

Asunción Oliva Portolés

**Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islam, de Cèlia Amorós Puente, (Madrid, Cátedra, 2009, 312 p.)**

Quien comience la lectura de este libro, en el que se habla de feminismo y del Islam, puede suponer que representa una cisura respecto a las obras anteriores de Cèlia Amorós. Y, sin embargo, esta impresión es totalmente equivocada. *Vetas de Ilustración* es, ante todo, una obra poliédrica, de múltiples caras, vértices y aristas entre las que la autora elige seguir una, la vincula con otras, apareciendo nuevas cuestiones, nuevas conclusiones y nuevos interrogantes, aunque siempre, por debajo de todo ello, se sienta fluir el mismo río de inquietudes que Amorós ha manifestado en sus libros anteriores. Por eso esta obra se puede considerar una continuación de *La gran diferencia*<sup>1</sup> en donde no sólo insiste en su crítica al pensamiento de la diferencia sexual para poder reivindicar la igualdad entre mujeres y varones, sino también hace hincapié en las ideas de identidad y subjetividad, de género y de sujeto, de patriarcado y de «contextos de Ilustración», cuestiones que constituyen el preludio de *Vetas*, obra que, a su vez, entronca con *Mujeres e imaginarios de la globalización*<sup>2</sup>. En esta reseña me sería imposible comentar todos los aspectos que componen el libro, de modo que voy a fijarme en los cinco ejes conceptuales que considero imprescindibles para entender la finalidad del ejercicio de pensamiento crítico que la autora realiza.

El primero de estos ejes es el de la cultura. Desde el primer capítulo se impone como cuestión esencial la crítica al multiculturalismo (al que Amorós opone el concepto de multiculturalidad) y para ello analiza esta noción desde la perspectiva de dos destacados autores dentro de la antropología cultural: Claude Lévi-Strauss y Clifford Geertz. La autora señala que, aunque hoy

---

1. Amorós, C., *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias...para la lucha de las mujeres*, Madrid, Cátedra, 2005

2. Amorós, C., *Mujeres e imaginarios de la globalización. Reflexiones para una agenda teórica global del feminismo*, Editorial Homo Sapiens, Rosario, 2008.

resulta ya difícil poner en cuestión seriamente la unidad de la especie humana, no parece ocurrir lo mismo con la unidad de las culturas.<sup>3</sup> Lévi-Strauss contempla la cultura como el conjunto de sistemas simbólicos, entre los que ocupan un primer plano el lenguaje y las estructuras de parentesco. En una de sus primeras obras, *Tristes Tropiques* (1955), afirma que el conjunto de las costumbres de un pueblo forma sistemas, los cuales no existen en número ilimitado ni se crean de la nada, sino que se escogen ciertas combinaciones dentro de un repertorio ideal que él cree que sería posible reconstruir. Considera que en cada sistema (de parentesco, mitológico, etc.) se ponen en funcionamiento los *a priori* de la función simbólica de la mente humana y después habría que encajar estos sistemas diferentes en un orden que sería el propio de cada sociedad. La unidad de todos los sistemas (el orden de los órdenes) es más precaria que la de cada sistema por separado: la primera es una unidad de segundo orden mientras que la segunda constituiría la verdadera unidad estructural.<sup>4</sup>

El antropólogo francés reconoce la influencia que ejerció en su concepción de su método la obra de la escuela de Praga, especialmente la fonología estructural de Troubetzkoi y Jakobson. Lévi-Strauss considera la lingüística como la ciencia social más avanzada y desde tal perspectiva procede, en primer lugar, a aplicar el método de la lingüística fonológica a la antropología y, en particular, a los sistemas de parentesco. De esta forma, ya en *La estructuras elementales del parentesco* (1949) afirma que la estructura de éste tendría «una invariante estructural: la relación respectiva de deudor y acreedor que asumen los varones al intercambiar mujeres de acuerdo con la prescripción de la exogamia.»

En sus primeras obras, la ya citada *Tristes Tropiques* y *Anthropologie structurale* (1958) el antropólogo francés hablaba de las culturas estudiadas por los etnógrafos como armoniosas, al menos en un pasado incontaminado, y parecía sentir nostalgia de una sociedad «cristalina». En obras posteriores, como

---

3. Amorós, C., *Vetas de Ilustración*, p. 30. Esta cuestión ya fue tratada brillantemente por Amorós desde una perspectiva diferente en su contribución al libro editado por C. Gómez y J. Muguerza, *La aventura de la moralidad* (Alianza, 2007) en el capítulo «Ética y Antropología». Allí, en el apartado que titula «¿Puede la Antropología identificar universales éticos?» hace una magnífica lectura de *L'essai sur le don* de M. Mauss donde destaca las diferencias entre Lévi-Strauss, en su ensayo «Introducción a la obra de Marcel Mauss», y el propio Mauss, analizando luego la reconstrucción en clave existencialista que hace Sartre en *Cahiers pour une morale* de la «reciprocidad mediada» a partir de las concepciones de Mauss.

4. Amorós, obra citada, p. 34.

en *Le regard éloigné*<sup>5</sup>, parece reconocer que el elemento de distorsión de la unidad y coherencia de las culturas estriba en la historia y siente cierta nostalgia de un mundo en el que las diversas culturas pudieran existir sin emitir juicios de valor sobre las demás. Llega a decir: «la lucha contra todas las formas de discriminación participa del mismo movimiento que arrastra a la humanidad hacia una civilización mundial, destructora de los viejos particularismos a los que corresponde el honor de haber creado los valores estéticos y espirituales que otorgan su valor a la vida.»<sup>6</sup> Así, Lévi-Strauss acaba por dar pie a una visión multiculturalista.

Clifford Geertz, al que se considera el creador de la «antropología simbólica», comparte con el estructuralismo lévi-straussiano la tesis de la cultura como un sistema de símbolos, pero, a diferencia de su antecesor, Geertz no está interesado en los símbolos en sí mismos sino en el modo en el que los símbolos pueden explicar los procesos sociales y, por eso, propone un concepto de cultura esencialmente semiótico. «Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones.» El elemento interpretativo es fundamental para él. Geertz que, al igual que Lévi-Strauss, tuvo una primera formación en filosofía, se considera influido por Weber; de hecho sus primeros trabajos de campo fueron en Indonesia y Java, y con ellos intentaba poner a prueba la hipótesis de que, al igual que la ética protestante influyó en el desarrollo del capitalismo y la modernización en Europa, algo parecido podría ocurrir en Indonesia con el islamismo moderado. Geertz mantiene que la Antropología debe limitarse a hacer «interpretaciones plausibles» del significado de la trama simbólica que es la cultura, a partir de la descripción densa<sup>7</sup> de la mayor cantidad de puntos de vista que sea posible conocer respecto a un mismo suceso.<sup>8</sup> Es decir, no considera que todos los elementos de la trama

5. París, Plon, 1983.

6. La cita está tomada del libro de Amorós que comento, p. 39.

7. La noción de «descripción densa» (*thick description*) la toma Geertz del filósofo del lenguaje Gilbert Ryle. Amorós la explica en la p. 44 del libro que comento.

8. «En el intento de lanzarme a esa integración desde el terreno antropológico para llegar así a una imagen más exacta del hombre, deseo proponer dos ideas: la primera es la de que la cultura se comprende mejor no como complejos de esquemas concretos de conducta [...], como ha ocurrido en general hasta ahora, sino como una serie de mecanismos de control –planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones (lo que los ingenieros de computación llaman «programas») – que gobiernan la conducta. La segunda idea es la de que el hombre es precisamente el animal que más depende de esos mecanismos de control extragenéticos, que están fuera de su piel, de esos programas

cultural posean el mismo sentido para todos los miembros de una sociedad, sino que pueden ser interpretados de diferentes modos, dependiendo bien de la posición que ocupen en la estructura social, bien de condicionamientos sociales y psíquicos anteriores, o bien, del mismo contexto.

Geertz también estuvo influido por el «segundo» Wittgenstein, como nos advierte Amorós. Para el antropólogo americano los símbolos no se estudian para acceder a los procesos mentales sino como formaciones de los fenómenos sociales. El antropólogo debe desenredar el tejido de los significados e interpretarlos. «La cultura es pública porque el significado es público», afirma Geertz. «Y, justamente, en la medida en que el conocimiento es público, puede ser interpelado», dice nuestra autora.<sup>9</sup> La visión de la cultura de Geertz, según Amorós, deja de ser una totalidad auto-referida para abrirse a posibles interacciones con las demás.

Nuestra autora vuelve a Lévi-Strauss: «El autor de *La estructuras elementales* considera que la relación entre las culturas no es precisamente una buena cosa.» Y es esto lo que inspira las tesis multiculturalista de las culturas como totalidades homogéneas y completas, con lo que se niega la interacción entre ellas y, por tanto, la posibilidad de interpelación, lo que no ocurre con la concepción de Geertz. Y sin la interpelación intercultural no podremos llegar a un concepto de multiculturalidad. Interpelación que debe ser simétrica y no asimétrica, como en tantos casos ocurre.<sup>10</sup>

El segundo aspecto a destacar, estrechamente vinculado con el anterior, es el de la identidad cultural. Según el antropólogo francés Denis Cuche<sup>11</sup>, la moda de la identidad surgió en la década de los 70 como «exaltación de la diferencia» y se ha desarrollado ampliamente con las teorías de Taylor y los comunitaristas. Sin embargo, al estudiar la identidad, Amorós va más atrás: Rousseau es el que posibilita la emergencia de los individuos mediante el

---

culturales para ordenar su conducta. Ninguna de estas ideas es enteramente nueva, pero una serie de recientes puntos de vista registrados tanto en antropología como en otras ciencias (cibernética, teoría de la información, neurología, genética molecular) las ha hecho susceptibles de una enunciación más precisa y les ha prestado un grado de apoyo empírico que antes no tenían. La concepción de la cultura desde el punto de vista de los «mecanismos de control» comienza con el supuesto de que el pensamiento humano es fundamentalmente social y público, de que su lugar natural es el patio de la casa, la plaza del mercado y la plaza de la ciudad.» Geertz, C. «El impacto del concepto de cultura en el concepto del hombre» en *La interpretación de las culturas*, Barcelona Gedisa, 1989, pp. 43-59.

9. Amorós, obra citada, p. 48.

10. *Ibidem*, p. 104-109.

11. Cuche, D., *La notion de culture dans les sciences sociales*, París, Repères, La Découverte, 2001.

contrato social pero en realidad lo que reconoce es el «individualismo viril juramentado» dejando libre el espacio para las nuevas identidades adscriptivas, esto es, las mujeres» La mujer así recibirá el encargo de conservar lo auténtico como una identidad adscriptiva prescrita por quien fue un crítico radical de toda identidad adscriptiva»<sup>12</sup>, condenando así a las mujeres a la heteronomía moral. La identidad masculina se convierte así en identidad canónica. Afortunadamente mujeres como Mary Wollstonecraft van a impugnar esta argucia de Rousseau.

La célebre definición de Sartre «la libertad es lo que nosotros hacemos de lo que han hecho de nosotros» da pie a Amorós a sostener que, si bien la identidad se relaciona con lo que han hecho de nosotros, es decir, connota pasado y determinación adscriptiva, la subjetividad, que tiene que ver con la libertad, se relaciona con lo que hacemos con aquello que nos ha venido dado y, por tanto, implica futuro, proyecto y elección. Pues bien, lo mismo los varones como las mujeres deberíamos tener tantos referentes de identidad como dimensiones de subjetividad.<sup>13</sup> Las identidades, pues, no están incrustadas en nosotros, están atravesadas de mediaciones crítico-reflexivas: las subjetividades no son volátiles, deben trascender los muchos estratos simbólicos que tenemos en depósito. Sin embargo, la situación actual no es esa: las mujeres están obligadas a conservar «lo auténtico», tienen lo que M. Le Doeuff llama sobrecarga de identidad, y uno de los aspectos en que esto se pone de relieve es en la vestimenta femenina. Cèlia Amorós analiza el velo islámico desde la teoría de los símbolos de Peirce, así como las razones de los partidarios de resignificar esta prenda y de otras formas de cubrirse aún más agobiantes. Lo que se desprende de sus argumentos es lo que ella denomina el «voluntarismo del significado»: así, existiría la resignificación prudencial, la refuncionalización del velo o la resignificación estoica.<sup>14</sup> Pero el voluntarismo del significado tiene unos límites: la autora señala una dificultad en el nivel sintáctico, ya que el uso del velo no funciona en el vacío sino que se ve contrapuesto a la vestimenta del varón que puede ser del tipo que él quiera. En el nivel pragmático vemos que quienes tienen autoridad para imponer el vestido modesto a las mujeres son los varones, que así se aseguran el respeto de los demás hombres cubriendo a su mujer. Pues no hay que olvidar que detrás del velo está toda una forma de vida, un «juego de lenguaje» (Wittgenstein) que impone sumisión frente a libertad, signos de identidad frente a subjetividad,

---

12. Amorós, obra citada, p. 76.

13. Amorós, obra citada, p. 78-79.

14. *Ibidem*, p. 84-89

asignación al espacio privado frente a la libre circulación. Por tanto esas re-significaciones no pueden ocultar la «forma de vida» en la que se inscriben.<sup>15</sup>

El tercer aspecto que voy a considerar es la oposición entre Ilustración solipsista e Ilustración alternativa. Parece que cuando hablamos de Ilustración nos referimos sólo a la occidental. Por tanto, si creemos que el feminismo es un hijo no querido de la Ilustración, aunque éste la impugne desde dentro, puede dar la impresión de que en otras culturas no occidentales el feminismo no tendría cabida. Pero eso sería considerar que la Ilustración es sólo un producto de Occidente y, por tanto, las otras culturas tendrían que imitar al modelo (sería la «Ilustración solipsista»). Pues bien, para Cèlia Amorós existe Ilustración en el momento en que se generan determinados procesos crítico-reflexivos que dan lugar a ciertas abstracciones con virtualidades universalizadoras. Esto suele ocurrir cuando entran en crisis determinadas legitimaciones y se plantea la necesidad de recurrir a otras nuevas.<sup>16</sup> A estos procesos los llama «vetas de Ilustración» y se trata de analizar cómo y cuándo aparecen en otras culturas.

Sophie Bessis, quien realiza una durísima crítica a la dominación de Occidente<sup>17</sup> pero que no puede renunciar a los principios ilustrados porque, como señala, son los que le posibilitan realizar esta misma crítica, habla de la búsqueda de universales que puedan acercar a los seres humanos por encima de sus diferencias. «¿Hasta qué punto hay que defender la diversidad cultural, es decir, defender sus singularidades? ¿Hay que considerar que existen unos universales –más allá de esas especificidades– capaces de proporcionar una visión común de la condición humana y de nuestro destino común, o no?»<sup>18</sup> «¿Cómo fabricar un universal que integre las aportaciones de la modernidad occidental sin que por ello se confunda con la hegemonía de Occidente?» Y

15. Hace poco tiempo en Madrid tuvo que declarar ante el juez una musulmana en relación con el suceso de la explosión suicida de Leganés que siguió al 11-M. Esta mujer se presentó con burka y sólo accedió, después de negociar con ella, a descubrir la cara ante el juez. Me quedé atónita cuando declaró a la prensa que todo el revuelo montado por su atuendo era «debido a la ignorancia». ¿Qué es lo que ella cree que ignoramos? ¿Que en países como Afganistán y parte de Pakistán el burka es obligatorio para las mujeres y las niñas bajo pena de muerte? En el caso de esta mujer y de algunas más que empiezan a reivindicarlo «voluntariamente» en algunos países europeos no es posible ninguna resignificación. Es una injuria respecto a todas aquellas que se ven obligadas a llevarlo.

16. Amorós, obra citada, p. 233.

17. S. Bessis, *Occidente y los Otros. Historia de una supremacía*, Madrid, Alianza Editorial, 2002.

18. S. Bessis, *Las emergencias del mundo: economía, poder, alteridad*, Oviedo, Nobel, 2007, p. 146-150.

afirma: «Querámoslo o no existe algo que podríamos llamar cultura universal en formación, basada en los valores fundadores de la modernidad: la igualdad de dignidad y de derechos de todos los humanos, cualesquiera que sea su sexo, raza, condición social, religión etc., que es una idea nueva en el mundo. ¿Querrán negarla porque trastoca muchas culturas?» Amorós concuerda con ella en la idea de que los universales que a partir de esa reflexión se generen deberán ser post-hegemónicos (respecto a Occidente) y post-reactivos (en lo que conciernen a los Otros de Occidente).

El cuarto aspecto que voy a comentar es cómo se manifiestan estas vetas de Ilustración, sobre todo en la cultura que más ha estudiado, la islámica. La autora examina la figura de Qasim Amin, el «Stuart Mill egipcio», como lo llama, y la influencia que tuvo del reformador M. Abduh. Indaga también en todo un conjunto de obras escritas por mujeres, antes y después de Amin, así como se refiere a las luchas de las mujeres egipcias por sus derechos, incluso frente a los nacionalistas que no los respetaban. Dentro de este proceso destaca una figura relevante, la de Taha Husayn, que con una beca estudia en la Sorbona y lee en esa Universidad una Tesis en 1919 sobre la obra de Ibn Jaldún. Sus críticas al atraso de Egipto y la publicación en 1926 de su obra *La poesía pre-islámica* le hicieron objeto de la ira de muchos pensadores en su país, aunque unos años más tarde fuera reconocido como uno de los más importantes intelectuales egipcios. Su concepción de la razón (que era claramente ilustrada) le llevó a afirmar que la razón egipcia es auténticamente mediterránea por sus interrelaciones profundas con el pensamiento griego; por tanto, entre el egipcio y el europeo no existe ninguna diferencia.<sup>19</sup> Su figura se sitúa en la intersección de dos culturas a las que desea conciliar.<sup>20</sup>

Vetas de Ilustración existen, pues, en Q. Amin y en T. Husayn, así como en muchas mujeres egipcias declaradamente feministas: Huda Sha'arawi, Doria Shafik y, en la actualidad, Nawal-el-Saadawi. Además, la autora examina detalladamente las ideas de M. Abed al-Yabri, filósofo marroquí, quien propone hoy una revisión del legado filosófico de la cultura árabe con particular insistencia en la obra de Averroes y desde planteamientos que podemos

19. Las referencias a Taha Husayn están tomadas de la obra de M. Nour Eddine Affaya, *Occidente en el pensamiento árabe moderno*, Fundació CIDOB, Barcelona, 1995.

20. La vida y la obra de la feminista egipcia Doria Shafik que presentó una Tesis en la Sorbona sobre «La femme et le droit religieux de L'Égypte contemporaine» en 1940 tiene algunos puntos en común con la de Taha Husayn. Cf. mi libro *La recuperación de una voz marginada: Doria Shafik, feminista egipcia*, en Hueriga & Fierro Editores, de pronta publicación.

considerar ilustrados <sup>21</sup> Para este autor «no existe una modernidad universal [...] sino múltiples modernidades, diferentes de una época a otra y de un lugar a otro.» Cèlia Amorós interpreta esta frase en el sentido de que hay que buscar vetas de Ilustración en diferentes culturas y épocas y, si fuera posible, hacerlas converger en un horizonte de racionalidad y emancipación humanas.<sup>22</sup>

Por último, voy a comentar la noción, ya introducida por la autora en obras anteriores aunque en ésta la desarrolle más ampliamente, de lo que denomina «los relevos en las heterodesignaciones patriarcales». «La heterodesignación es la adjudicación a un conjunto definido de individuos por parte de otro conjunto determinado de una serie de predicaciones que tienen sobre el primero un efecto de estereotipia». Los designadores asumen la posición de sujetos. Los designados son «los otros». En determinados momentos de desgaste político de los cimientos de legitimidad que sustentaban los antiguos poderes, el primer gesto del grupo de los varones emergentes será el de impugnar los discursos y las prácticas patriarcales ejercidos por el grupo de hombres a los que se quiere relevar. El grupo que quiere remplazar en el poder a los anteriores, toma también el relevo del discurso hegemónico acerca de las mujeres. La feminidad normativa del grupo de varones emergentes se establece en función de la polémica y la lucha por el poder contra los antiguos patriarcas.<sup>23</sup> Amorós pone gran cantidad de ejemplos; yo me voy a ceñir sólo a dos. El caso de Egipto, en donde la desestabilización de las heterodesignaciones patriarcales desde mediados del siglo XIX hasta la mitad del XX hizo emerger ámbitos nuevos en los que las mujeres tenían más capacidad de maniobra para la autodesignación. En ese momento ya no sirve la legitimación tradicional, sino la racional (Weber), y así lo entienden Q. Amin y las feministas que escriben y luchan en esa época.

El otro caso es el de los emigrados magrebíes en Francia. El patriarcado tradicional se ha resentido en la segunda generación de emigrantes y el poder patriarcal ha dado paso al «sistema de los hermanos», como denuncia Fadela Amara. En este caso no ha habido pacto entre los hermanos para matar al padre y consensuar el «contrato sexual» (Pateman) sino que los padres emigrantes han sido desechados y destruidos por el paro y los hermanos han heredado ese despojo de poder y, en su impotencia, se han hecho fuertes en el último reducto que les quedaba: el control de las mujeres.

---

21. Al-Yabri, Mohammed Abed, *Crítica de la razón árabe. Nueva visión sobre el legado filosófico andalusí*, Barcelona Icaria, 2001. También del mismo autor, *El legado filosófico árabe. Alfarabí, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún*, Editorial Trotta, Madrid, 2006.

22. Amorós, obra citada, p. 255.

23. Amorós, obra citada, p. 258-259



Así, hemos ido viendo como estos cinco ejes están vinculados entre sí: es preciso profundizar en una noción de cultura que haga posible criticar el multiculturalismo «fuerte» que, hoy por hoy, es el más extendido y ello nos lleva a examinar las identidades culturales y la forma de entenderlas, no como caparazones que llevamos sobre todo las mujeres sin poder despojarnos de ellas, sino atravesadas por referentes de subjetividad que nos permitan la interpelación cultural simétrica. Todo ello nos conduce a enjuiciar la Ilustración desde la perspectiva crítico-reflexivo que ella misma introduce, lo que significa que no tiene por qué ser un proceso único, sino que es posible rastrear las potenciales «vetas» de Ilustración en las demás culturas y la forma en la que surgen, especialmente en momentos de erosión de las bases de legitimidad de los antiguos «designadores», que ven cómo es rebatido su patrón de feminidad normativa a fin de imponer otro más conveniente para aquellos que quieren relevarles en el poder.

Sé que en esta reseña sólo he podido apuntar algunas de las grandes líneas de esta obra y que quedaría mucho por comentar. Pero lo importante es que la autora deja hebras sueltas que sabemos que seguirá explorando en las investigaciones por venir. Y eso es lo que todos deseamos y esperamos.