Opinión pública y democracia deliberativa: el ejemplo del velo islámico en Francia¹

*Public opinion and deliberative democracy:
the example of the islamic veil in France*

Máriam Martínez-Bascuñán

Universidad Autónoma de Madrid

mariam.martinez@uam.es

Resumen

Este artículo tiene por objeto proponer el marco teórico de la democracia deliberativa para analizar el proceso de construcción de la opinión pública en las democracias occidentales. Con tal fin se indagará en la idea que Iris Marion Young sistematiza sobre reciprocidad asimétrica porque se entiende que tal concepto desafía el entendimiento tradicional de lo que implica ponerse en el lugar del otro a la hora de formular un juicio sobre su situación. Se sostiene que esta ética comunicativa tiene consecuencias importantes para los contextos democráticos que buscan tomarse en serio los valores de pluralismo, libertad e igualdad. Para probar esto se hace un análisis desde la teoría política del debate público acontecido en los últimos años en el contexto europeo sobre el velo islámico, especialmente en Francia.

Palabras clave: democracia deliberativa, opinión pública, reciprocidad asimétrica, velo islámico.

Abstract

This article aims at making an operative use of the deliberative framework as a means to examine the formation of public opinion in western democracies. It focuses and reflects mainly on Iris Marion Young's conception of asymmetrical reciprocity, which challenges the typical understanding of imagining oneself in the place of the other as the way to make a judgment regarding the situation of the other. I suggest that Iris Marion Young's proposal of asymmetry has important implications for democratic contexts that seek to take pluralism, liberty and equality in the official discourses seriously. In order to prove it I examine the

1. Este trabajo se inserta en el proyecto I+D "Las consecuencias políticas de la crisis económica", CSO2011-2841 del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno.

public debate on the Islamic Veil that has been developing in the European Context, particularly in France, throughout the last few years.

Key words: deliberative democracy, public opinion, asymmetrical reciprocity, Islamic veil.

“La diferencia entre un regalo y cualquier otra operación de simple y puro intercambio es que el regalo otorga tiempo. Donde hay un regalo, hay tiempo. Lo que da el regalo es tiempo, pero este regalo de tiempo es además una demanda de tiempo. La cosa no deberá ser restituida inmediatamente y con urgencia. Tiene que haber tiempo, tiene que haber espera sin olvido. La cosa requiere tiempo, pero requiere de un tiempo limitado, no de un instante pero tampoco de un tiempo infinito, sino un tiempo determinado por un término, en otras palabras, un ritmo, una cadencia.”

Jacques Derrida, *Donner le temps*, 1992

INTRODUCCIÓN: EL MARCO DELIBERATIVO PARA EL ANÁLISIS DE LA OPINIÓN PÚBLICA

Parece que los sistemas democráticos actuales no dejan espacio para un compromiso fácil entre las diferentes cuestiones en disputa. Quizás por ello nos hemos instalado en la paradoja de pedir más democracia, a la vez que desconfiamos del funcionamiento de sus instituciones o pensamos que estas no tienen el suficiente potencial como para cambiar algo².

Con todo, tanto movimientos sociales como individuos suelen formular sus quejas y demandas planteándolas en términos de justicia social manifestando implícitamente que los sistemas democráticos son algo más que meros garantes de procedimientos e implementaciones administrativas. Debido a esto, la vinculación entre democracia y justicia ha sido estudiada por algunos teóricos políticos entendiendo que una de las vías para profundizar en esa conexión podría establecerse a través de los ideales normativos de la conocida democracia deliberativa (Shapiro, 1999).

La razón parece obvia: los principios reguladores de la democracia deliberativa expresan la legitimación de las decisiones colectivas no ya tanto desde la validez de los votos individuales, cuanto a partir del *debate público* de la ciudadanía antes de la adopción de decisiones. El resultado es que a la dimensión representativa se le añade otra de carácter participativo y deliberativo que se traduce en una mayor legitimidad de las decisiones que

2. Véase por ejemplo el Barómetro del CIS de Mayo de 2012, en el que la mayoría de los encuestados guardan una “opinión negativa” sobre el funcionamiento de las Administraciones Públicas del Estado. Concretamente en la pregunta nº 9 http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/2940_2959/2944/Es2944.pdf

finalmente adoptan los gobiernos. Por eso la ética comunicativa está directamente relacionada con los valores de la democracia.

Más allá del análisis de las condiciones fácticas para la implementación de una democracia deliberativa siguiendo las pautas originarias de sus máximos instigadores, Habermas (1983), Cohen (1989) o Bohman (1996), y de la pregunta de si son viables tales condiciones en el mundo real, lo que se pretende en este artículo es focalizar la atención exclusivamente sobre una de sus dimensiones; la de *la construcción de la opinión pública*.

En lo que Vallespín denomina como su *versión débil*, la democracia deliberativa funcionaría como principio regulador de la opinión pública al amortiguar en la medida de lo posible el peso que sobre esta pudieran tener las élites dominantes (Vallespín, 2012b: 23-38). Desde esta perspectiva, el objetivo de la democracia deliberativa sería el de poder modular una opinión pública lo más democrática posible; esto es, una opinión pública sostenida por el libre acceso a las informaciones y la libertad de los ciudadanos para expresar sus opiniones en todo momento (Manin, 1998: 206). Este proceso de discusión colectiva, por tanto, deberá producirse entre ciudadanos libres e iguales (Habermas, 1989) y bajo condiciones que garanticen la perfecta inclusión y simetría de los que participan en la deliberación (Benhabib, 1991: 136).

Interpretando a Benhabib, pues, sostenemos que para asegurar esa *inclusión simétrica*, los ciudadanos deberían desarrollar la capacidad de ponerse en el lugar de los otros de manera que pudieran formarse una perspectiva más amplia que permitiese también razonar desde la posición de aquellos. Este tipo de *ejercicio mental imaginativo* sería conveniente en los procesos de construcción de la opinión pública. Pongamos por caso el debate sobre si es deseable, por ejemplo, que una niña musulmana vaya al colegio con el velo islámico o sin él³. Ponerse en el lugar de estas niñas, siguiendo también a Williams, ayudaría a contrarrestar el prejuicio de privilegiar únicamente un tipo de razones determinado (2000: 130). Ayudaría a tomar conciencia además, de que el *framing* sobre estas cuestiones suele introducir, como veremos más adelante, un discurso normalizador con importantes implicaciones para estos colectivos en términos de justicia social.

Este artículo pretende tomar como base todas estas reflexiones con el objeto de recomendar precisamente la idea contraria a lo anteriormente afirmado; esto es, que la condición *igual y libre* de los deliberantes en la construcción de la opinión pública se

3. Aunque el término árabe para referir esta prenda es el de *hijab*, vamos a utilizar el nombre de “velo islámico” por ser el comúnmente usado por el público en general en contextos europeos donde se producen los debates en torno a él. Es importante señalar la tensión que existe en la significación de la prenda, como mero artículo de vestimenta que puede tener múltiples usos por un lado, y por otro lado la percepción simbólica que conlleva esa carga religiosa reforzada por el hecho de llamarla así: “velo islámico”. Por eso, aunque en este artículo nos refiramos a él como “velo islámico” es importante tener en mente los límites de su representación occidental y el rol que esa representación juega de antemano en los discursos oficiales de esos contextos. Tal y como expresa Seyla Benhabib, “visto desde afuera, esta compleja semiótica de códigos indumentarios (*chador, niqad, hijab, foulard*) se reduce a una o dos prendas, que entonces asumen la función de símbolos clave en las complejas negociaciones entre las identidades culturales y religiosas musulmanas y las culturas occidentales” (Benhabib, 2006: 164). Un buen estudio sobre el término y las estrategias de resignificación del mismo llevadas a cabo por mujeres musulmanas en contextos europeos puede verse en Michela Ardizzone, “Unveiling the Veil: Gendered Discourses and the (In)Visibility of the Female Body in France”, en *Women’s Studies*, 33, 2004: 629-635.

garantiza mejor no a partir de su inclusión simétrica, sino asimétrica. Es decir, lo que estamos cuestionando, volviendo al ejemplo del velo islámico, es si la imaginación de la población autóctona puede ver el mundo desde la perspectiva del grupo particular de musulmanes que viven en el país receptor, y si es conveniente que lleven a cabo este desplazamiento reflexivo con el ánimo de formular un juicio que alimente una opinión pública más democrática.

El artículo tratará pues, de analizar todas estas cuestiones a la luz del marco teórico expuesto en la primera parte del artículo sobre la *ética comunicativa* desarrollada por Iris Marion Young (2000) y, en concreto, de su noción de *reciprocidad asimétrica* (1997). Con el fin de articular sus presupuestos y vincularlos al proceso de construcción de la opinión pública se considerarán para el análisis desde la teoría política dos ejes centrales sin pretender que estos no merezcan una mayor profundización y exploración. A continuación se expondrán de una manera sistemática para pasar a un desarrollo posterior. Se entiende que estos niveles de análisis son importantes porque ayudan a comprender por qué es importante abordar los procesos de construcción de la opinión pública bajo la lógica del entendimiento asimétrico que se propone en este artículo:

1. La falsa diferencia. En este nivel de análisis se tratará de mostrar que la idea de reversibilidad y simetría en la construcción de la opinión pública funciona como un espejo negativo en el que la representación de la identidad occidental se conforma como una imagen positiva.
2. La mitigación de las voces en relación con la diferencia. En el proceso de construcción de la opinión pública, la idea de verse en el lugar del otro prima sobre el proceso de escucha de la voz diferente distorsionando realmente el valor de la diferencia.

En el estudio de estos dos niveles de análisis se tratará de examinar el debate público sobre el velo islámico acontecido en los últimos años dentro de contextos europeos, y especialmente en Francia. Es importante señalar que con relación a ello, el artículo no busca hacer un estudio intensivo de historias o casos empíricos sobre la cuestión del velo ni tampoco condenar o hacer apología sobre su uso. Más bien pretende, en la medida de lo posible, hacer un estudio desde la teoría política sobre el rol que las representaciones y discursos sobre el mismo juegan en la construcción del debate público a partir del ideal de simetría entre sujetos.

En ese sentido, el análisis teórico pretende demostrar dos cosas. En primer lugar, que la conformación del debate público sobre un tema tiene consecuencias importantes para los sistemas democráticos que buscan tomarse en serio la construcción de una opinión pública fundada efectivamente en los valores de libertad, pluralismo e igualdad. Y en segundo lugar, que estos valores se reflejan más adecuadamente a partir de esa inclusión asimétrica de las voces concernidas.

Para el desarrollo de los dos niveles de análisis arriba mencionados, se hace necesaria la previa comprensión de lo que es el entendimiento simétrico y el entendimiento asimétrico en los debates deliberativos de los últimos años. A su descripción pasamos ahora.

EL MARCO TEÓRICO

¿Qué es el entendimiento ‘simétrico’?

En los contextos de interacción cotidiana que buscan alcanzar el entendimiento entre las partes se suele apelar a la necesidad de ponerse en el lugar del otro. Se asume que salirse de uno mismo y situarse en la posición del otro para ampliar nuestra perspectiva sobre un tema es el primer paso para comprender y alcanzar un acuerdo. A menudo se piensa que entender a una persona no solo implica ponerse en su lugar, sino encontrar cosas en común con ella. Con frecuencia, incluso en las conversaciones más mundanas, uno trata de encontrar puntos de identificación con esa persona de forma consciente o inconsciente. Escucho pues, a la otra persona, en la línea de sus argumentos y sus motivos, y después comparo su situación con la mía. Busco similitudes.

Esta operación nos da una visión más objetiva de la cuestión en controversia, y de alguna manera nos ayuda a salir del egoísmo y, a veces, de nuestro provincianismo. Nos hace más sencillo extraer conclusiones sobre lo que está bien o mal, o lo que es justo o injusto. No es casual que el propio Kant sistematizara esta forma de pensar a través de lo que él llama la “mentalidad ampliada”. Una forma según la cual al pensamiento juicioso no le basta con estar de acuerdo consigo mismo, sino que debe pensar poniéndose en el lugar de los otros. El lugar desde ninguna parte que trasciende todos los puntos de vista en el que no se piensa solo en función de cómo algo afecta a alguien, sino en términos de lo que otros necesitan o cómo pueden verse afectados por esas necesidades. Sin lugar a dudas, esta operación de la imaginación recibe su mejor sistematización dentro de los postulados morales de la filosofía kantiana.

Es en su tercera crítica o *Crítica del juicio* (1970) donde Kant se enfrenta al pensamiento de lo singular que solo tiene cabida para él en el juicio estético, en ese juicio reflexivo que reconoce la capacidad discriminatoria del gusto⁴. Según nos enseña Arendt, pensar significa generalizar, de manera que “pensar es la facultad de combinar misteriosamente lo particular y lo general” (Arendt, 1984: 534). Es precisamente de la obra kantiana sobre el juicio estético de la que se sirve Arendt para interpretar y entender el arte de pensar el

4. Es en la *Crítica de la Facultad de Juzgar (Kritik der Urteilskraft)* donde Kant habla del “juicio reflexivo” para referirse al gusto, al juicio estético. Tal y como el filósofo establece, esta facultad depende de la posibilidad que el sujeto tiene de ponerse en el lugar del otro, de esa “mentalidad ampliada”. Para Kant, ninguna condición de esta naturaleza es requerida en los juicios de validez universal objetiva, donde es necesario el aislamiento de la “conciencia teórica”, y por tanto, una forma de solipsismo. En los juicios teóricos no existe la necesidad de observar las cosas desde el “punto de vista de los otros”, puedo prescindir del asentimiento de los demás. Por eso, en el juicio estético se habla de un marco conceptual diferente, donde entra en escena la dimensión de la “imaginación” que requiere salir de uno mismo para entrar en otro mundo, para pensar en el mundo desde el punto de vista del otro. Así lo expresa Kant cuando dice “La universal comunicabilidad subjetiva del modo de representación en el juicio del gusto, debiendo realizarse sin presuponer un concepto, no puede ser otra cosa más que el estado de espíritu en el libre juego de la imaginación y del entendimiento” (1981: §9, X, 29) Véase la edición en castellano de Manuel García Morente, *Crítica del Juicio*, Madrid: Espasa Calpe, 1981.

singular con una intención política. Ese juicio “reflexivo” referido al gusto depende de la capacidad del sujeto de salir de su solipsismo. Para Arendt, el poder de esta forma de pensamiento que es el juicio reside en ese acuerdo potencial que se da con los otros. En el diálogo con los demás. Nos ayuda a ampliar nuestros horizontes para ver la perspectiva de los demás —y a través de ellos—, en las luchas políticas y en las disputas morales (Arendt, 1961: 220). La interpretación que Arendt da de esa mentalidad ampliada evoca implícitamente la imagen de tomar en cuenta el punto de vista de todo el mundo. La mentalidad ampliada solo funciona ante la presencia de los otros y cuando las perspectivas de los otros son tomadas en cuenta (del Águila, en Máiz, 2009: 24).

En *Situating the Self*, Seyla Benhabib vuelve a esta apropiación que Arendt hace de la noción kantiana de “mentalidad ampliada” como una forma del juicio político que consiste en pensar poniéndose en lugar de los demás (Benhabib, 1991: 136). Benhabib formula su ética comunicativa dentro del marco habermasiano, recogiendo el punto de vista del otro concreto que, según la autora, Habermas no parece reconocer. Habermas piensa que las normas moralmente universales no deben motivarse partiendo de las experiencias particulares de los sujetos dialogantes. De ahí la sistematización que el pensador hace de unos principios generales que obligan a la abstracción de esos motivos particulares de los sujetos.

Cuando Habermas habla de una racionalidad normativa entiende que su universalidad debe consistir en privilegiar una perspectiva neutral e imparcial de todos los deliberantes. Construir racionalmente un consenso consiste para el autor en hablar desde un punto de vista que sea imparcial y que apele al interés general. Así lo expresa, por ejemplo, cuando dice:

“Si bien las partes pueden acordar un compromiso negociado por distintas razones, el consenso que resulta de la argumentación debe basarse en razones idénticas que sean capaces de convencer a las partes de la misma forma (1996: 344).”

Benhabib denomina a esto la “perspectiva del otro generalizado”, y en su lugar propone la del “otro concreto”, esto es, aquella en la que la discusión democrática emancipadora es capaz de recoger no tanto el punto de vista que apele al interés general como aquel que expresa también los motivos y necesidades particulares.

Es a partir de la revisión del universalismo de la teoría comunicativa habermasiana, pues, cuando Benhabib imagina la situación comunicativa como un *momento simétrico* y piensa que las personas engranadas en un diálogo pueden adoptar las perspectivas y posiciones sociales del otro concreto, en contraposición al otro generalizado de la teoría de Habermas. La diferencia entre uno y otro es que mientras Benhabib cree integrar en el diálogo la expresión de las necesidades desde un punto de vista situado de un yo concreto, la ética comunicativa habermasiana solo da cabida en el diálogo a aquellos intereses que son generalizables⁵. Según establece la autora, el mundo de los intereses generalizables

5. Otras críticas formuladas a Habermas en esta línea pueden verse en Bohman (1996) y Valdez (2001).

constituye el mundo de la norma, el mundo público legalista y burocrático, mientras que el mundo que incorpora una dimensión *narrativa del deseo* y afiliaciones particulares, pertenece al ámbito de una utopía. Renunciar a ese mundo de la utopía implica renunciar a una comunidad de amistad y felicidad en la que es posible la expresión de las necesidades, sin la exigencia de apelar a un punto de vista imparcial o al de un interés generalizable (Benhabib, 1986: 12). Una ética comunicativa debe suponer para Benhabib desarrollar una teoría que reconozca el valor único e insustituible de las relaciones intersubjetivas. En el acto comunicativo, cada participante debe dar razón de una narrativa particular y al tiempo debe ser capaz de comprender la del otro teniendo en cuenta su perspectiva particular, esto es, el punto de vista “del otro concreto”.

¿Qué es el entendimiento ‘asimétrico’?

En 1992, Jacques Derrida sorprende a la academia con un libro muy inspirador donde reflexiona sobre el acto de regalar, esto es, sobre la condición ideal del gesto del regalo. En *Donner le temps*⁶ el filósofo francés rompe con la *fantasía del retorno* hablando de la no obtención de un *beneficio* y utiliza para ello el ejemplo del regalo. Normalmente se suele pensar en el acto de regalar como algo que concierne a dos personas. Un momento entendido como intercambio circular en el que alguien que ofrece algo recibe también algo a cambio. De acuerdo con Derrida, sin embargo, el acto de regalar no debe comprenderse a partir de ese movimiento circular. El acto de regalar, pues, debe imaginarse sin ese ejercicio de retorno. Sin la existencia de una deuda entre quien dona y quien recibe, porque el regalo no se inscribe dentro de un intercambio mercantil. Se dice que alguien regala algo realmente cuando en efecto no espera nada a cambio. Y se dice además que uno ha regalado de verdad cuando no ha recibido nada por ello. Esta condición ideal de asimetría es en definitiva la que hace posible que la acción de regalar exista de veras. El gesto de regalar puede iniciar un proceso, dejar abierta la posibilidad de que la otra persona corresponda a ese gesto con otro regalo. Pero si yo considero que la otra persona “me debe” ese regalo de retorno, entonces la relación se convierte en un intercambio mercantil.

A partir de esta interesante conceptualización de *asimetría*, Iris Marion Young propone su idea de “reciprocidad asimétrica”, sustituyéndola como noción alternativa a la de “reciprocidad simétrica”, formulada por Seyla Benhabib. La relación del gesto del regalo es asimétrica porque los regalos (en caso de que se den recíprocamente) no deben ser equivalentes en sentido de acabar transformados en objetos de intercambio mercantil. En tal caso sería poco creativo y hasta ofensivo; implicaría tratar un regalo, en su calidad de gesto único, como el pago por una deuda debida que en lugar de reforzar el vínculo entre las dos personas lo acabaría debilitando. Esa relación de ofrecer y aceptar es, por tanto,

6. Existe una traducción al castellano de la obra titulada *Dar (el) tiempo: La Moneda Falsa*, Barcelona, Paidós, Básica, 1995.

asimétrica, y si tú me ofreces otro regalo debe ser otra cosa, no una cosa equivalente, algo que mantenga esa asimetría. Por eso, la diferencia entre el regalo y otro intercambio mercantil también consiste en introducir una noción de tiempo: “Donde hay un regalo, hay tiempo”; porque el regalo no debe ser restituido inmediatamente; “debe prolongarse, debe haber una espera sin un olvido. El regalo demanda otro ritmo, una cadencia, tiempo (Derrida, 1992: 41).

En uno de los textos probablemente más complejos y abstractos de Young⁷, la autora desafía la idea de que una persona deba ponerse en el lugar del otro como condición para el entendimiento moral. Y lo hace a partir de la deconstrucción de esa lógica circular que Derrida cuestiona en *Donner le temps*. Como decimos, tal asimetría en la condición ideal del acto de regalar es utilizada por Young para describir la posición social de los sujetos como una situación que también ha de mantenerse idealmente asimétrica. Para la autora, pues, no es posible ni deseable la reversibilidad de perspectivas dentro de una teoría moral sobre la comunicación⁸. Ello nos es útil en este artículo porque lo que tratamos de defender aquí es que *la capacidad de imaginar la experiencia del otro para formular una opinión sobre él o su situación no equivale a ponerse en su lugar, y que esto no es deseable en relación con las cuestiones que saltan a la opinión pública*. Existe una idea de circularidad implícita en esta lógica que de alguna manera evoca la imagen de un espejo. Entendemos al otro porque somos capaces de vernos a nosotros mismos reflejados en la otra persona y ver que ellos pueden verse a sí mismos reflejados en nosotros. Sin embargo, en esta relación especular se corre el riesgo de querer ponernos en el lugar del otro para obtener el reflejo de nuestra propia identidad.

En el ejercicio de esa reciprocidad asimétrica dentro del acto comunicativo debe producirse además un *reconocimiento recíproco*. Esto es, tomar conciencia de que la identidad se forma también a partir de cómo yo percibo la visión que el otro tiene sobre mí. En ese momento de la comunicación yo internalizo la objetivación que de mí misma tiene el otro y reformulo mi propia autoconcepción. Ese es el sentido en el que Hegel, en su *Fenomenología del Espíritu* (1807), habla de subjetividad como *negatividad*; relacionarse con una persona es objetivarla, y al mismo tiempo que la objetivamos somos testigos también de la comprensión objetiva que esa persona tiene de nosotros, de nuestro cuerpo, de nuestra forma de movernos, de mirar, de hablar, etc. A través de la interacción con otros yo experimento que soy un *otro* para la gente con la que interactúo, al mismo tiempo que esa gente es un *otro* para mí. Por eso la identidad en sentido hegeliano es un producto de las relaciones interactivas que establecemos con los otros.

7. Nos referimos al artículo citado anteriormente “Asymmetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought”, en *Intersecting Voices*, Oxford University Press, 1997.

8. La hipótesis formulada por Young se inscribe dentro de una línea de teóricos multiculturalistas y deliberativos que han prestado especial interés a la *incommensurabilidad de perspectivas*. Desde la idea de la posicionalidad social, estos teóricos y teóricas defienden la existencia de una determinada perspectiva del mundo que es incompatible con quienes no han ocupado nunca esa posición social. Para estos teóricos, el entendimiento se produce precisamente porque se respeta esa diferencia.

En ese proceso de internalización de la comprensión objetiva del otro sobre mí es crucial no solo lo que se nos dice, sino *cómo se nos dice lo que se nos dice*. Hay elementos comunicativos que exceden lo meramente discursivo y que tienen que ver con aspectos inconscientes manifestados a través de movimientos corporales o en el propio tono de voz, que influyen a veces incluso como para cambiar el significado referencial de lo que se expresa.

En el reconocimiento entendido como reversibilidad de perspectivas y simetría todas las personas se comprenden las unas a las otras como se entienden a sí mismas. Visto así, parece que existe una suerte de transparencia entre sujetos que posibilita hablar de esa simetría como condición ideal del acto comunicativo. Esto es lo que Young, siguiendo a Derrida, denomina el ideal de la *copresencia entre sujetos* (Young, 1986: 2)⁹. Este ideal presupone que el sujeto es una unidad ante sí mismo como lo es ante los demás. No se entiende, por tanto, que el sujeto es un despliegue de *deseo y diferencia*, de manera que los múltiples deseos y necesidades que el sujeto tiene no siempre son coherentes. Sostener que la gente es contradicción y proceso implica afirmar que tales contradicciones con frecuencia aparecen en el acto comunicativo. Tomar conciencia de esto no es negar que pueda existir el entendimiento, sino asumir que la *comunicación es frágil*, pero, a pesar de ello, posible. Esto a su vez parece indicarnos que *ese compartir debe producirse a través de las diferencias, como recurso político, y no a pesar de ellas, como obstáculo político*. De manera que negar la diferencia en este sentido implica negar la posibilidad misma de compartir, porque solo se comparte cuando existe la diferencia.

El momento del reconocimiento recíproco entendido en estos términos implica que es posible constituir relaciones de similitud y solidaridad entre la gente, pero que sus perspectivas no deben ser intercambiables. Por eso, el reconocimiento recíproco tiene que ver con una relación ética que se establece entre la gente.

Pero ¿en qué consistiría esta relación ética? Interpretando a Young, sugerimos que esa relación ética consiste en entender el reconocimiento como un momento en el que estamos dispuestos a afrontar el riesgo de confiar en el otro a través de un vínculo que es necesario para preservar y mantener la discusión democrática. Esa relación ética es siempre un regalo, en el sentido de que la confianza que se establece en el acto comunicativo cuando tú te abres al otro no puede esperar *la promesa de reciprocidad* de esa otra persona; si no lo entenderíamos así, quizá la conversación jamás comenzaría (Young, 1997: 50).

Ese momento de confianza prepara el debate y favorece el grado de inclusión de los participantes sin que aún hayan dicho nada. Es ahí donde se establece la relación ética del uno con respecto al otro en su reclamo mutuo. Ese momento de responsabilidad se asemeja en Levinas a una prisión que no constituye el límite de la solidaridad recíproca, sino su propia condición de realización (Levinas, 1987: 110). En este sentido, es posible que en el

9. Concretamente en: *De la Grammatologie* (1967). Véase la edición publicada en castellano Derrida, J. (1971): *De la Gramatología*, México: Siglo XXI editores.

momento del reconocimiento recíproco se respete la asimetría entre sujetos como condición ideal (Benjamin, 1998: 243).

Negar la simetría entre sujetos, por tanto, no es negar la comprensión y la comunicación. Negar la simetría entre sujetos es negar el *reconocimiento recíproco* como identificación. Negar la comunicación como fusión, antes que como separación, y negar el reconocimiento recíproco como reversibilidad de puntos de vista. Según esto, por tanto, la comunicación en su condición ideal es *asimétrica e irreversible*, incluso siendo recíproca.

El objetivo de este artículo es mostrar que la verdadera lógica de la *otra diferente* se violenta cuando, sin embargo, intentamos comprenderla mediante el mecanismo de la reversibilidad. Esta operación se convierte en adalid de injusticias que se han sucedido históricamente sobre gente cuyas posiciones sociales han sido ocupadas por otra gente, proyectando esa relación circular que desplaza y silencia al otro cuando este debería hablar en un registro diferente e incommensurable. La diferencia entendida de este modo no es completa alteridad, sino relación. Cuando se conceptualiza como alteridad, sin embargo, la diferencia tiende a esencializarse y a degradarse en una posición de subordinación y jerarquía con implicaciones importantes desde un punto de vista democrático y de justicia social. Por estos motivos, aquí se sostiene que la ética comunicativa en los procesos de construcción de la opinión pública debe atender a la cuestión sobre la diferencia, y a la cuestión sobre las voces en relación con la diferencia. Para desarrollar este argumento llevaremos estos dos niveles de análisis de la ética comunicativa al proceso de construcción de la opinión pública especialmente en el esquema representativo que predomina en ellas en relación a los discursos sobre el velo en contextos europeos y especialmente en Francia. A ello pasamos ahora.

EL EJEMPLO DEL VELO ISLÁMICO EN FRANCIA

El velo islámico en Francia: una introducción

Durante el tiempo que transcurre entre junio de 2009 hasta aproximadamente el año 2010, Francia vive una progresiva intensificación del debate sobre la cuestión del velo musulmán, a pesar de que la promulgación de la Ley de 15 de marzo de 2004 sobre “el uso de signos religiosos ostentosos en establecimientos de enseñanza pública” parecía haberlo cerrado¹⁰. Tanto el término *voile islamique* como la expresión *affaire du foulard* fueron

10. Véase en “Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics”, en *Journal Officiel de la République Française*, 17 mars 2004. Véase en Legifrance (servicio público para la difusión de la legislación) Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004, versión en vigor a 7 de noviembre de 2011. A pesar de ello, la ley es nombrada comúnmente como “la ley sobre el velo” quizás porque los debates que dieron lugar a su promulgación también fueron conocidos por tal uso. Incluso en la academia, autoras como Seyla Benhabib se refieren a ellos como el *affaire du foulard* o el caso del pañuelo islámico en Francia. Véase Benhabib, 2006: 163. Véase también Nussbaum, 2013: 21-25.

utilizados reiteradamente en ese debate, provocando, probablemente, que la ley acabase por ser referida como “la ley sobre el velo”¹¹.

En realidad esta controversia de enfrentamientos públicos habría que remontarla a 1989, con la expulsión del colegio público de Creil (Oise) de tres niñas musulmanas —Fátima, Leila y Samira— después de haber acudido al colegio con la cabeza cubierta a pesar del acuerdo al que habían llegado directores y padres de no ir a clase con el pañuelo islámico. El uso del pañuelo islámico se interpretó como un gesto político consciente y, por tanto, de reivindicación y desafío. Poco después sería el propio *Conseil d'État* el que decidiera expulsar a 23 niñas por el mismo motivo¹².

Para justificar este hecho desde las instancias del poder se aludió a la idea de neutralidad pública del Estado hacia cualquier práctica religiosa que tuviera que ver con la exhibición de símbolos, prendas, iconos, etc. El debate expresó la tensión entre la pertinencia de mantener una esfera pública libre de toda simbología religiosa, por un lado, y el necesario respeto del derecho de las personas a la libertad de conciencia y de religión, por otro. El enfrentamiento entre corrientes liberales, republicanas y multiculturales mostraba, sin embargo, un paradójico acuerdo en la cuestión de género: tanto la izquierda como la derecha veían ese lugar común en el entendimiento de lo que era la igualdad sexual (Benhabib, 2006: 166; Ardizzoni, 2004: 634-635).

La enorme complejidad en el choque de negociaciones culturales y sociales cristalizó posteriormente en una decisión del *Conseil d'État*, con Lionel Jospin como ministro de Educación, cuando este preguntó al propio *Conseil d'État* si el uso de símbolos religiosos en el ámbito público podía ser compatible con el principio de laicidad. El *Conseil* mantuvo firme su posición de que el Estado respetara la laicidad y la neutralidad en la provisión de servicios públicos al mismo tiempo que debía salvaguardar la libertad de conciencia de los y las estudiantes. Esta libertad, sin embargo, “no les da permiso de ostentar símbolos de pertenencia religiosa que, por su naturaleza, por las condiciones en las que son utilizados individual o colectivamente, o por su carácter ostentoso o reivindicativo, constituirían un acto de presión, provocación, proselitismo o propaganda que atente contra la dignidad o la libertad del estudiante en sí, o la de otros miembros de la comunidad educativa”¹³.

La libertad de culto quedaba restringida entonces no por lo que el pañuelo islámico significaba para las niñas musulmanas, sino por lo que las autoridades escolares habían

11. Para una mejor profundización sobre el uso de esta terminología en el debate público y sus consecuencias véase Michaela Ardizzoni, “Unveiling the Veil: Gendered Discourses and the (In) Visibility of the Female Body in France”, en *Women's Studies* 33, 2004: 629: 49 (634-635). Es interesante comprobar, tal y como señala la autora, que muchas mujeres musulmanas decidieron utilizar esta terminología, a pesar de que la ley habla sobre “signos religiosos ostentosos”, con el fin de hacer una resignificación positiva de esas prendas en el contexto francés.

12. La exposición de estos incidentes se basa en diversas fuentes. Especialmente *Los reclamos de la cultura*, de Seyla Benhabib, Katz editorial, 2005. Otro sumario de los acontecimientos vividos desde 1989 a 2004 en Francia se han buscado en textos escritos por autoras francesas, especialmente en Natalie Benelli, Ellen Hertz, Christine Delphy, Christelle Hamel, Patricia Roux y Jules Falquet, “De l'affaire du voile à l'imbrication du sexisme et du racisme”, *Nouvelles Questions Feministes*, 25 (1) (2006): 4-11.

13. Véase *Avis du Conseil d'État du 27 Novembre 1989*.

visto como un medio de provocación. La ambigüedad de la sentencia, además, provocó una radicalización de las posiciones que culminó, en el año 1994, con nuevas medidas de represión emitidas por el ministro de Educación de entonces, François Bayrou, dirigidas a prohibir expresamente el velo por no entenderse como símbolo religioso discreto. La sucesión de acontecimientos y de frentes entre los actores políticos fue inminente: durante el verano de 1994 estallaba una bomba colocada en el metro de París por grupos fundamentalistas musulmanes, hasta que, finalmente, el uso del pañuelo islámico llegó a representar el propio dilema de la identidad nacional francesa cristalizada en los valores de laicismo, igualdad republicana y ciudadanía democrática. El caso concluía aparentemente con la promulgación, en marzo de 2004, de una ley que se entendía como la culminación del proceso secularista francés así interpretada por la conocida *Comisión Stasi*, instituida en 2003 por el presidente Jaques Chirac (Benelli, Hertz, Delphy, Hamel, Roux y Falquet, 2006: 6).

Habría que esperar hasta 2010 para ver en Francia otra nueva promulgación de una ley, esta vez declarando como infracción penal el acto de cubrirse la cara en público con un *niqab*, *burka*, etc. Aunque todas las razones anteriores volvieron a ponerse en la estela del debate, fueron la defensa de la transparencia, de la igualdad y del reconocimiento humano asociado con la comunicación cara a cara en los espacios públicos los que propiciaron que la República francesa tuviera que tomar nuevas medidas al respecto¹⁴. Actualmente, tres naciones europeas como son Francia, Bélgica e Italia tienen aprobadas leyes que prohíben vestir con el *burka* musulmán. A pesar de que en Italia, por ejemplo, un cálculo fiable estima el número de mujeres que lo usa en poco menos que un centenar, estas leyes han sido tratadas en estos países como si con ellas estuvieran abordando “una crisis de trascendental significación” (Nussbaum, 2013: 21). La pregunta que se suscita entonces es ¿por qué?

La exposición de los hechos y debates ocasionados en torno a la cuestión del velo nos servirá, a los efectos de este artículo, para analizar lo que se entiende por un esquema representacional en el cual *las niñas funcionan como un espejo negativo a través del cual la construcción occidental de la identidad obtiene su reflejo positivo (i. la cuestión sobre la falsa diferencia)*, y por qué esta falsa diferencia se construye al primar esa lógica visual simétrica de verse en el lugar de las niñas, en lugar de atender al proceso de escucha de una voz diferente (*ii. La mitigación de la voz*). A estos niveles de análisis pasamos ahora.

La falsa diferencia

En el marco teórico expuesto en este artículo hemos afirmado que la idea de reversibilidad y simetría en el momento de la comunicación sugiere la imagen de un espejo. Somos capaces de entendernos porque podemos ver el reflejo que proyecta otra gente sobre nosotros y encontramos a nosotros mismos reflejados en la otra gente. Aunque seamos diferentes, hay

14. Para ver el texto de la ley consúltese www.visage-decourvert.gouv.fr

una forma común, unos rasgos comunes en nuestras experiencias que facilitan la comunicación *a pesar* de nuestras diferencias. En este trabajo se intenta mostrar que, en realidad, *la idea de reversibilidad y simetría en la construcción de la opinión pública puede funcionar como un espejo negativo en el que la representación de la identidad occidental obtiene su reflejo positivo*. Por este motivo se sostiene que la aplicación de esta lógica en el ámbito de construcción de la opinión pública crea la ilusión de una *falsa diferencia*. ¿Pero por qué sucedería esto? Es Edward Said, en su magnífica obra titulada *Orientalism* (1978), quien muestra cómo el hombre civilizado obtiene su propia identidad cuando mira al salvaje, como lo hace Occidente cuando mira a Oriente. Sin embargo, tal y como sugiere el propio Said:

“Orientalismo es un modo de relacionarse con Oriente basado en el lugar especial que este ocupa en la experiencia de Europa occidental. [...] Oriente ha servido para que Europa se defina en contraposición a su imagen, su idea, su personalidad y su experiencia. [De esta manera], la cultura europea adquiere fuerza e identidad al ensalzarse a sí misma en detrimento de Oriente (1997: 30).”

La necesidad de ver *al otro* en una posición simétrica con la nuestra sigue una lógica a través de la cual yo proyecto sobre el otro una perspectiva que en realidad trata de complementar la mía (mis fantasías, mis miedos y mis deseos).

A lo largo de todo el debate que tiene lugar en el contexto francés, los principios sobre la laicidad y neutralidad del Estado pudieron verse objetivados, cercados y determinados a partir de esa relación especular establecida al tratar de situarse en el lugar de esas muchachas¹⁵. Solo ese ejercicio podría explicar que, de antemano, las viéramos como niñas oprimidas. Existe un dato de gran interés provocado precisamente por este hecho; la imagen de estas mujeres con velo devuelve al contexto europeo lo que él entiende por opresión de género. Antes que preguntarse por las relaciones de género que experimentan estas mujeres, lo que se produce en realidad es una reafirmación de la comprensión de lo que es opresión de género desde la óptica occidental. De esta manera, *el significado del velo se ve inextricablemente unido a la idea de opresión de género*, hasta el punto de naturalizarse en los debates oficiales y hacerse casi imposible su cuestionamiento. Ello a partir de una lógica que interioriza el imaginario colectivo y que dice que una mujer occidental no está oprimida porque no lleva velo. En ese sentido, el debate oficial queda reducido a ese esquema representacional que mantiene la ecuación opresión de género/islam¹⁶. Al final, ponerse

15. En Francia, por ejemplo, la ley sobre el velo promulgada en 2004 era entendida como un símbolo de la laicidad francesa, pensada para ofrecer una solución al problema de separar la esfera política de la religiosa y definir de esta manera la neutralidad del espacio público. Véase el estudio que hace Christine Delphy en “Un affaire française”, en *Le foulard islamique en questions*, ed. Charlotte Nordmann, París: Éditions Amsterdam, (2004: 64-71).

16. Un dato interesante en relación con ello, tal y como señalábamos anteriormente, es que normalmente existe un consenso en relación con este esquema, tanto en las fuerzas políticas de izquierda como en las de derecha. La autora Alia Al-Saji también defiende este argumento (2010: 896).

en el lugar del otro implica, pues, anularlo, y especialmente cuando esa reversibilidad de perspectivas se hace a través de una diferencia estructurada socialmente que normalmente implica relaciones de privilegio y de opresión (Young, 1997: 45).

Quizás la opresión de género, en el caso de estas mujeres, debería haber sido analizada desde otra perspectiva. Es muy probable, además, que el velo funcionara para *invisibilizar*, antes que para *visibilizar*, esos ejes estructurales de opresión de género por los que estas mujeres podrían verse afectadas¹⁷. El argumento al que queremos llegar es que es más deseable la visualización de estas mujeres desde el respeto de esa asimetría, porque aún en el caso de que pudiésemos ponernos efectivamente en su lugar, siempre existe un remante, una diferencia que no se puede compartir y que es preciso respetar.

Efectivamente, la gente que pertenece a la población autóctona no puede adoptar el punto de vista de las niñas que llevan el velo porque esta gente adolece de la historia personal y grupal que tienen esas niñas. Hemos afirmado además que la idea de opresión de género proyectada sobre el islam permite a las mujeres occidentales construir su identidad de emancipadas en relación con esa opresión, como el único modo imaginable de representar una identidad emancipada. De alguna manera, la abyección que produce la mujer con velo permite que la identidad de la “mujer occidental” se constituya como el ideal deseable. En esta situación, ese relato sobre la opresión de género que viene de antemano configurada juega un importante rol en la construcción de un imaginario que circunscribe de manera precisa lo que Occidente es y no es. A través de este argumento, construido tanto por feministas como por intelectuales y por medios de comunicación populares y discursos políticos, fue posible suprimir una prenda caracterizada como símbolo islámico de la opresión de género de su uso en las escuelas francesas donde esa supuesta igualdad de género era signo de identidad de los valores republicanos¹⁸. Todo ello, a pesar de que paradójicamente la ley no menciona en ningún momento la expresión “igualdad de género” y de que esa igualdad de género se daba por supuesta en la propia sociedad francesa y, por ende, en sus escuelas públicas. El resultado fue que tanto las voces de las mujeres musulmanas que llevaban el velo como aquellas feministas que cuestionaron la propia ley fueron calificadas de antifeministas y relegadas a los márgenes del discurso público sobre el velo (Al-Saji, 2010: 881).

17. Por ejemplo, la división sexual del trabajo constituye uno de los mayores ejes de opresión estructural que sufren las mujeres inmigrantes musulmanas, y en general, las mujeres inmigrantes. Muchas investigaciones proporcionan evidencia empírica de que estas mujeres se ven relegadas a empleos con salarios más bajos y cercadas dentro de un ámbito laboral estructurado por esa división sexual del trabajo. La división sexual del trabajo hace que muchas mujeres inmigrantes sean el baluarte de liberación de las mujeres de los países receptores porque permiten que estas últimas entren en mercados labores para realizar otro tipo de trabajos, mientras ellas siguen desempeñando tareas de cuidado (del hogar, cuidado de niños, ancianos, limpieza, etc.) De esta manera, la estructura de división del trabajo estratificada en relación con el género se mantiene intacta en contextos europeos, a pesar de que parte de las mujeres no migrantes logren “emanciparse” de esa estructura. El problema es que la estructura permanece. He desarrollado este argumento con más profundidad en “¿Es el multiculturalismo bueno para los inmigrantes?”, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)* n° 135, 2011, pp. 27-46.

18. Fue significativa, en ese sentido, la carta dirigida por algunas conocidas feministas francesas titulada “Profs, ne capitulons pas!”, publicada en *Le Nouvel Observateur*, 2-8 de noviembre.

En el debate público sobre el tema en Holanda, por ejemplo, esta lógica de reversibilidad de perspectivas podría haber llevado a lo que Halleh Ghorashi entiende como un proceso de emancipación confuso en el que la discusión pública ahondaría sobre la división ya existente entre el “nosotras emancipadas” como referente o modelo para las inmigrantes islámicas representadas como las “otras no emancipadas” (Ghorashi, 2010: 76). En este proceso de crear al otro, se conforman ambas identidades en relación recíproca, a pesar de que se construyen de manera excluyente. Lo paradójico de esta operación es que no solo se esencializa la identidad que se degrada, sino ambas, la de la mujer con velo y la de la mujer occidental. La degradación de la identidad de una funciona para definir las fronteras de lo que la otra es, construyendo ambas identidades en términos absolutos¹⁹. De esta forma, aunque se consiguió llevar una perspectiva de género al discurso oficial sobre migración e integración en Holanda, la “visibilidad extrema” que habrían alcanzado estas mujeres redundaría en el doble juego de darles visibilidad, al mismo tiempo que se las habría marcado como desviadas desde una posición cuya vulnerabilidad venía definida por un “aislamiento social que requeriría la máxima atención para hacerlas salir de esta posición marginal y oprimida” (2010: 77). Hay un discurso oficial que no solo construye la imagen de estas mujeres como víctimas oprimidas, sino que lo hace en oposición a una cierta autopercepción de la sociedad de acogida que define y refuerza el sentido que tiene de sus valores y de su identidad. Y lo lleva a cabo a través de la proyección de la opresión de género y de esa identificación de Occidente con la igualdad de género, la modernidad y la libertad. Las muchachas pueden ser el espejo sobre el que la sociedad de acogida recibe la imagen de su propia identidad, donde esa sociedad de acogida aparece liberada de cualquier estructura de opresión de género (Delphy, 2006). En este caso hacerlas entrar en el debate público, esto es, darles visibilidad, no implicó necesariamente *incluirlas* en la construcción de la opinión pública. Resulta paradójico la manera en la que el hecho de dar *hipervisibilidad* a ciertos aspectos, en este caso, supone *invisibilizar* otros. La *hipervisibilidad* del velo se hace a costa de *invisibilizar* a quien lo lleva, su propia voz. De esta forma, aunque aquello que se representa como opresor es el símbolo del velo, lo que en realidad se acaba por excluir es a la propia mujer musulmana que lo lleva. Tal exclusión tiene su origen, sobre todo, en el hecho de naturalizar, dentro de estos debates, la relación entre velo y opresión. Solo cuando esta relación entre velo y opresión de género se naturalizó también en el debate público francés, fue posible hacer realidad la ley sobre el velo islámico o “loi sur le foulard” como fue nombrada por ese discurso oficial (Al-Saji, 2010: 879). Sin embargo, en la construcción de la opinión pública posiblemente más que en cualquier otro ámbito

19. Tomo esta explicación de la descripción que hace Frantz Fanon del proyecto colonial francés en Argelia sobre el proceso de esencialización y construcción de dos identidades, la blanca y la negra, de manera jerárquica y excluyente, a pesar de que una es la condición de posibilidad de la otra. Uno de los aspectos más llamativos de este proceso, para el autor, fue la homogeneidad de las percepciones y reacciones del “sujeto francés” al observar Argelia. La *mujer velada*, según reza el autor, parecía comprender todos los atributos de lo que representaba el ser femenino en la sociedad argelina (Fanon, 1959). Desde la óptica francesa, la mujer velada estaba oprimida, pues, por el hecho de llevar el velo.

arrogarse el poder de nombrar, “de dotar de expresividad a lo que ocurre”, es arrogarse el poder de imponer la visión que se tenga de las cosas (Vallespín, 2012: 36). Esto quiere decir, además, que en muchas ocasiones no solo basta con dar visibilidad a los colectivos más desfavorecidos para, efectivamente, “empoderarlos”. Si las asunciones básicas de los discursos dominantes no se cuestionan, si a estos colectivos no se les da voz, al final, nada significativamente cambia. Por eso la cuestión de la voz va dirigida directamente a la esencia misma de la democracia. Al análisis de este nivel en relación con la construcción de la opinión pública, pasamos ahora.

La cuestión sobre las voces

La construcción de la opinión pública es una empresa creativa que implica dar cabida a la perspectiva irremplazable de alguien, aprender algo nuevo, y ser capaz de ver tu propia perspectiva como extraña al escuchar otra diferente. Pero ni la concreción ni la otredad de alguien puede ser conocida “en ausencia de la voz de ese otro” (Benhabib, 1991: 168). En este escenario, aquella metáfora visual del espejo que evocaba simetría da paso a metáforas que tienen que ver con la voz y que demandan distancia para comunicarse *a través* de las diferencias. En ese sentido, afirma Nancy Love: “La voz cruza, incluso cuando respeta las fronteras” (1991: 96). Si hemos elegido el ejemplo del velo es porque quizás refleja como ningún otro la estructura de un campo visual que hace posible la percepción de la realidad de una determinada manera, y que, en la deliberación, *la escucha de una voz diferente debe primar sobre la idea de verse en el lugar del otro*.

En su ya clásica obra *In a Different Voice*, publicada en la década de los setenta del siglo pasado, Carol Gilligan desarrolla un minucioso estudio sobre la importancia de mantener el proceso de escucha fuera de viejas categorías morales para evitar su disolución dentro de aquellas. Esto es, para impedir la pérdida de su mensaje único y novedoso. De ahí la necesidad que la autora pone de manifiesto de encontrar nuevas palabras para crear nuevos métodos de análisis. En el proceso de escucha, no se trata de entender lo que dice el hablante porque hago encajar su relato en algún paradigma o lógica de razonamiento que yo tengo de antemano; al contrario, cuando escucho dejo en suspenso mis prejuicios y asunciones y me abro realmente para oír algo nuevo. En este proceso no hay identificación, sino *empatía* (Bartky: 2002: 69-89). Puede existir incluso un momento de asombro, de querer saber más. Si no es así, sin ese momento de apertura a la novedad y al misterio que puede albergar la otra persona, “la energía creativa que infunde el deseo puede quedar disuelta en la indiferencia” (Young, 1997: 56).

Desde una perspectiva marcadamente psicológica, Gilligan llega a la conclusión de que las mujeres experimentan con más frecuencia la sensación de que está mal lo que afirman (1982, x). En el marco de ciertas conversaciones, además, estas suelen “escuchar el sonido de su propia disociación”, en sentido de verse separadas de ellas mismas en relación con sus propias afirmaciones, como si “actuasen o hablaran siempre por otros” (ibíd.: 8-9).

El requerimiento de esa disociación, según interpreta Gilligan, es tan antiguo como la propia *Odisea*, en la que el héroe legendario vive constantemente historias de violencia y separación radicales negando voces (sirenas) e imponiéndose otras más abstractas (culminación en Ítaca) (ibíd.: xiv).

Esa disociación elegida a veces conscientemente suele revelarse en la *performance* de la narración; son frecuentes las fluctuaciones de registros personales a impersonales, de sentimientos y pensamientos con modulaciones en la voz que atemperan las respiraciones hondas, los suspiros o los sonidos entrecortados. Una interpretación más adecuada de la ética comunicativa debería tener en cuenta esos niveles deslizantes y cambiantes de la conversación. Los aspectos afectivos y corporales que apoyan la significación discursiva. Si esos niveles no se incorporan en una ética comunicativa el resultado puede acabar siendo esa disociación. Para Gilligan, además, tal disociación interna que experimentan muchas mujeres entre lo que una siente y después lo que es capaz de nombrar mediante el lenguaje a través de esos registros impersonales se concreta también en una proyección externa: el hecho de percibir un orden estructural fundado sobre la desconexión de una *voz diferente*. Sobre estas ideas es posible encontrar una fuerte resonancia en la obra de Martha Minnow, en *Making All the Difference* (1991). Basada en las múltiples ramificaciones legales desde la perspectiva de la diferencia, Minnow analiza las plasmaciones legales que acaban teniendo determinadas realidades sociales, y de cómo esa cristalización de las leyes se hace a menudo sobre una retórica completamente desconectada de los colectivos hacia los que van dirigidas las mismas. De la misma manera ocurre con la ley sobre el velo integral (*voile intégral*) aprobada en Francia en 2004 bajo el signo de una laicidad rigurosa, y el estricto compromiso con la igualdad de género²⁰. Proyectado como un símbolo peligroso y opresivo, lo cierto es que el velo se convirtió en el centro de un debate público en el que las mujeres musulmanas no tuvieron ninguna voz (Al-Saji, 2010: 876). Paradójicamente, cuando el rostro descubierto se impuso como condición para un espacio democrático inclusivo, fue cuando ciertas formas de vida o de expresión pudieron ser excluidas.

En el otro ejemplo sobre la construcción del debate público en relación con la inclusión de migrantes mujeres en Holanda, el *frame* de referencia fue “mujeres emancipadas autóctonas” frente a “mujeres aisladas y oprimidas migrantes”, a las que no se les reconoce capacidad de agencia, de reconfigurar, reapropiarse y subvertir no solo la significación de la prenda, sino la propia identidad holandesa o francesa, desestabilizar las fronteras de lo que significa ser francés y su exclusión de lo que es islámico (Ardizzoni, 2004). En ese sentido, estas mujeres cobran *hipervisibilidad* como oprimidas, pero permanecen *invisibles* como sujetos con agencia (Al Saji, 2010: 891). De esta forma, a pesar de que se consigue dar visibilidad a estas mujeres, tanto sus voces como sus capacidades son ignoradas, de manera que, finalmente, tal y como apunta Ghorashi, el debate público sirve más bien para

20. Véase, por ejemplo, la *Proposition de résolution réaffirmant la prééminence des valeurs républicaines sur les pratiques communautaristes et condamnant le port du voile intégral comme contraire à ces valeurs*, n° 2272, París: Assemblée Nationale.

reforzar las fronteras entre el “nosotros” y el “ellos” antes que para brindar el espacio de su verdadera inclusión (2010: 86)²¹. Esta visibilidad funciona dentro de un mapa discursivo trazado de antemano que ayuda a reforzar, más que a desestabilizar, esas rígidas dicotomías entre occidental/islámico u oprimido/libre con las que además pensamos cuando hablamos de estos temas. Recordemos la imagen del *burka* sobre las mujeres de Afghanistan y cómo esta representación llegó a ser el símbolo en Occidente de la opresión de las mujeres bajo el mando de los talibanes. En la representación occidental el cuerpo cubierto por un velo es un cuerpo oprimido (Al-Saji, 2010: 891). Normalmente, la mala representación de las experiencias de esas mujeres en los imaginarios colectivos y debates públicos se debe a que estas funcionan antes que como sujetos con voz propia como objetos que sirven para probar la eficacia de principios y valores que los estados receptores quieren preservar. En ese sentido, como se señalaba anteriormente, estos debates ayudan a consolidar la identidad de los países de acogida (espejo negativo que nos devuelve a nuestra identidad de origen), pero no se llega a un entendimiento real de las experiencias y los motivos de esas chicas. Así lo explica Homa Hoodfar en el sugerente artículo titulado *The Veils in Their Minds and on Our Heads* (1993).

Mi propósito en este artículo es mostrar que la simetría bajo la imposición de neutralización de motivos particulares (la experiencia del velo) y su proyección sobre principios generales y abstractos (la laicidad del estado) acaban provocando que determinada gente sienta esa desconexión entre su propia voz y aquella impuesta por un registro abstracto que debe adoptar, y que suele imperar en esa construcción de los debates públicos, con las numerosas implicaciones sobre las esferas sociales, legales e institucionales que esto tiene. Esas separaciones o disociaciones psicológicas, según Gilligan, se han justificado durante mucho tiempo en nombre de la autonomía y de la libertad, apareciendo además como condición *sine qua non* del desarrollo humano sin llegar a cuestionarse o a problematizarse (Gilligan, 1993: xiii). Los argumentos de Gilligan y Minow nos sirven para intentar mostrar que ese ideal de simetría entre sujetos como abstracción de la particularidad hecho en nombre del consenso puede ser un problema y que hay formas más adecuadas de captar la realidad que no tienen que ver tanto con la mirada, como con el esfuerzo de hablar y de escuchar efectivamente *al otro*.

CONCLUSIONES

Este artículo ha pretendido ahondar en el proceso de construcción de la opinión pública y ponerlo en conexión con los ideales de la ética comunicativa formulados por teóricos deliberativos contemporáneos. Los ejemplos y debates surgidos a partir de la discusión

21. En Francia, la *Comisión Stasi*, encargada finalmente de recomendar la aprobación de la ley sobre el velo, llegó a entrevistar solamente a dos mujeres que llevaban la prenda el último día de las audiciones públicas. Por su parte, la prensa francesa se refería a las niñas por sus nombres de pila. Con frecuencia estas eran tratadas como niñas mudas o, cuando no, sus testimonios aparecían mediados y completamente reformulados. Véase Moruzzi (1994).

sobre el velo islámico acontecida en el contexto francés han servido para contrastar esas argumentaciones teóricas y defender una línea de pensamiento que prioriza un entendimiento de la comunicación que concibe la noción de diferencia como recurso, antes que como obstáculo político.

En el artículo se ha querido identificar la diferencia con la voz y con la escucha. La voz como la *lucha por el reconocimiento*, y la escucha como el *momento de lo justo*, según advierte Lyotard:

“Creemos que un lenguaje es en primer lugar, y ante todo, alguien hablando. Pero hay juegos del lenguaje en los que lo importante es escuchar, en los que las reglas tienen que ver con la audición. Tal juego es el juego de lo justo. Y en este juego uno habla solo en la medida en que escucha, es decir, uno habla como quien escucha, y no como un autor (1995: 71-72).”

Las reglas de la ética comunicativa nos han servido para poner en evidencia cómo se construyen los debates públicos y tomar conciencia de que, a veces, las propias normas del discurso democrático distorsionan la expresión de determinadas voces. Antes que la exclusión o la dominación directa ejercida sobre ciertos colectivos, se ha tratado de mostrar que aunque nominalmente sean incluidas dentro del espacio democrático, este puede silenciar algunas voces sobre la base de un fondo normativo.

El estudio sobre el debate en torno al velo ha tratado de explicar la dinámica de visibilización e invisibilización de ciertos fenómenos, para intentar demostrar que dar visibilidad a determinados colectivos no basta sin las asunciones de fondo no se cuestionan. En este sentido la diferencia funciona como recurso político, porque no solo tiene un valor expresivo, sino un potencial transformativo de los términos con los que se construye el debate. En el artículo, se ha visto, por ejemplo, que dar *visibilidad extrema* a estas muchachas en los términos de mujeres oprimidas sirvió para *invisibilizarlas* como sujetos con capacidad para actuar y desafiar grandes pilares identitarios fundamentados a partir de valores abstractos que, como la laicidad, necesitan una resignificación ante los nuevos desafíos del siglo. Este artículo toma partido por los valores de la democracia deliberativa que se han analizado a lo largo del mismo para llevar a cabo esos desafíos.

Referencias

- Al-Saji, Alia. 2010. “The racialization of Muslim veils: A philosophical analysis”, *Philosophy and Social Criticism*, 36 (8): 875-901.
- Arendt, Hannah. 1961. *Between Past and Future: Six exercises in political thought*, New York: Meridian Books.
- Arendt, Hannah. 1984. *La vida del espíritu*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

- Adorno, Theodor. [1966], 1973. *La Dialéctica Negativa*, Madrid: Ediciones Akal.
- Ardizzoni, Michela. 2004. "Unveiling the Veil: Gendered Discourses and the (In)Visibility of the Female Body in Frances", *Women's Studies*, 33: 629-649.
- Badinter Elisabeth. 1989. "Profs, Ne capitulons pas!" *Le Nouvel Observateur*, 2-8 de noviembre.
- Bartky, Sandra. 2002. *"Sympathy and Solidarity" and Other Essays*, New York: Rowman & Littlefield Publishers, INC.
- Behnabib, Seyla. 1991. *Situating the Self*, New York: Routledge.
- Benhabib, Seyla. 2006. *Las reivindicaciones de la culturam*, Buenos Aires: Katz Editores.
- Benhabid, Seyla. 1986. *Critique, Norm and Utopia*, New York: Columbia University Press.
- Benjamin, Jessica. 1998. *The Shadow of the Other (Subject)*, New York: Routledge.
- Berstein, Richard. 1983. *Beyond Objectivism and Relativism Science, Hermeneutics and Praxis*, University of Pennsylvania Press.
- Bohman, James. 1996. *Public Deliberation: Pluralism, complexity, and democracy*, Cambridge: MIT Press.
- Cohen, Joshua. 1989. "Deliberation and democratic legitimacy", en A. Hamlin, Ph. Pettit, *The Good Polity*, Oxford: Blackwell.
- Del Águila, Rafael. 2009. "La inclasificable teoría política de Hannah Arendt: Poder, acción y juicio", en R. Máiz (ed.), *Teorías Políticas Contemporáneas*, Valencia: Tirant lo blanch.
- Del Águila Rafael y Fernando Vallespín. 2001. *La democracia en sus textos*, Madrid: Alianza Editorial.
- Delphy, Cristhine. 2004. "Une affaire française", *Le foulard islamique en questions*, en Charlotte Normann (ed.), Paris: Éditions Amsterdam.
- Delphy, Cristhine. 2006. "Antisexisme ou antiracism? Un faux dilemma", *Nouvelles Questions Feministes*, 25 (1).
- Dworkin, Ronald. 1993. "Feminist and Abortion", *New York Review of Books*, nº 10.
- Fanon, Frank. [1959], 2001. *L'an V de la révolution algérienne*, Paris: La Découverte.
- Gaspard, F. y F. Khosrokhavar. 1995. *Le foulard et la République*, Paris : La Découverte.
- Ghorashi, Halleh. 2010. "From absolute invisibility to extreme visibility: emancipation trajectory of migrant women in the Netherlands", *Feminist Review*, 94: 75-92.
- Giddens, Antony. 1979. *Central Problems in Social Theory*, Berkeley: University California Press.
- Gilligan, Carol. 1982. *In a Different Voice*, Harvard: Harvard University Press.
- Gutmann, Amy y Dennis Thompson. 2000. *Democracy and Disagreement*, Harvard, Harvard University Press.
- Habermas, Jürgen. 1989. *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios previos*, Madrid: Cátedra.

- Habermas, Jürgen. 1996. *Between Facts and Norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*, Cambridge: MIT Press.
- Hegel, Friedrich. [1807], 1993. *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica.
- Hoodfar, Homah. 1993. "The Veil in Their Minds and on Our Heads: The Persistence of Colonial Images of Muslim Women", *RFR/DFR*, 22 (3/4): 5-18.
- Irigaray, Luce. 1982. *Speculum de la otra mujer*, Editorial Saltés.
- Kant, Emmanuel. [1790], 1981. *Crítica del juicio*, trad. Manuel García Morente, Madrid: Espasa Calpe.
- Levinas, Emmanuel. 1987. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Madrid: Sígueme.
- Love, Nancy. 1991. "Politics and Voice(s): An Empowerment Knowledge Regimen", *Differences*, 3 (1), Primavera.
- Lutz, Helma. 1997. "The limits of European-ness: immigrant women in fortress Europe", *Feminist Review*, vol. 57: 93-111.
- Lytard, Jean François. 1985. *Just Gaming*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Martínez-Bascuñán, Máriam. 2011. "¿Es el multiculturalismo bueno para los inmigrantes?", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, 35: 27-46.
- Minnow, Martha. 1991. *Making All the Difference*, Cornell University Press.
- Moruzzi, Claire. 1994. "A problem with Headscarves: Contemporary Complexities of Political and Social Identity", *Political Theory*, 22 (4): 653-72 (658).
- Nussbaum, Martha. 2013. *La nueva intolerancia religiosa*. Barcelona: Paidós.
- Pitkin, Hannah. 1981. "Justice: On Relating Public and Private", *Political Theory*, 9: 327-352.
- Said, Eduard. 1987. *Orientalismo*, Madrid: Debolsillo.
- Scott, Wallah. 2007. *The Politics of the Veil*, Princeton University Press.
- Valadez, Jorge. 2001. *Deliberative Democracy, political legitimacy, and self-determination in multicultural societies*, Boulder: Westview Press.
- Vallespín, Fernando. 2012. *La mentira os hará libres: Realidad y ficción en la democracia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Vallespín, Fernando. 2012b. *Deliberación pública y democracias contemporáneas*, Síntesis.
- Williams, Melissa. 2000. "The uneasy alliance of group representation and deliberative democracy", en Will Kymlicka y Wayne Norman (eds.), *Citizenship in diverse societies*, 124-152, Oxford: Oxford University Press.
- Young, Iris Marion. 1986. Community and Difference, *Social Theory and Practice*, 12: 1-25.
- Young, Iris Marion. 1990. *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid: Cátedra.
- Young, Iris Marion. 1997. "Aymmetrical Reciprocity", *Intersecting Voices*, New Jersey: Princeton University Press.
- Young, Iris Marion. 2000. *Inclusion and Democracy*, New York: Oxford University Press.

Presentado para evaluación: 16 de enero de 2013

Aceptado para publicación: 3 de marzo de 2014

MÁRIAM MARTÍNEZ-BASCUÑÁN, Universidad Autónoma de Madrid
mariam.martinez@uam.es

Profesora de Ciencia Política en la Universidad Autónoma de Madrid, su trabajo se inscribe en el área de Teoría Política Contemporánea y Estudios de Género. Ha sido *visiting researcher* en la University of Chicago, University of Columbia e Institute d' Études Politiques de París. Ha publicado entre otros trabajos: “¿Es el multiculturalismo bueno para los inmigrantes?”, en la *REIS*, 135, 2011 y su libro titulado *Emancipación, Género y Diferencia(s): Teoría Política de Iris Marion Young*, en Plaza y Valdés, 2012.

Actualmente es directora del máster en Democracia y Gobierno del Departamento de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid.