

**CIDADANÍA GLOBAL E
DEREITO Á DIFERENZA:
VERBO DE IDENTIDADES,
FEMINISMO, GLOBALIZACIÓN
E MULTICULTURALIDADE**

Amelia Valcárcel
UNED

O que non é diferente non é ninguén. Hai «ninguéns» que deixan de selo volvéndose diferentes. O multiculturalismo quixo ser o modelo de desenvolvemento da democracia avanzada. Cada cultura ten dereito a sobrevivir e defenderse, ten dereito á súa diferenza. O asunto da diferenza é que hai unha, a feminina, que as percorre todas, de aí que nos resulte a algunhas tan sospeitosa. Hai identidades, hai identidades reactivas... En fin...

O asunto é con que letra se escribe esa cultura. Se o «K» de *Kultur* remite a culturas non étnicas, senón románticas, folcloristas, é tanto como dicir «recreadas». Se remite ao eido da Antropoloxía cultural, daquela estamos fronte á diversidade de «culturas», é dicir, grupos de adscrición non voluntaria, con compoñentes étnicos, previos á Modernidade. Para o primeiro caso, son válidos Herder e Heine; para o segundo, só temos a Lévi Strauss. Pero a confusión comeza cando, para defender trazos demasiado diverxentes –tanto que non se poden verdadeiramente comparar–, todo invoque unha palabra epicena, *multiculturalidade*.

Esta é unha palabra relativamente nova no vocabulario político español. Así e todo, leva algún tempo funcionando na filosofía política. O debate do multiculturalismo foi xa, desde hai case unha década, motivo ou título de máis dunha reunión ou congreso profesional, igual que, adianto, o seu antónimo, o universalismo¹. No caso español, o interese polo debate vén da man da propia estrutura autonómica do Estado. Bastantes comunidades autónomas asocian a súa lexitimidade ou a súa aspiración a un maior autogoberno, á existencia dun «feito diferencial» defendible; adoitan así aludir a un conxunto amplo e difuso de características singulares que van desde a lingua propia, tradición anterior de autogober-

¹ Moito máis, por suposto, e veremos logo o motivo, no exterior; pero tamén aquí. Basten dous exemplos españois: *El multiculturalismo a debate*, dirixido por Luis García San Miguel, Universidad de Alcalá de Henares, Llanes, 1996; ou *Los universalismos. Semana de Ética y Filosofía Política*, dirixido por Amelia Valcárcel e Gabriel Bello, Universidad de La Laguna, Santa Cruz de Tenerife, 1997. En ambos os dous casos, a multiculturalidade tiña como referente o sistema autonómico español. Este é un claro caso de uso excesivo.

no, usos peculiares de dereito consuetudinario, mitoloxía, folclore, tradicións, etc. Para defender ese conxunto da tentación xacobina que sempre se lle supón ao Goberno central, moitas comunidades botan man da defensa da multiculturalidade tal e como esta foi realizada sobre todo pola teoría política de Canadá e de Norteamérica nas dúas últimas décadas. Neses ámbitos, a multiculturalidade foi invocada de diversas maneiras para promover máis finos encaixes na concepción dunha democracia avanzada.

Quizais o canadense sexa o caso máis claro. Son coñecidas as tensións políticas entre as comunidades anglófona e francófona e as varias consultas xa efectuadas verbo da súa separación. Para propiciar unha dinámica particularista que, non obstante, admita a estrutura dun Estado único, ambas as dúas comunidades adoitan nomearse como «culturas». Pero o caso de Canadá é aínda máis interesante porque, a carón desta tensión por resolver, conviven alí tamén, e forman parte da súa «riqueza cultural», grupos de poboadores autóctonos, previos ás migracións europeas, que reclaman un estatuto diferenciado, así como comunidades posteriores de diversa orixe que manteñen a pretensión de conservar o seu acervo propio de tradicións. No primeiro caso, están, por exemplo, os pobos indíxenas, que se nomean a si mesmos como as «primeiras nacións», cherokees con huróns, pawns, dakotas... que se negan, e con argumentos, a aceptar sen máis os procedementos dunha democracia representativa; no segundo, as comunidades hindús, asiáticas, hispanas, africanas, etc., que queren continuar cultivando os seus propios idiomas, herdanzas e modos de convivencia.

Con esas tres fronteiras tan distintas abertas, en 1988, Canadá estableceu unha Lei de multiculturalidade para preservar e realzar o carácter multicultural do país, coa pretensión de afrontar todos eses extremos. Cita a Lei as poboacións aborixes, as dúas linguas oficiais –francés e inglés–, así como as minorías doutra orixe; e declara que «é política do Goberno de Canadá recoñecer e promover o entendemento de que o multiculturalismo reflicte a diversidade racial e cultural da sociedade canadense e recoñece a liberdade de todos os seus membros para preservar, realzar e compartir os seus patrimonios culturais». Canadá, cómpre telo en conta, é un dos escasos países que aínda hoxe solicita emigrantes e que ten unhas prácticas de asilo máis abertas. Está positivamente empeñado en avalar a idea de que a diversidade é unha riqueza e quere pórllle freo a calquera brote racista.

Cito este caso porque é un dos primeiros en que o multiculturalismo pasa de ser un debate académico a converterse nunha regra de uso da comunidade política. O multiculturalismo, no sentido que lle dá a Lei de Canadá, procede do que eu chamo «o eloxio da diferenza»² e como tal se manifesta nos considerandos e proemio desta Lei³. Asume a concepción dunha democracia participativa en que «todos os individuos teñan asegurado igual trato e igual protección baixo a lei, respectando e valorando a súa diversidade». Refírese tamén ás comunidades como suxeitos e obxectos de protección.

Isto lévanos a outro asunto, outro aspecto, que tamén se atopa, ademais do previo debate filosófico do multiculturalismo, debaixo dese texto legal: o comunitarismo.

O COMUNITARISMO

De novo nos atopamos diante doutro debate en filosofía política, que xorde nos anos oitenta do século XX, e que tamén ten a pretensión de mellorar e afondar nunha democracia avanzada. O asunto consiste na vindicación da comunidade como suxeito moral e político dentro da estrutura estatal de Administración. É un asunto simple: se a principal canle de expresión da democracia é o voto libre e secreto dos individuos votantes, a democracia queda limitada a un procedemento para a toma de decisións; pero todos sabemos que unha democracia, e máis a democracia como ideal normativo, non se reduce a isto. Comporta tamén un conxunto de valores que o Estado democrático ten como fondo. Agora ben, o comunitarismo afirma fundamentalmente dúas cousas: que as comunidades que se integran no Estado son suxeitos morais e políticos que teñen que atopar vías de interlocución e participación no Estado e que o individualismo é un mal compañeiro moral. Pola primeira parte, é doado chegar á conclusión de que limitar a democracia a votar cada certo tempo é, sen dúbida, terxiversar o que a «democracia» significa en toda a súa extensión.

² En A. Valcárcel, *Ética para un mundo global*, Temas de Hoy, Madrid, 2002.

³ Que cita ademais como fundamento declaracións anteriores: a Convención Internacional para a Eliminación de todo tipo de Discriminación Racial e mais o Pacto Internacional de Dereitos Políticos e Cívís.

E, indo ao segundo argumento, a estrutura simple de participación que o voto supón é individual. En opinión dos comunitaristas, este feito, sumado a un concepto predominante dos dereitos como dereitos individuais, ratifica *de facto* unha das peores características do conxunto social e político actual, o individualismo.

O individualismo é o responsable, segundo os comunitaristas o entenden, do emotivismo moral e as súas funestas secuelas: sobreimpostación do interese propio e perda de sentido da acción moral humana⁴. Pola contra, e ao seu ver, os individuos non poden ser vistos como previos ás súas comunidades de orixe e adhesión, nas que as súas accións cobran sentido e son duradeiras. O individualismo é o principal disolvente do sentido de comunidade, que, así e todo, foi e continúa a ser o único piar capaz de marcarlles fins aos individuos en canto suxeitos morais. Para contar con xente que estea disposta a ser moral –o que implica necesariamente non poñer o interese propio por riba de todas as cousas–, esta xente tivo que ser levada a outra disposición, a obediente e altruísta, dentro do seu grupo de amparo e subxectivización, normalmente unha comunidade, xa sexa a familia, a aldea, a súa igrexa, o seu pobo, etc. Se temos aínda suxeitos capaces de seren morais é porque as comunidades os fabrican. Pero as comunidades pouco poden facer se non son recoñecidas nin axudadas nesta función imprescindible. Por iso non reclaman, sen máis, un dereito á diferenza fundado nunha especie de narcisismo, senón que esixen ser atendidas como as fontes privilexiadas, se non únicas, de sociabilidade moral. Ata o de agora, e quizais por mor dun universalismo mal entendido, as comunidades non se sentiron apoiadas polo Estado; ben ao contrario, foron vulneradas por el e pola súa capacidade uniformadora. Perfeccionar a democracia quere dicir, na linguaxe comunitarista, prestarlles voz, canles e recursos.

Vemos agora como se vinculan o comunitarismo e mais o multiculturalismo. A suposición é que a diferenza lle engade un suplemento de riqueza á convivencia estatal. Pero, para poder realizar ese benéfico labor, cada comunidade non debe ser obstaculizada polo propio Estado, que, con prácticas alleas a ela, a deslexitime, ou aínda peor, a disolva. Se o pobo hurón, por exemplo, elixiu

⁴ O máximo defensor deste punto de vista é McIntyre, na súa coñecida obra *After Virtue*, de 1981; véxase A. McIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987.

sempre os seus xefes por medio dun consello de anciáns que actúan inspirados por antigos ritos, non ten sentido que se lle impoña o sistema de listas e voto que utiliza un concello pequeno normal. Os huróns obedécenlles aos seus xefes porque ven neles unha marca sagrada que lles vén directamente do seu modo de ser seleccionados e que desaparecería se lles fose conferida a xefatura polo sistema democrático habitual. Así pois, por exemplo, se a existencia do pobo hurón supón unha riqueza á que a comunidade estatal canadense non quere nin debe renunciar, iso implica que deben ser eximidos dos procedementos democráticos habituais. Eles son distintos, desexan seguir sendo distintos e todos queremos que sexan distintos e o que son; xa que logo, deberán poder manter os sinais de identidade que os fan diferentes aínda que iso supoña modos comunitarios e políticos arcaicos ou pouco compatibles con certos dereitos individuais.

No caso da Lei de multiculturalidade de Canadá, os exemplos que quixo atender, aínda que disímiles, están claros. E con independencia de cal sexa a nosa opinión sobre o asunto, buscouse un criterio abstracto, a «riqueza cultural» para enfocar a cuestión. Un caso bastante similar prodúcese noutro dos ámbitos do pensamento político onde multiculturalismo e comunitarismo tiveron unha gran presenza e desenvolvemento, os Estados Unidos. É certo que o debate académico non produciu aínda resultados políticos constatables, pero está en vías de facelo.

Non temos, neste caso, dúas comunidades fortes en certa tensión⁵. As poboacións indíxenas tampouco son tan fortes e variadas como os seus veciños do norte. Pero están as diversas comunidades europeas, africanas e asiáticas de orixe; moitas delas insisten, cada vez con máis forza, na relación directa co Estado. De feito, os chamados «líderes das comunidades» son persoas suficientemente significativas como para que sexan convocadas ou se lles dean a xulgar os programas electorais. Debemos, ademais, pensar que, no caso da democracia americana, este modo de actuar foi relativamente frecuente. Tocqueville, na súa temperá descrición do seu funcionamento, infórmanos do gran protagonismo

⁵ Como é o caso de anglófonos e francófonos, pero cómpre dicir que «aínda». A comunidade hispana, se o seu ritmo demográfico e de autoconciencia continúa, podería presentar axiña un escenario parecido ao de Canadá.

dos «grupos de interese»⁶ na vida política que contempla. Todos estes grupos buscaban e buscan interlocutores nas institucións públicas e introducir na axenda común os seus obxectivos. As comunidades son, sen dúbida ningunha, fortes grupos de interese. Agora ben, a novidade reside en que, nos Estados Unidos do século XIX, a meirande parte das comunidades que buscaban deste xeito os seus obxectivos eran as Igrexas e grupos similares. Pola súa propia natureza, tiñan que aliar os seus obxectivos coa idea de tolerancia relixiosa. Agora é outro asunto.

Os grupos comunitarios de interese supliron, posto que son grupos de encadramento que supoñen unha orixe común e unha vontade de conservar as súas diferenzas, a idea de tolerancia relixiosa pola de riqueza multicultural. Avanzaron un paso que consideran decisivo, o eloxio da diferenza, sobre as formulacións anteriores. E non é un eloxio da simple diferenza, senón moralmente motivado, o que presentan os principais pensadores comunitaristas, como McIntyre ou Sandel. Quer mediante a recuperación da ética aristotélica, quer por outros procedementos, a convicción de fondo é que a democracia e a pertenza teñen que facer axustes entre si. Moitos intúen que non son totalmente compatibles. A dinámica entre particularismo e universalismo móstrase complexa.

MULTICULTURALIDADE, MIGRACIÓNS E COMUNIDADES

En Europa non descoñecemos tampouco esta dinámica, pero, desde logo, nin as nosas políticas nin os costumes asociativos chegaron aínda tan lonxe. América é,

⁶ «Los americanos de todas las edades, de todas las condiciones, de todas las mentalidades, se unen constantemente. No solamente tienen asociaciones comerciales e industriales, sino que también las tienen de mil otras especies: religiosas, morales, intelectuales, serias y fútiles, muy generales y muy particulares, inmensas y muy pequeñas. Los americanos se asocian para dar fiestas, fundar seminarios, edificar albergues, levantar iglesias, distribuir libros, enviar misioneros a las antípodas [...], si se trata, en fin, de poner en evidencia una verdad o de desarrollar un sentimiento [...] se asocian [...]. He encontrado en América clases de asociaciones de las que confieso que ni siquiera tenía idea y frecuentemente he admirado el arte infinito con que los habitantes de los Estados Unidos conseguían fijar un objetivo común a los esfuerzos de un gran número de hombres y hacerles marchar hacia él libremente [...]. Así, el país más democrático de la tierra resulta ser entre todos aquel en que los hombres han perfeccionado más en nuestros días el arte de perseguir en común el objeto de sus deseos comunes y donde han aplicado esta nueva ciencia a mayor número de propósitos ¿ha sido esto el resultado de un accidente o será que existe, en efecto, una relación entre las asociaciones y la igualdad?»; cfr. Tocqueville: *La democracia en América*, Aguilar, 1989, t. II, p. 147.

na súa práctica totalidade, un continente formado por emigrantes. Foi colonizado en vagas e os que primeiro chegaban dificilmente podían xustificar diante dos máis recentes un primitivo e previo *ius solis*. Ese non parece ser o noso caso. Pero, deixando polo momento isto a un lado, o único previo daquela só podía consistir na forma xeral da convivencia política, cuxas regras e procedementos xerais tiñan que asumirse. O problema agora é que o comunitarismo, aliado coa multiculturalidade, pon en cuestión algún deses supostos de fondo.

O máis significativo é que, para a mellor existencia da comunidade, non só hai que desterrar os trazos do individualismo da súa cultura moral común, senón tamén os exercicios plenos dalgúns dereitos individuais. E adianto que isto atinxe sobre todo aos dereitos individuais das mulleres.

Falar en abstracto da comunidade compromete pouco coa forma efectiva en que unha comunidade se produce e reproduce e, ademais, borra as diferenzas «de xénero» que nela rexen. Unha comunidade non é só o intento de manter a memoria da orixe común e a vontade actual de diferenza; é, nos feitos, tamén e ante todo un conxunto de prácticas, entre as que son especialmente relevantes as de xénero. As mulleres son o «coma sempre» de todas as comunidades, real ou ficticio. Unha comunidade supón costumes, crenzas ás veces relixiosas, rituais, normas familiares, matrimoniais, de vestimenta, de uso de espazos, de tempos, tabús alimentarios, relacións dos grupos de idade e, en lugar principal, grupos de xénero.

En realidade, este enorme substrato normativo foi destacado cedo pola Filosofía. Primeiro foi Montesquieu, ao marcar a diferenza entre leis e costumes e ao opoñer as normas explícitas legais e relixiosas ás normas que cada sociedade tiña por máis seguras⁷. Pouco máis tarde, a principios do século XIX, Hegel, na *Fenomenoloxía*, deulle nome a esa monta previa normativa: «eticidade». Filóso-

⁷ Montesquieu, no *Espírito das leis*, considera que os costumes son previos ás leis e que a súa forma de enunciación é diferente. Pero tamén as leis penais, relixiosas e morais explícitas son distintas das normas que unha sociedade considera realmente vixentes. Por exemplo, nas sociedades monárquicas, onde prevalece a virtude do honor, dará igual que as leis do Estado ou a relixión prohiban o duelo: este realizarase porque todo home sabe que o seu honor depende de chegar a mantelo por este medio. Así, existirán sempre dúas morais: a que se ensina na educación formal, que se acata pero non se cumpre, e a que se aprende cando se sae do colexio, que resulta ser a que non admite violacións.

fos e comentaristas posteriores gabaron a perspicacia hegeliana ou usaron a súa distinción «moralidade/eticidade» para diversas finalidades. Pero poucos pensaron en algo evidente: que Hegel fai corresponder en directo a «eticidade» coa división sexual da normativa social.

Homes e mulleres non están separados por un mero dimorfismo natural espontáneo, biolóxico, diríamos utilizando un termo anacrónico no contexto hegeliano, pero que permite comprender o que Hegel afirma. Ser o un ou o outro, di, é unha realidade espiritual; e con iso quere afirmar que son conxuntos normativos os que separan a ambos os dous sexos. Os homes viven para o espazo público e as mulleres para o privado. Eles, para o Estado e elas, para a familia. Eles son, pola natureza do seu espazo simbólico, móbiles; e elas, polo mesmo motivo, inertes. Uns arriscan e outras conservan. Sen ter que recorrer a caracterizacións da «eticidade» tan abstractas como adoitan selo as hegelianas –a «eticidade» chega a ser definida como «o sabido e querido»–, podemos recoñecela en todos os aspectos normativos, tan asumidos por todos que normalmente non precisan ser explícitos. Homes e mulleres visten de xeito diferente e teñen tamén regras distintas do vestir honesto. Exprésanse e han de expresarse de xeito diverso. Asumen disposicións corporais e posturas diferentes. Ningún grupo humano –ningunha comunidade, nos termos en que estamos a falar– viu con bos ollos un proceso de aglutinación e indiferenza destas normas basais. As relacións que manteñan os sexos e que cada comunidade considere óptimas poden variar; pero o que non varía é que a existencia da comunidade sempre implicou normativas diferentes en función do sexo⁸. Creo que convén seguir botando man de Hegel porque a súa análise é maxistral: os homes, di, son o diferenciado e as mulleres, o indiferenciado. Elas son un continuo e eles unha reunión de individuos. E lembro isto porque traelo ao caso permitirá saber algo sobre a que nos referimos cando falamos de individualismo.

O individualismo, ese azoute que os comunitaristas queren previr e combater, responsable de que se desfaga o tecido moral e social moderno, supónselles aos homes pola súa normativa e está prohibido completamente para as mulleres. Noutras palabras, que ninguén pode ser individuo se non é tamén un pouco

⁸ A obra definitiva en que esta verdade se expresa con máis exactitude e finura é *Masculino e feminino*, da antropóloga M. Mead, editada en 1949, o ano de publicación de *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir.

individualista, pero que o que ten por «eticidade» o deber de manter o homoxéneo non pode permitir para si de ningún modo ese luxo. O relativo individualismo dos uns asegura a capacidade do grupo de adaptarse a cambiantes circunstancias, readaptar a tradición e triunfar; garante a supervivencia do grupo en última instancia. Así e todo, sería nefasto nos que cargan co deber de manter a inercia.

Algúns dos máis significativos comunitaristas, McIntyre, por exemplo, fan táboa rasa de todos estes máis que importantes aspectos, pero ensinan as súas verdadeiras conviccións cando realizan o xuízo á Modernidade. Chamámoslle así ao gran período de innovación e cultura que comezou en Europa unha vez rematadas as Guerras de Relixión, coa Paz de Westfalia, en 1648. Case todo o repertorio das nosas ideas orixinouse co pensamento barroco e tomou carne durante a época seguinte, a Ilustración. Aí é onde McIntyre sinala o comezo da disolución do sentido moral e o ascenso rampante do individualismo. A súa solución é coñecida: como vivimos nun período de barbarie do que non somos conscientes, algúns poucos avisados deben reconstruír pequenas comunidades, non doutro xeito a como o fixo san Bieito cando o Imperio Romano desapareceu. A catástrofe iniciada pola Modernidade foi tan grave que non se decata dela case ninguén. Peor aínda, no canto de nos decatar, consideramos que son logros as máis evidentes marcas da disolución xeneralizada que vivimos. A linguaxe moral non funciona, a xente cre que ten dereitos individuais, pero os individuos están lanzados a unha loita cínica de todos contra todos. Terán estes xuízos xerais algo que ver coa disolución da «eticidade»?

O COIDADO E AS REGRAS

Capturemos outro fío argumental que vén aparentemente desde outras posicións. Na filosofía moral contemporánea e mesmo no feminismo tivo presenza desde os momentos en que se intensificaba o movemento comunitarista unha distinción ben coñecida: ética das normas e ética do coidado, os deberes abstractos contra os deberes concretos. Gilligan, nun best-seller internacional⁹, foi a

⁹ Gilligan: *In a different voice*, 1982; tamén pode consultarse a nova edición de 1993, cun amplo prefacio, en Harvard U. P., Mass. e London.

autora que o consagrou. A orixe estaba nun estudo previo doutro autor, Kohlberg. Este atopou diferenzas significativas entre a forma en que homes e mulleres parecían abordar os mandatos morais. Eles adoitaban fixarse na noción de dereitos individuais e nos criterios universais de xustiza, eran quen de buscar estes criterios mesmo saíndose para iso do corrente nos seus grupos de encadramento; elas non adoitaban pensar neses termos, senón que máis ben estaban situadas nun marco emocional caracterizado por «un forte sentido de ser responsables do mundo», pero, subliño, do mundo próximo: unha mesma, a familia, a xente coñecida..., e tiñan dificultades para traducir as abstraccións morais a deberes concretos¹⁰. Kohlberg tirou de todo isto a ridícula idea de que as mulleres nunca alcanzaban un desenvolvemento moral completo; e este foi o detonante da obra de Gilligan, que, por outra banda, traballara con el.

Ela, pola contra, sostivo a existencia dunha ética diferencial entre mulleres e homes; o nome que veu recibindo tal ética é «ética do coidado». Gilligan argumenta que o que Kohlberg supón estadios de desenvolvemento moral humano son só os trazos da moral masculina, marcada polas abstraccións, mentres que as mulleres terían un sentido acusado da proximidade moral. Ao ser ambos os dous psicólogos e ao operar desde a súa disciplina, onde tan difícil parece facer entrar o sentido histórico e algúns dos datos da Antropoloxía, os dous supoñen que as súas caracterizacións son, sen máis, intemporais, sen radicación territorial e verdadeiras «en calquera dos mundos posibles». Pero, considerada a súa polémica desde outro ángulo, o certo é que as súas caracterizacións casan perfectamente co esperable se os trazos da individualidade se toleran ou non en función do xénero.

Hegel, tamén na *Fenomenoloxía*, non só sinalaba esta escisión no seo da «eticidade», senón que supoñía a existencia moi posterior dun novo modo moral que dependería do proceso xeral de autoconciencia humana, a *Moralität*, á que propiamente chamaba «moral». A súa formación sería tan tardía como a época ilustrada, aínda que tería formas e precedentes nas escolas helenísticas, a relixión cristiá antiga e a Reforma. En verdade e daquela asimilaba o seu achado á formulación do imperativo categórico kantiano: unha moral, asemade individual e universalista, que abolía a tradición e as relixións como fontes normativas primarias.

¹⁰ L. Kohlberg: *The Philosophy of moral development*, Harper and Row, San Francisco, 1981.

Esa moral, decidiu Hegel máis tarde¹¹, era «abstracta». E en verdade que se parece bastante á que Gilligan chama «moral masculina». Isto é así porque Kohlberg se inspira directamente nun kantiano, Habermas, cando deseña os seus «estadios» do desenvolvemento moral. Pero o que ela mantén que é unha moral diferente, feminina, «do coidado», é toda a ampla serie de deberes non argumentados asociados ademais con fortes sentimentos de responsabilidade e culpa que caracterizan as morais previas á liberdade de conciencia. Sosteo, xa que logo, que non se está a falar dunha «moral feminina», senón da moral que ten que manter todo aquel que é dependente, sexa muller, servente, escravo, vasalo ou inferior. Concluír que tal conglomerado se ten por natureza paréceme simplemente unha monstruosidade carente de sentido social e histórico.

Recuperando o tema das comunidades, afirmei que en todas elas o estatuto diferencial de homes e mulleres se mantén; sempre hai unha «eticidade» que norma, sobre todo, ao colectivo feminino, chámese coidado, decencia, abnegación ou por nomes aínda máis sonoros. E que calquera comunidade, aínda que é vixiante do excesivo individualismo dos seus membros, se fixa especialmente en que sexan as mulleres as que non se desmanden. Isto é tan coñecido que non precisa exemplos e explica que as mulleres se sintan «hipernormadas», non só pola existencia dunha dobre moral, senón por ter que cumprir co dobre ou o triplo de deberes.

Evidentemente, mesmo as sociedades máis individualistas manteñen certa taxa, bastante alta, de «eticidade». E recoñécemola todos cando se producen o que chamarei «situacións de contraste». Por individualista que sexa a sociedade en que vivimos, cando unha persoa maior cae enferma, nunca se busca coa mirada os seus fillos homes, senón as fillas, irmás ou mesmo as noras. Igualmente, non son buscadas elas se do que se trata é de exercer presión ou violencia sobre estraños. Os roles, por así dicilo, seguen asignados. E existen, ademais, regresos significativos e queridos a esa «eticidade» do grupo en datas sinaladas: os ritos de paso, por exemplo, ou certas festividades, adoitan volver separar os espazos entre os homes e as mulleres, mesmo nos grupos cuxos membros son marcadamente individualistas por inoculación social.

¹¹ En *Filosofía do Dereito*, catorce anos posterior á *Fenomenoloxía*.

Seguimos, e sabémolo, a ter regras diferentes; algunhas estamos dispostas a asumilas, cando menos de xeito esporádico, aínda que significativo, pero tamén é certo que nos desfixemos dun gran conglomerado anterior delas. E, neste tran-so, ou medio camiño, están tanto o comunitarismo como a multiculturalidade.

A VELLA EUROPA

A vella Europa non é, en principio, un lugar que careza dun *ius solis* previo e que tivese que pactar principios reguladores universais con comunidades celosas da súa propia identidade. Como moito, e só nalgúns Estados, comunidades que se declaran previas á propia existencia do Estado-nación loitaron por un certo grao de autonomía política. Pero, e non precisamente de xeito pacífico, na súa meirande parte, os Estados da vella Europa libráronse das súas propias comunidades distintas ou disidentes por medio de asimilacións forzosas, expulsións e, mesmo, por xenocidio. Europa, agás a súa pluralidade de linguas e os seus Estados independentes, é relativamente homoxénea, tanto étnica como relixiosamente.

A importación do «debate da multiculturalidade» afectoulles, sobre todo, aos defensores das tendencias máis progresistas do pensamento político europeo, por unha banda, para dotar de lexitimidade as escasas autonomías e, por outra banda, para completar a idea primitiva de tolerancia relixiosa cunha tolerancia cultural que se enfoca cara aos, aínda, pequenos grupos de emigrantes. Algunhas nacións europeas foran, nun pasado non tan afastado, imperios. Os procesos de descolonización levaron cara ás antigas metrópoles vagas de emigración que dependen, para a súa homoxeneidade coa poboación metropolitana, do tipo colonial predominante no século colonizador. Así, a colonización española, que foi territorial e mais relixiosa, como a máis temperá delas e igual ca no caso de Portugal, recibe principalmente un refluxo inmigrante que é homoxéneo, cultural e relixiosamente, coa poboación peninsular, aínda que non exista uniformidade racial.

Os casos de Gran Bretaña e mais de Holanda son distintos: como a súa colonización fora sobre todo comercial, ou como moito administrativa, o refluxo contén diferenzas relixiosas e culturais notables. E este é tamén o caso de Francia, cuxo protectorado sobre o Magreb dá agora como resultado a presenza dun número considerable de inmigrantes musulmáns. Os grupos asiáticos son

numericamente e polo de agora pouco significativos. E a este refluxo cómpre engadir, nos últimos tempos, a inmigración ilegal africana e outra bastante forte dos antigos Países do Leste. Así e todo, mesmo contando todos estes grupos, Europa dista bastante de ser un mosaico cultural. Pero é probable que estea abocada a selo.

A combinación dos elementos atractivos que a nosa sociedade rica produce nas zonas deprimidas de África e mais de América coa baixísima taxa de fecundidade do noso continente levaría a calquera leigo a albiscar o horizonte a medio prazo: o que agora se presenta como refluxo dos imperios coloniais, estenderase cada vez máis e dará como resultado unha sociedade europea tan diversa como poida selo a estadounidense. De aí que o pensamento progresista, sempre máis ocupado polas cuestións de horizonte que o conservador, se afane en incorporar os termos do debate multicultural e en realizar con eles os debidos axustes. Pero non podemos agardar que encaixen por si mesmos.

As demandas duns e mais dos outros, por xustas que sexan, non son asintóticas, senón que existen aquí e agora. A tolerancia non é panacea ningunha e presenta bastantes problemas prácticos. Desde logo, a unha forte póla do progresismo, o feminismo, xa se lle están a presentar. E pensemos que o feminismo, aínda que segue a ter o seu núcleo principal de emerxencia e proposta no progresismo, é, dalgún xeito, un trazo xeral e común do mundo en que vivimos. A democracia incorporouno e os individuos, mal que ben, asúmeno. Cando menos ata certo punto¹².

UNIVERSALISMO E FEMINISMO

O feminismo é un universalismo de raíz ilustrada que dirimiu sempre a súa axenda política coa axuda das declaracións universais. O que nace como unha polémica sobre a igualdade dos dous sexos, remitida exclusivamente á súa igual capacidade e dignidade, transfórmase nunha loita polos dereitos individuais e

¹² Ata este caso, notable, de que un home ou muller de escasas conviccións feministas, no noso modo de vida occidental, case con seguridade, as ten máis asumidas ca calquera home ou muller dos mundos que nos preceden ou que nos son contemporáneos, por avanzados que puidesen ser nas súas opinións individuais.

políticos, cando estes son enunciados por primeira vez. Funcionou por unha lóxica dedutiva irrefutable, pero as súas conquistas non se deben precisamente á forza interior da lóxica dedutiva, senón á súa sistemática posta en exercicio por medio de grupos de interese que tiveron que facerlle fronte a un grave rexeitamento moral e social.

En resumo, que temo que no campo político, e por moito que Franklin introducise esa expresión na Declaración de Independencia, non hai case nada autoevidente. Evidencia é como se lles chama ás innovacións políticas cando acadaron o consenso e mais a forza suficientes. Pero, pola propia natureza das innovacións que formula, o feminismo ten o seu niño de acollida máis asentado dentro das tradicións progresistas e é aí onde recentemente tamén o multiculturalismo busca o seu lugar.

O feminismo é, por suposto e pola súa raíz ilustrada, un universalismo e un adherente á idea de dereitos individuais. Por esta razón, resulta disolvente para a «eticidade» e, máis aínda, contribuíu como o que máis a disolvea. Veu marcando unha axenda nos últimos tres séculos que, a medida que se foi cumprindo, foi sacando as mulleres da «eticidade» e converteu en opresión política o que era admitido sen máis problemas anteriormente como bos costumes. Isto aconteceu no plano práctico, pero non quero ocultar que no substrato teórico do feminismo e nas argumentacións que usa e houbo de usar para desmontar tramos completos de prácticas e valores, o feminismo serviuse de fontes moi próximas ás do multiculturalismo. Refírome ao relativismo cultural. É un precedente do multiculturalismo que se presenta, esta vez no panorama europeo, a mediados do século XX. E en parte debido ao propio desenvolvemento da Antropoloxía como discurso experto.

A idea de que todas as sociedades, incluídas aquelas que acadaron un alto desenvolvemento institucional e as que non pasaron de ser pequenos grupos tribais, son máis ou menos equivalentes é o núcleo do relativismo. Pero o relativismo, con independencia dese exaxerado aserto, foille extremadamente útil ao feminismo. O relativismo permite, xustamente, relativizar. E cando unha situación forte como o era a feminina coa «eticidade» en todo o seu esplendor se presenta como absoluta, sen contraexemplos e inmune ás argumentacións, o relativismo e o seu compañeiro o comparativismo son e foron unha excelente axuda. Contra a idea de que as características que unha cultura lle atribúe ao

feminino son «naturais», basta con invocar outra que as sitúe de diferente maneira, e os exemplos abundan. E non menos servizo lle fixo ao feminismo a Antropoloxía cultural, de seu fundada sempre nun certo relativismo, cando desmontou o concepto de « cousas que son como son por natureza »¹³. De feito, unha das ferramentas conceptuais que o feminismo utiliza acotío, mesmo con exceso, o concepto de «xénero», ten tamén esta orixe próxima. Digamos que, nestes casos, o relativismo presentou a súa face máis amable, pero desde logo posúe outra bastante peor: cando se extrema –se todo vale igual–, calquera principio moral ou político queda abolido.

Normalmente, o feminismo usou o rostro amable do relativismo, pero o multiculturalismo pode e adoita usar o outro. Cada cousa é –simplemente un trazo de cultura– defendible no seu contexto, de modo que tanto ten que en Occidente as mulleres elixan as súas parellas sen coercións familiares, como que noutras culturas se vendan as esposas. Por exemplo, e visto iso, o feminismo adoitou usar con cautela o relativismo e normalmente non o levou ao extremo.

Pero aí onde o debate da multiculturalidade acadou un maior desenvolvemento, nos Estados Unidos e en Canadá, tamén se asiste á inclusión da teoría feminista dentro dos «estudos culturais» ou os «estudos de xénero». Todos eles están marcados, en efecto, pola marca de certo relativismo cultural.

E, en verdade, atoparemos que esa proximidade produce certos discursos académicos de «feminismo multicultural» cando menos complicados de asumir, que tamén teñen as súas respostas dentro da súa propia área cultural, todo hai que dicilo. Autoras como Young ou Ferguson coquetean co multiculturalismo e o feminismo diferencialista e outras como Okin ou Ben Aviv manteñen posicións máis mornas ou universalistas. De todos os xeitos, o resultado é, polo de agora, variable. De aí que outros autores, por exemplo Bloom, identifiquen sen máis os obxectivos do feminismo e o multiculturalismo e os fagan, en compañía doutros, responsables da decadencia cultural, moral e política de Occidente¹⁴.

¹³ Por exemplo, os espléndidos traballos de M. Douglas, *Símbolos naturais, Pureza e perigo* ou *Como pensan as institucións*.

¹⁴ Bloom: *El canon occidental*, Anagrama, Barcelona, 1994, especialmente, p. 525 e ss. Bloom fala dunha «escola do resentimento» da que fai formar parte ao feminismo.

Como xa dixeran, do feito de que todas as vindicacións do progresismo se autoconciban como asintóticas, é dicir, capaces de ser postas todas vixentes asemade no horizonte utópico, non se deduce que esas vindicacións sexan realmente compatibles entre si. No horizonte utópico, cada progresista desexa que se chegue a instaurar unha sociedade igualitaria, participativa, pacífica, ecolóxica, libre e planificada; pero no aquí e o agora, e xa escribiu Hegel que sempre hai un aquí e un agora, moitas destas demandas ou son incompatibles entre si ou necesitan severos axustes. A demanda de respectar a diferenza cultural, por exemplo, pode levar a aceptar a violación de demasiados dereitos individuais duramente conseguidos nos dous últimos séculos. Son, sobre todo, os dereitos individuais das mulleres aqueles cuxo estatuto é máis vacilante. E dos primeiros, elementais e inalienables, non dos derivados. O dereito á liberdade pode ser interrompido por varias prácticas matrimoniais ou paternais dalgúns grupos. O dereito á integridade física pasa polos mesmos avatares. E outro tanto acontece con dereitos máis recentes, pero non menos importantes, como a saúde, a educación, a libre circulación, etc. –o estraño caso do dereito á imaxe.

Cando o feminismo afirmou que, malia que na Declaración do 48 se fai expresa mención de abolir toda forma de discriminación en función do sexo, as mulleres aínda non teñen recoñecida a plenitude dos seus dereitos individuais, non se equivoca en absoluto. Próbano todas as cifras coñecidas. E non é preciso nin sequera saírse das sociedades occidentais, que son, na actualidade, aquelas onde a condición das mulleres experimentou melloras máis sensibles. Coa familia como principal mecanismo de encadramento das mulleres, sometidas a unha «eticidade» diferencial en honor da decencia do grupo, aceptando e reproducindo prácticas de minoración e exclusión e todo avalado polas instancias relixiosas e, en bastantes ocasións, políticas, a meirande parte das mulleres do planeta simplemente non adquiriron aínda o estatuto de individuos de pleno dereito.

ÉTICA E ESTÉTICA

Os signos, e especialmente os relacionados coa forma de vestir, poida que no momento presente e nas sociedades occidentais non estean demasiado cargados, pero si o estiveron no pasado máis recente. O vestido foi xerárquico e xenérico.

Aínda eu tiven a oportunidade, se se pode falar diso nestes termos, de escoitar nos anos setenta un sermón dominical en que se glosou a apropiación dos pantalóns para a indumentaria feminina –que nós estabamos a realizar–, acudindo ao versículo da *Biblia* que reza: «Non se vista o home con roupas de muller, nin a muller con roupas de home, porque isto é unha abominación aos ollos de Deus». E iso lévame ao punto do motivo daquelas modas.

Desde os felices vinte do pasado século, a vestimenta feminina sufriu transformacións asombrosas. Estas non só se corresponden cun novo estatuto, dábanse ao mesmo tempo, senón que mantereí que o facían explícito sobre todo para aquelas que seguían as modas sen necesidade de seguir as ideas que lles estaban a dar alento. Quero dicir que, ao lado dunha rebelión ética sempre se produce unha rebelión estética e que a súa orde non é mecánica. Nos anos vinte, xunto á tendencia á androxinia, moi pouco seguida, o vestido diferencial mantivo a súa vixencia, pero o feminino comezou a expresarse como «libre». Moitas mulleres, que non expresaran a súa adhesión ao dereito ao sufraxio, comezaron daquela a inocular as súas novas posicións por medio da aceptación calorosa do novo vestido. E non esquezamos que a moda é un fenómeno masivamente igualador. E, por se algo faltase, tampouco cabe esquecer que, para moita xente que por posición social non está nunca na órbita dos grupos innovadores, a rebelión estética é a súa maneira inconsciente de sumarse a unhas causas que descoñecen ou mesmo poderían rexeitar. Se, por exemplo, estudamos a historia e progresión das vindicacións feministas nos últimos anos do franquismo, podemos fixarnos nos grupos axitadores, a súa cantidade, a súa posición xeográfica e política, os seus membros, os seus nomes ou as súas coberturas legais. Pero, se queremos saber a verdadeira capacidade de penetración do novo transvasamento de ideas, non nos queda máis remedio que acudir aos números masivos expresados pola moda. Bastantes mulleres daquelas décadas non serán quen de describir a situación legal e moral existente e tampouco lembrarán que se opuxeron frontalmente a ela, pero gardarán memoria da súa propia *Bildung* na historia persoal das súas leves rebelións estéticas e afirmarán que foron valentes cando puxeron pantalóns, fumaron en público, abandonaron os cardados ou deixaron de levar medias, igual que as mulleres despois da Primeira Guerra facían alarde de cortar o pelo, ir de manga curta, evitar o xustillo ou usar zapato baixo. «Eu sempre fun moi rompedora», adoitan dicir.

É moi distinto portar un signo ética ou esteticamente. Un signo pórtase esteticamente cando a súa anterior carga ética está desactivada. Explicarei un pouco a afirmación anterior de que o vestido foi xerárquico e xenérico. En todas as culturas humanas, os homes e as mulleres non se deixan de distinguir, nin sequera o fan na nosa sociedade indiferenciada. E, ás veces, en ocasións especiais, o vestido xerárquico e xenérico reaparece. A obriga de «vestirse» para certas ocasións relevantes, quere dicir vestirse adecuadamente, segundo o rango e o sexo de cada quen. Normalmente, as noivas non casan de pantalóns. E tamén, polo común, os homes non se visten con prendas femininas. O estándar usado sempre é o superior, o do home. Os homes non se feminizaron, senón que as mulleres adquiriron o dereito a levar, sen esforzos morais, prendas antes masculinas: *blazers*, americanas, pantalóns, calzado, sombreiros, gravatas, etc. Nas ocasións especiais, o vestido xenérico regresa: cada sexo volve ao rego nos traxes de gala ou cando viste os antigos traxes étnicos en datas sinaladas.

As mulleres de Occidente, e as demais en grandes números, están a abandonar tanto a obriga de endogamia do grupo como o cultivo da *Sittlichkeit*. Cando o fan, as «culturas» vólvense fráxiles, pero a *Kultur* non perde nada, senón que se engrosa.

BREVE APUNTAMENTO FINAL QUE NON PRETENDE CONCLUÍR

Kimlycka, que, como é canadense, ten varios problemas coas identidades, bosquexou ultimamente unha distinción que anotarei. É complicado ser defensor das culturas plurais e mutuamente tolerantes nunha sociedade complexa. En Canadá, por exemplo, toparon coa *sharia*. Como todo grupo debe ter dereito ao respecto e a realizar as súas propias prácticas, ¿como negarse a que os musulmáns canadenses apliquen a *sharia* nos seus asuntos, por así dicilo, internos? A primeira reacción, firme, foi do feminismo, incluído o musulmán: porque non ten razón de ser nunha sociedade aberta e libre, unha sociedade de individuos. Dado que o noso autor leva anos predicando a tolerancia multicultural, esa posición non semellou bastarlle. Suxire, para non verse noutras similares, que existen dous tipos de identidades, as estatais e mais as étnicas. E que calquera que recala nunha sociedade estatal diferente da súa de orixe é

como se «firmase un pacto non explícito» de pregarse á identidade estatal en que vive.

Deste xeito, poderían salvarse as *First Nations*, pero non as emigrantes, que son as que máis problemas normativos presentan. A solución semella un tanto artificiosa, pero, no que poida axudar, aí queda. Pola miña parte, prefiro seguir afirmando que existen identidades premodernas e identidades plenamente modernas e que unhas e as outras non teñen regra común pola que ser xulgadas. En fin, que o multiculturalismo é artillaría conceptual demasiado pesada como para usar alegremente nestes tempos migratorios e globais.