hecho de que las mujeres pertenecientes a determinadas culturas se cubran la cabeza con un pañuelo, fuera del contexto en el que tal comportamiento adopta un carácter simbólico, es básicamente una señal de sexismo, una alarma podríamos decir: avisa de que la discriminación o las concepciones sexistas andan cerca. No entro a considerar los argumentos que habría que contraponer a quien planteara que la costumbre de llevar pañuelo (o cualquier otra) es algo a preservar





por encima de o contra el deseo de las propias mujeres concretas. No creo que tal cosa pueda ser defendida en el contexto de un estado de derecho. Pero me parece difícil también prohibir su uso cuando ése (llevar el pañuelo) es el deseo expresado por una ciudadana, aunque sospechemos que hay muchas razones para dudar de la veracidad de tal deseo. Habrá de garantizarse, hasta donde sea posible, eso sí, que en ése como en cualquier otro caso, no se está coartando la libertad de nadie. Pero nada más. Aunque no dudemos de que un deseo tal no puede sino responder a prácticas y concepciones sexistas. Me parece, digo, que no se puede prohibir una señal de sexism, cosa que no diría con tanta rotundidad de un símbolo sexista. Claro que, dado que la diferencia entre señal y símbolo no siempre es clara y distinta, la decisión en cada caso es compleja.

Ahora bien: nada de lo anterior significa que no pueda o no deba analizarse, desde el feminismo por ejemplo, el origen y/o el significado sexista de esas u otras costumbres, invocando un mal entendido respeto a las culturas. Eso es lo que me parece que hacen Celia Amorós o Amelia Valcárcel (con total legitimidad y, desde el punto de vista de la crítica feminista, con toda pertinencia) cuando explican cuál es el significado que en las culturas vinculadas al islam tiene el uso de prendas que cubran el cuerpo de las mujeres. Algo parecido sucede cuando desde el feminismo analizamos la institución familiar, pongo por caso: cada cual será muy libre de organizar su vida privada o sus relaciones personales como le plazca, pero eso no significa que no se pueda analizar el modo en que tal cosa se hace habitualmente en las sociedades organizadas de forma sexista, ni que no se pueda poner de manifiesto que muchas opciones que los





individuos pueden tener por libres o por naturales responden, en realidad, a una determinada forma de organización social.

Al feminismo le preocupa, y es legítimo que así sea, el sexism que subyace al pañuelo o a cualquier otro síntoma de discriminación de las mujeres (también los de nuestra cultura). Desapareciendo él desaparecerán todas sus señales, todos sus síntomas. Apagado el fuego, se acabó el humo. El pañuelo son las hojas, el rábano, lo que importa, está debajo. Pero lo que subyace sólo se percibe muchas veces en lo que fenoménicamente aparece; es decir, analizar el sexism significa a veces analizar sus manifestaciones.

El día que no haya sexism ninguna mujer sentirá deseos, por el hecho de serlo, de cubrirse con un pañuelo —alegando recato—, ni de otras muchas cosas que responden al sexism de nuestra cultura aunque nos resulten “naturales”; el atuendo personal de hombres y mujeres responderá a una mera elección estética (es decir, humana). Mientras tanto, las feministas seguiremos luchando para que las mujeres seamos sujetos y tomemos la palabra. Muchas mujeres lo hacen ya, y en ocasiones para decir y hacer cosas que no nos gustan nada. Es la gran paradoja a la que se ve abocado el feminismo de forma ineludible; y es el precio que tiene para las mujeres reivindicar el estatuto de sujetos y de individuos. Se trata del libre ejercicio de unos derechos: el derecho al voto que pelearon nuestras abuelas sufragistas fue en algunos momentos fuertemente cuestionado desde la izquierda debido a la supuesta tendencia femenina a votar a la derecha. Ahora bien, convendría no olvidar, como insiste Amelia Valcárcel, que ser individuo no es una tarea individual, sino, paradójicamente, colec-





tiva.¹⁷ Ya habíamos advertido de que el asunto no era sencillo.

¹⁷ Ver Amelia Valcárcel. *Sexo y filosofía*. Anthropos, Barcelona, 1994, p. 139 y ss. También *La política de las mujeres*. Madrid, Cátedra, 1997, p. 80.

IV. No hay atajos: hemos tenido que dar este gran rodeo para concluir que cualquier mujer (cualquier persona) tiene derecho a hacer lo que le venga en gana siempre que no menoscabe derechos ajenos. Lo importante en este debate no es si nos parece bien o mal que una adolescente acuda a clase con el *hijab*, sino qué razones damos para que lo haga o no. Si consideramos que es un sujeto de derechos o si la adscribimos a una cultura que habría que respetar por encima de ella misma. Si bien todas las personas merecen un respeto, aunque mantengan tesis disparatadas (como el creacionismo, por ejemplo) de origen muchas veces religioso o mitológico, esas tesis siempre podrán ser legítimamente discutidas, cuestionadas e impugnadas. Que lleve Fátima (así se llamaba la adolescente) el pañuelo si así lo quiere *ella*, pero no por respeto a su cultura o a su religión (ni a ninguna otra): por respeto a ella. Y sobre todo: que tenga la oportunidad, ella y todas las mujeres, de desarrollar sus propios criterios para elegir en libertad.

Claro que siempre podrá un comunitarista o un posmoderno espetarnos que todo esto no es sino *una* forma de ver las cosas, tan legítima como otras, pero que al fin y al cabo semejante análisis no deja de ser deudor de una determinada concepción (cultural) de la cultura y de los individuos, ni de estar vinculado a una determinada tradición desde la cual he interpretado la realidad..., metiéndonos así en enojosas regresiones infinitas o en insalvables círculos hermeneúticos. Ya Simone de Beauvoir nos avisó de que no es posible tratar ningún problema humano sin tomar una actitud,





“la misma manera de plantear los problemas, y las perspectivas adoptadas suponen una jerarquía de intereses; toda cualidad envuelve valores;

¹⁸ Simone de Beauvoir. *El segundo sexo*, vol. I. Siglo xxi, Buenos Aires, 1982, p. 24.

no hay descripción pretendidamente objetiva que no se levante sobre un plan ético”.¹⁸ No creo, sin embargo, y contra lo que a primera vista pudiera parecer, que ello contribuya a dar la razón a los relativistas: pone de manifiesto que la objetividad es difícil de conseguir y que ya no podemos ser ingenuas al respecto, pero eso no significa que se deba renunciar alegremente a aspirar conseguirla o, para decirlo con Víctor Gómez Pin, “una cosa (muy probable) es no llegar a topar con la verdad y otra (muy acomodaticia) es renunciar de antemano a ella”, porque “buscar la razón común no equivale a negar la diversidad de las culturas, las lenguas o los individuos, sino por

¹⁹ Víctor Gómez Pin. *Descartes, la exigencia filosófica*. Akal, Madrid, 1996, pp. 15 y 7, respectivamente.

el contrario apostar por un fundamento que los legitime en su singularidad”.¹⁹ Efectivamente, en todo lo anterior hay una toma de partido ética y política: por la igualdad fundamental de todos los seres humanos, por la humanidad que constituye nuestra característica esencial, al margen de lo contingente, que es todo lo demás: sea cultura, etnia, clase social, orientación sexual, sexo, color del pelo o tipo de música que nos gusta escuchar. Sin embargo, me resisto a ver en ello una mera toma de partido valorativa provocada por la simple emoción o el capricho personal irracional... estoy convencida de que *ésa es la realidad*, pero también estoy dispuesta a atender a las *razones* que me contradigan.

