

DESNUDEZ, IGUALDAD Y AUTONOMIA EN DOS TRADICIONES CULTURALES

Por el Académico de Número
Excmo. Sr.D. Ricardo Sanmartín Arce
Sesión del día 22 de marzo de 2011

Muchas gracias Sr. presidente. Sra. y Sres académicos, en esta primera intervención tras mi ingreso, siguiendo la línea sugerida por nuestro presidente, presentaré un ensayo sobre la relación entre valores culturales y la distinta complejidad de la arquitectura del sujeto en dos tradiciones culturales. Situo esta reflexión, a modo de exploración, en la estela de la *Huxley Memorial Lecture* de Marcel Mauss en 1938 sobre “la noción de persona como categoría del espíritu humano”, pero lo hago teniendo presentes en mi memoria las imágenes de la revolución que a todos nos preocupan cuando, desde nuestra tradición, cruzamos hoy hacia el sur el mar Mediterráneo, donde parece despertar una nueva y aun incierta esperanza. En aquella ocasión Mauss presentaba algunas de las formas culturales que la idea de persona ha adoptado en relación con los valores culturales de los indios Zuñi y los Kwakiutl. En ellos aparece la “noción de la

persona, del individuo, confundida con su clan”¹, donde “lo que está en juego [...] es la existencia conjunta de éstos y sus antepasados [...] que reviven en el cuerpo de quienes llevan su nombre”², mientras en sus sociedades las mujeres “quedan representadas por sus maridos o hijos”³. Mauss hace un breve y rápido repaso de distin

tas sociedades americanas, australianas, indias y chinas donde el individuo queda siempre con fuerza “incluido dentro de unas clases”⁴. Y en el caso chino destaca Mauss cómo se “ha restado al individualismo su característica de ser perpétuo e indivisible. El hombre, el *ming* es algo colectivo”⁵. El autor usa esos casos para resaltar la creación latina, cristiana y europea de la persona como un “ser consciente, independiente, autónomo, libre y responsable [...en quien] la conciencia de sí, se transforma en patrimonio de la persona moral”⁶. Quisiera, en esta ocasión, adentrarme un paso más en un campo en el que Mauss apenas entró y reflexionar sobre el distinto grado de complejidad que el desarrollo de las tradiciones culturales acaba depositando en la arquitectura del sujeto, y cuya figura reconocemos al observar el imaginario de las sociedades a ambos lados de nuestro mar.

1 Mauss, M. 1971: Sociología y Antropología. Madrid, Tecnos, p. 314.

2 Ibid, p. 316.

3 Ibid. p. 317.

4 Ibid. p. 322.

5 Ibidem.

6 Ibid. pp. 327-328.

A este lado nuestro del mar –en la mayoría de las sociedades occidentales, de hecho– la abundancia de imágenes sensuales en el cine, la moda y la publicidad, la valoración de la comunicación en silencio entre los jóvenes o la interacción sexual anónima en público, son rasgos que contrastan poderosamente con las sociedades que han preferido evitar la desnudez del cuerpo y separar los ámbitos asignados en cada cultura al hombre y a la mujer. Aun en los casos del cancaneo o *dogging* o del intercambio en comunidades *swinger*, pervive una relación libre y entre iguales que tensa el contraste y nos lleva a preguntarnos sobre el sentido antropológico de tal diferencia.

Podemos iniciar la reflexión reconociendo que si del cuerpo no todo se oculta ni todo se muestra, parece evidente que lo relevante es la selección. Las exigencias prácticas de comunicación oral y visual nos llevan a destapar los ojos, la boca y los oídos, tanto para emitir como para recibir mensajes. El trabajo, la defensa, el ataque o la alimentación descubren nuestras manos. No es que el resto del cuerpo no perciba ni emita signos de intenciones, deseos, necesidades o estados del sujeto. De hecho, nos comunicamos con todo nuestro cuerpo y lo hacemos tanto en la interacción cara a cara, como a distancia a través de sonidos, olores y gestos. Hasta el ritmo y cadencia de nuestros pasos nos delata, nos damos cuenta o no de ello. Quizá por eso siempre nos sorprende cuando nos vemos en una filmación o escuchamos nuestra voz en una grabación. En esas ocasiones cambiamos la experiencia de nuestro cuerpo del interior al exterior, como si fuésemos la gente misma que nos observa cuando interactuamos, un punto de vista tan habitual para los demás y tan novedoso para nosotros. Obviamente, estamos más entrenados a controlar la expresividad del rostro y

las manos. Por ello, quienes se dedican a representar papeles en el teatro o en el cine dedican una parte importante de su aprendizaje al control corporal, al dominio del espacio de la escena, a saber moverse. Sin ese esfuerzo, entrenamiento y aprendizaje el cuerpo no educado nos traiciona y, aun a través del vestido, desvela nuestra intimidad sin darnos cuenta. La ropa que nos cubre no sólo controla el calor corporal y nuestra presentación pública, sino que enfoca selectivamente la atención de los demás sobre las partes desnudas del cuerpo.

De hecho, las partes usualmente cubiertas del cuerpo, precisamente por escapar del control activo de la conciencia refleja, adquieren una expresividad delatora, y su exhibición, sin una conciencia o intención expresa, ofrece a quien da en verlas un acceso a la singularidad de la persona sin la barrera defensiva del control intencional. Se trata, además, de lugares corporales que emiten fluidos internos y, al margen de los componentes hormonales capaces de provocar respuestas específicas en el receptor, encarnan ese más íntimo interior de la persona que aflora inevitablemente ofreciendo con mayor rotundidad un flanco abierto ante los otros. De ese modo se abre un acceso a-discursivo y directo a la intimidad que intensifica la captación del ser de la persona. Claro que ese acceso queda tensamente vedado cuando la exhibición es fruto del ejercicio profesional. En esos casos, la mirada solo accede al personaje quedando a salvo la intimidad de la persona a la que, sin embargo, sí se delata cuando la falta de control consciente muestra no solo aquellas partes del cuerpo menos controlables, sino incluso los gestos ordinarios o la mirada misma de quien, relajado, olvida que está siendo contemplado por otros. La ausencia de reciprocidad entre observador y observado en dichas situaciones vulnera la igualdad

y avergüenza al desnudado. En todos estos casos se abre un acceso tan directo que, al percatarse de ello, el sujeto observado puede sonrojarse o turbarse. Alguien ha entrado en la intimidad de su ser sin su permiso, a ese lugar donde su verdad se transparenta y que solo se ofrece cuando la confianza, la amistad o el amor presuponen la plena autonomía, reciprocidad e igualdad. Sentir vergüenza, desde el relato del Génesis, nace como resultado de que el sujeto cae en la cuenta de su desnudez, esto es, de que en su estado carece de defensa adecuada ante la mirada ajena, de que el ámbito de su autonomía personal –de su honor, por tanto– está siendo vulnerado sin poder evitarlo.

Con todo, en contextos públicos de las culturas modernas, la mayor desinhibición gestual, la ropa ajustada, escotada y transparente, la depilación o la barba, y la proximidad laboral y pública de hombres y mujeres pone en juego algunos signos que introducen el ámbito de la intimidad personal en el contexto más público del trabajo y la profesión. Como reconocen las mujeres entrevistadas, *“lo importante es el trabajo, y tú eres [aquello] a lo que te dedicas”*. Como otras señalan: *“le dedicamos mucho tiempo al trabajo y a veces tengo la sensación de que lo único que hago es trabajar”*. En esas situaciones reconocen que *“te pueden surgir experiencias nuevas de gente en el trabajo y tal, pero lo dejas, te das cuenta de que tal y lo dejas a tiempo”*. Por eso en estos contextos, a diferencia de las situaciones vergonzosas, la proximidad pública de los signos de la intimidad se acompaña del respeto que la vigencia del valor de la igualdad exige. Considerada como una opción ampliamente asumida en la mayoría de las sociedades occidentalizadas, constituye un rasgo cultural cuyos efectos sociales difieren notablemente con respecto

a aquellas otras sociedades que han optado por ocultar los cuerpos y separar los ámbitos asignados a hombres y mujeres.

Lo que relata la socióloga Fatema Mernissi en sus memorias de niña en un harén marroquí puede ilustrar la diferencia. En su libro recoge la opinión de su abuela en los siguientes términos: “Si las mujeres anduvieran libremente por las calles, los hombres dejarían de trabajar porque desearían divertirse”⁷. Según explica Mernissi, “la palabra <<diversión>> [...] cuando la utilizaban los adultos, se refería a la sexualidad”⁸. En su harén “si alguien quería evadirse de aquella geometría, era imposible que abriese la contraventana para mirar fuera. Todas las ventanas se abrían hacia el patio. Ninguna daba a la calle”⁹. Desde su interior, “cuando te ves atrapada, desvalida tras los muros, inmovilizada en un harén sin salida –decía su [tía]– sueñas con escapar”¹⁰. “Aprisionadas tras los muros, las mujeres deambulaban soñando con horizontes sin fronteras”¹¹.

Quienes, como Mernissi, han observado ambas tradiciones pueden percibir con sensibilidad las diferencias. Quizá por ello contraponen Mernissi el

*“incómodo atuendo occidental, tan ceñido
[hasta el punto] que deberían sentarse en sillas*

7 Mernissi, F. 2003: Sueños en el umbral. Memorias de una niña del harén. Barcelona, El Aleph Editores, pp. 54-55. Becada por la Sorbona, se doctoró en Sociología en la Universidad de Brandeis.

8 Ibid. P. 55.

9 Ibid. P. 73.

10 Ibid. P.138.

11 Ibid. p. 214.

[mientras que] eran mucho más cómodos los divanes [... También preferían] los cómodos pantalones del harén o cualquier atuendo tradicional, que requerían menos cuidado [...] Los caftanes pueden ser de una belleza incomparable, pero el atuendo occidental representa el trabajo retribuido”¹².

De lo que concluye la autora que “llegué a asociar los caftanes con las fiestas lujosas, las festividades religiosas y los esplendores de nuestro pasado ancestral, y el atuendo occidental con cálculos pragmáticos y tareas profesionales cotidianas y rigurosas”¹³. Pero si a la comparación entre ambas formas de vestir que Mernissi hace desde su óptica sumamos la misma comparación desde la óptica de la otra tradición constatamos que la diferencia no reside en lo que distingue el trabajo de la fiesta, o el lujo y la religiosidad frente al pragmatismo y la profesionalidad. Ni en un caso solo hay divanes, ni en el otro sillas solamente. A pesar de nuestros cómodos sofás, la ropa occidental de las fiestas, ritos religiosos o lujosos encuentros sociales sigue imponiendo a sus portadores ajustadas corbatas, cuellos rígidos, sujetadores apretados, tacones vertiginosos, escotes incómodos para el invierno, mucetas, birretes, mitras y pesadas capas. Poner tan cerca fracs y vestidos de noche en esos contextos públicos, festivos, lujosos o laborales, exige observar una etiqueta formalizada, lograr moverse y estar con naturalidad sin que el propio cuerpo rebase los límites a los que tan caros diseños le acercan, o mantener el equilibrio sobre unas sandalias

12 Ibid. P. 103.

13 Ibid. P. 104.

que desnudan y elevan los pies más allá de la cómoda verdad de la propia estatura. Al observar en las sociedades de nuestra tradición la desnudez corporal y su exhibición se percibe una exigencia de perfección que va más allá del valor que se encarna en la profesión de modelos, deportistas, actores y actrices. En las otras tradiciones, sin embargo, se oculta por igual la perfección y la imperfección del cuerpo. En nuestras sociedades, la tensa suma de exhibición y exigencia perfectiva añade complejidad al modelo antropológico. Al comparar, pues, ambas tradiciones vemos que, si bien sigue resaltando su comodidad frente a la incomodidad occidental, el contraste –desde la óptica occidental– no es paralelo al que ella propone entre trabajo retribuido y fiesta lujosa o religiosa. En su manera de ver la tradición occidental percibe una coherencia entre la profesionalidad, el pragmatismo, el cálculo y el rigor, si bien eso mismo sigue observándose en las fiestas lujosas o en la formalidad de los ritos, en la exigencia de respeto y control que hace viable la interacción laboral o pública de hombres y mujeres occidentales. La mayor o menor comodidad de cada manera de cubrir el cuerpo no depende, pues, de la cualidad laboral, profesional, festiva, lujosa, religiosa o pragmática de espacios y situaciones solamente, sino también de la separación que Mernissi destaca entre hombres y mujeres, de la distinta autonomía que a unos y a otras se les reconoce en cada tradición, esto es, del modo como en cada imaginario cultural consta la noción de *persona* en tanto que categoría del espíritu humano.

No solo en las memorias y ensayos de la socióloga marroquí, también el egipcio Alaa Al Aswany deja constancia de similares contraposiciones entre ambas tradiciones. Para los personajes cultivados de su novela *El Edificio Yacobián* “progreso

y *occidente* eran prácticamente sinónimos [...] Compartían el culto por los grandes valores occidentales: democracia, libertad, justicia, trabajo duro e igualdad [...] una planificación y unos horarios determinados”¹⁴. También las mujeres de la novela, al referirse a Europa, cuentan “que allí fuera no hay injusticia ni represión como aquí. Allí todo el mundo tiene derechos y se respetan”¹⁵. A las categorías de *cálculo*, *pragmatismo*, *rigor* y *trabajo* se suman la *retribución* y la *dureza*, la *incomodidad* y los *derechos*, entre los que destacan la igualdad, el respeto, la justicia y la libertad. Obviamente unos y otros existen y se vulneran en toda sociedad –en unas más que en otras– y en ambas tradiciones. No pretendo aquí evaluar situaciones reales. Tomo el testimonio de los autores y personajes para contrastar las figuras que destacan en sus representaciones y de ese modo poder precisar la forma que adoptan en el horizonte de su imaginario. Así, uno de los personajes masculinos, tras sufrir tortura en un calabozo, no se queja tanto por su pérdida de libertad, como por haber sido violado y obligado a responder bajo un nombre de mujer: “Ya estoy muerto. Me mataron en el calabozo. Cuando te violan entre risas. Cuando te ponen un nombre de mujer y te obligan a responder con él [...] soy una mujer”¹⁶. De la privación física de libertad y de su identificación con la mujer deriva la pérdida de su dignidad. Desde entonces su vida carecía de valor. Pero esa negativa valoración de la mujer no es algo propio tan solo de la mirada masculina. Ambos quedan

14 Aswany, A.A. 2007: El Edificio Yacobián. Una novela sobre un inmueble de El Cairo y las vidas de sus habitantes. Madrid, Maeva Ediciones, p. 64.

15 Ibid. p. 171.

16 Ibid. p. 162.

marcados por un conjunto axiológico y categorial común. Hombres y mujeres no disponen de otra imagen de sí que la que públicamente sostienen sus instituciones y su cultura. Aunque Mernissi destaca el papel de las heroínas en la tradición literaria o el de algunas figuras públicas que alcanzaron una emancipación reconocida (como Sherezade, Zulaika, la Reina de Saba, la princesa Shirin, la princesa Nur-Jahan, entre otras) no dejan de ser personajes de ficción o excepciones de alto estatus que no alteraron el estatuto de la mujer para la mayoría real en sus sociedades e historia. Como confiesa la autora, “en la medina de mi Fez natal las mujeres daban unos gritos espantosos cuando sus maridos se casaban por segunda vez. Solían organizar protestas a modo de funeral”¹⁷. Esa ausencia de autonomía y la consiguiente negatividad de la imagen femenina no afecta, pues, solamente a la mujer, sino a todo hombre, cuya conducta se ve constreñida por las mismas imágenes. De ahí la afirmación de Shahida el Baz: “La liberación de los hombres está íntimamente ligada a la de las mujeres”¹⁸. En el mismo sentido se expresa la psiquiatra y escritora egipcia Nawal el Saadawi: “No podemos separar unas de otros. La mujer no puede liberarse si el hombre no está liberado y viceversa”¹⁹. A pesar del aparente dominio masculino, el hombre –sigue Aswany– “se avergonzaba, como es costumbre en la clase popular egipcia, de pronunciar el nombre de su esposa delante de otros hombres”²⁰, o siente pudor y se

17 Mernissi, op. cit. p. 180.

18 Carbajosa, A. 2011: Revolucionarias sí, pero sin poder. El País, 6-III-2011, p. 32. Shahida el Baz es Directora del Centro de Investigación Árabe y Africano de El Cairo.

19 Higuera, G. 2011: La mujer es inferior en todas las religiones. El País, 8-III-2011, p. 33.

20 Aswany op. cit. pp. 14-15.

ofende profundamente por el hecho de que otros hombres “miren a nuestras mujeres”²¹. También ellas se daban “cuenta de que todos los hombres, ya fuesen de apariencia respetable o de alto estatus, se volvían extremadamente débiles ante una mujer hermosa”. Encerrar, cubrir y ocultar a la mujer es una medida drástica que parece encaminada a evitar esa vergüenza masculina y mantener a salvo el honor de los hombres, si bien desvela a su vez una gran proximidad entre las dos formas de categorizar la mujer y la propia intimidad sexual del hombre en su imaginario cultural, como si la mujer, más que una persona autónoma, fuese una parte incontrolable de su propia sexualidad y, como ésta, también debiera ocultarse a los ojos ajenos. Según Mernissi, “para nosotros, la intimidad erótica no pertenece al espacio público. Lo erótico es como un milagro que hay que cobijar en lo más íntimo”²². Coherentemente se concibe “lo femenino como cuna de lo extraño y lo impredecible”²³. De hecho, al tratar las relaciones entre hombre y mujer, ambos autores parten en sus planteamientos de una imagen cultural asumida acríticamente en términos de lucha entre los sexos. Para un hombre, “la lucha más ardua [...] no es la que ha de librar contra los cristianos, sino contra sus propias pasiones”²⁴. La imagen de la mujer queda marcada por esa peligrosa capacidad de poner en riesgo el equilibrio masculino de un modo tan inevitable como involuntario e incontrolable. Los actores no parecen saber evitar todo cuanto se desata en el interior

21 Ibid. p. 62.

22 Mernissi, F. 2006: *El Harén en Occidente*. Madrid, Espasa-Calpe, p. 121.

23 Ibid. p. 202.

24 Ibid. p. 161.

masculino al descubrirse la mujer en su presencia. La amenaza femenina al equilibrio del hombre se contempla como un reto que desvela dificultades masculinas, como una pérdida de su autonomía o libertad al no poder dejar de atender –satisfaciendo o controlando– lo que ya se ha desatado en su cuerpo sin su consentimiento. Claro que esta misma forma de entenderlo supone una imagen antropológica en la que no cabe una representación más personal y autónoma de la mujer, ni el sujeto concibe una estructura de sí mismo más compleja, con nuevas opciones posibles que le permitan recuperar una más lúcida libertad. Introyectar las opciones críticas multiplica los lugares interiores como posibilidades del sujeto, pero esto rompería la inmediatez de una imagen unitaria añadiendo una incómoda complejidad en la arquitectura misma de la identidad de la persona. El rechazo de esta carga hace que ellas sientan sobre sí mismas la descarga masculina de su responsabilidad. Así lo percibe la somalí y ex-diputada holandesa Ayaan Hirsi Ali:

“El verdadero debate es sobre la moral sexual que el velo representa, que no es otra que la mujer es responsable de la sexualidad del hombre. Debemos cubrir nuestro cuerpo para que él no se excite; debemos permanecer encerradas en casa para que él no se excite. Esta moral, que pone toda la responsabilidad sobre la mujer, es lo que hay que discutir”²⁵.

Por eso también, en el ámbito público de la interacción laboral entre hombres y mujeres, “una chica inteligente tiene que

25 Martí Font, J.M. 2008: Discutir sobre el velo. París, El País, 13-2-2008, p. 4.

saber conservar su dignidad y su trabajo al mismo tiempo”²⁶. Incluso en la intimidad con el hombre Aswany describe así a su personaje femenino: “como los actores profesionales, había aprendido a dominar por completo sus sentimientos”²⁷. Frente a esa imagen de la mujer, el autor contrapone una imagen masculina en la que “el hombre no tiene control sobre casi nada en su vida”²⁸. Se trata de una opción distinta de la propuesta en el imaginario de las sociedades occidentalizadas. En este caso, la proximidad entre hombres y mujeres sin cubrirse ni ocultarse no avergüenza ni a unos ni a otras. Cabe usar el nombre de la esposa públicamente o contemplar cómo saluda a los amigos del marido besándoles sin que estas conductas dañen el honor de nadie porque todos los implicados conservan su autonomía personal. Claro que esa fluida interacción social entre personas de distinto sexo no carece de límites ni de costes humanos. Las fronteras del harén se trasladan, en este caso, no tanto –según señala Mernissi– del espacio público vedado a la mujer a la exigencia de una eterna juventud, en la que occidente pretende fijar a la mujer, como del espacio observable de la casa o la medina, al espacio oculto de una conciencia personal cargada de complejidad. Será al tensar la mayor desnudez de los cuerpos en la proximidad de la interacción pública con la vigencia de la igualdad entre personas autónomas cuando entre en escena una estrategia distinta: la interiorización de los límites en la persona y una exigencia de mayor alerta en la atención y control de cada sujeto. Al contemplar esta alternativa desde fuera es fácil suponer

26 Aswany, op. cit. p. 38.

27 Ibid. p. 108.

28 Ibid. p. 118.

la emergencia de incomodidad creada con dicha tensión pero, como ya habíamos comentado, esa supuesta incomodidad cabe observarla de un modo general, casi ubicuo, en multitud de situaciones y ámbitos de experiencia dentro de esta tradición. Muebles, ropa, fiestas, ritos, etiqueta, requisitos, procedimientos, normatividad, burocracia, etc., todo es percibido desde la otra tradición como algo incómodo y tenso en Occidente, cuyo estilo impone dilaciones en su uso y cumplimiento. A la ya larga lista sumaríamos ahora la tensa incomodidad de la proximidad pública entre los sexos, exacerbada con este incremento de las imágenes sensuales que llenan el paisaje urbano, los medios de comunicación y el arte. Con todo, siendo tan abundantes las imágenes y tan amplia la libre interacción pública de ambos sexos no parece que resulte tan molesta para los actores. Donde encontramos una extraña semejanza en ambas tradiciones es, más bien, al comparar el velamiento sexual femenino o la vergüenza al usar su nombre, con la separación occidental de la mujer en relación al ámbito profesional de su marido y en los casos de maltrato. De hecho, tras el éxito de cada individuo hay una callada y sacrificada entrega de su pareja socialmente ignorada que, al silenciarse, opera como si de un *velo* occidental se tratase. Es pues entre ámbitos de experiencia de distinta naturaleza –del cuerpo, el sexo y la familia, a la individualidad, la autoría y la profesión– donde irrumpe la semejanza al comparar ambas tradiciones. También aquí, en Occidente, encontramos costes humanos cuya carga pesa sobre hombre y mujer al exigir una dolorosa separación, aunque se trate de campos y pesos diferentes y, también en este caso, con la carga escorada hacia el lado femenino.

El caso del maltrato ilustra un punto del mismo problema cultural: la menor complejidad de la constitución del sujeto. Vemos cómo “tratan de minimizar lo sucedido y de responsabilizar a las mujeres” de su ira, o al exterior desde donde los “estereotipos –según confiesen– [se] nos meten en la cabeza [...] Es como un virus que se va infiltrando en tu manera de ser [...] Incluso mis amigos decían: es que las mujeres te buscan... [o te provocan]”. Se trata de casos de difícil perfil pero “con una referencia cultural basada en la imposición [...en] una relación de desigualdad con su pareja”, que se apoya en una imagen antropológica que no integra la rica discriminación categorial propia de la complejidad emocional que exige la modernidad. Según los expertos: “no son capaces de reconocer emociones [...] estados emocionales [reconocen a lo sumo...] dos o tres, los más básicos”, de ahí que les resulte difícil “aprender a recibir críticas. Antes saltaba, era como si me vieran desnudo”. Solo con la terapia comienzan “a ver cosas que tienes dentro”. Y a ella acuden “buscando poner freno a algo que les crece dentro”²⁹. De modo similar a la posesión estudiada por Lisón³⁰ en Galicia, asumen aquella parte de la cultura que nombra estados y espacios en su interior que no reconocen como integrantes de su propia complejidad personal, sino que atribuyen a un *otro* como causante, bien sea su mujer o la sociedad y sus estereotipos culturales, de modo que la mera existencia de ese *otro* cuestiona su autonomía y la fragilidad de su honor queda al desnudo.

29 Ruiz, R. 2011: Maltratadores. El País Semanal, nº 1798, 13-III-2011. La película “Te doy mis ojos” (2003), de Iciar Bollain, ejemplifica muy bien el problema del maltrato. Lo expresado en las escenas de las terapias coincide plenamente con lo citado en este texto.

30 Lisón Tolosana, C. 1990: Endemoniados en Galicia hoy. La España mental II. Madrid, Akal.

Ambos *velamientos* se corresponden, pues, con exigencias culturales. Para cumplir con la exigencia occidental que se espera en nuestro estilo de vida, el sujeto ha de poder disponer de sí mismo enteramente, su libertad es garantía de su rendimiento. Autonomía y rendimiento profesional miden el honor y marcan la identidad de la persona. Reconocer en los hechos, más allá de los agradecimientos, la dependencia de la pareja chocaría con las imágenes ideales de un modo similar a como sucede en la otra tradición. En realidad, lo que nuestra tradición occidental valora al velar la pluralidad de lazos que nos constituye es el logro cultural de la identidad individual. Nuestro imaginario no contempla de manera pública las partes de nuestra arquitectura que siendo nuestras no son *yō*: esa mitad que sólo vemos cuando se nos va, aquella base que nos hizo y enseñó llevándonos de la mano, o esa que siempre nos supera aun siendo “más interior que lo más íntimo [...] y más alto que lo más sumo”³¹. Aquella “estructura social de muchas <<almas>>”³² que Nietzsche veía en nuestro cuerpo, el hombre moderno la sobrelleva como un recurso cuya eficacia se multiplica al dividir su interior de un modo tan complejo y de difícil integración, como si él mismo fuese “el usuario terminal de sí mismo y de sus oportunidades”³³, como un objeto diseñado por sí mismo para su propio consumo. También por esto, al mostrar el propio cuerpo no se compromete la integridad de un sujeto tan dividido como el occidental, pues no entrega entera su alma rota en ninguna de sus partes. El honor de personajes de los medios de comunicación no queda comprometido con sus escándalos por esa misma lógica cultural. Los lazos sociales que nos constituyen identifican solo aquella parte del alma con la que

31 Agustín, S. 2006: Confesiones, México, Editorial Lectorum, S.A. p. 49.

32 Nietzsche, F. 1997 (1886): Más allá del bien y del mal. Madrid, Alianza. p. 43.

33 Sloterdijk, P. 2000: En el mismo barco. Madrid, Siruela, p. 99.

elegimos operar en cada interacción; no son una malla que atrape la unidad de la persona, sino una red por la que circulan derechos e intereses individuales. En la idealidad del imaginario hemos negado a los demás su poder constituyente de nuestra realidad personal, y esas partes nuestras que no son yo las expulsamos a la esfera privada para un consumo insolidario. Cuando contemplamos nuestra tradición desde la distancia que alcanzamos al ubicarnos en la mirada de la otra, admiramos los logros de quienes dedican todo su esfuerzo a aquella actividad que les absorbe movidos por la energía del valor que perciben en la llamada de su empresa. Con ello Occidente ha fecundado la vida de los otros. Pero, aun siendo tan estimables, no dejan de ejemplificar esa ruptura del alma incluso en el empeño de ponerla entera en una de sus partes. Lo que tipifica a Occidente es el grado de exigencia consagrado en el imaginario, que lleva a hacer de la parte un todo.

Por el contrario, en la otra tradición, los roles que cada cual desempeña comunican entre sí sus efectos morales y acaban incidiendo en la imagen global de la persona. Su adscripción a una familia, un harén, una tribu, un clan o una nación no dividen al sujeto en partes incomunicadas, más bien le absorben de un modo escalonado. Con todo, cuando el honor bascula más sobre la autonomía física del hombre, el sujeto ha de poder ser dueño de su cuerpo para disponer de él en su integridad, pues en ese dominio de todo cuanto lo compone –sean lazos de sangre o femeninos– cifra su libertad. De ahí su correspondencia en el imaginario con la prohibición del alcohol y la exhibición femenina, pues ambas ponen en cuestión la plenitud del propio dominio físico.

Bajo los mismos términos culturales de *honor* y *vergüenza* categorizan las mujeres de la orilla sur del Mediterráneo su revolución por la dignidad todavía en marcha. La egipcia Hoda el

Sharkawy confesaba: “me da vergüenza que no hayamos sido capaces de hacer en toda nuestra vida lo que los jóvenes están haciendo”³⁴. En manos de dichos jóvenes, internet ha sido el medio por el que han circulado los términos de *honor* y *vergüenza* y, en ese tránsito sujetos y símbolos se han transfigurado porque han traspasado los espacios de la estructura en los que los viejos valores de su tradición encerraban a la persona. Y al hacerlo, se ha vuelto más compleja su imagen. Asmaa Mahfouz decía en el video que difundió en la red que “podemos volver a tener la libertad, la justicia y la dignidad humana”. Y exigía a quien le escuchase que “¡Tengan algo de vergüenza!”. De un modo retador afirmaba: “yo, una chica, voy a ir a la plaza Tahrir y voy a protestar sola. Y voy a sostener una pancarta. Tal vez la gente mostrará algo de honor [...] Queremos ir a la plaza de Tahrir el 25 de enero. Si aún tenemos honor y queremos vivir con dignidad [...] tenemos que acudir [y...] exigir [...] nuestros derechos humanos fundamentales [...] Si te consideras un hombre de verdad, únete a mi el 25 de enero. El que diga que las mujeres no deben ir [...] que muestre algo de honor y hombría [...] somos seres humanos libres. Sentados en casa [...] solo nos llevará a la humillación. Si tienes el honor y la dignidad de un hombre, entonces ven. Ven y protégeme a mi y a otras chicas durante la protesta [...] Serás responsable de lo que nos ocurra [...]. No tengas miedo del gobierno o de ninguna otra persona, solo debes tener miedo de Dios. Dios dice que no cambiará la condición de un pueblo mientras éste no cambie lo que es en sí mismo [...] demanda tus derechos, mis derechos, los

³⁴ Tesón, N. 2011: Egipto aprende a convivir en la plaza de la Liberación. El País, 7-II-2011, p. 3.

derechos de tu familia [...] NO a la corrupción, NO a este régimen”³⁵.

Con todo, aun fundándose en sus viejos valores, las jóvenes no piden el amparo de padres, maridos, familia o lazos de sangre. Al generalizar en la red su mensaje, la energía cargada en los valores del *honor* y la *vergüenza* traspasa el ámbito cultural en el que se formaron y, sin presencia física, pone a las jóvenes en contacto con hombres y mujeres desconocidos. Su uso de la red ha sacado los viejos valores del ámbito del parentesco y los ha situado en el espacio del género y la ciudadanía. Su división tradicional entre lo público y lo privado cambia en paralelo a la transformación del género y la ciudadanía. Una cuarta parte de los manifestantes han sido mujeres. Todavía no llegan a ese 50 % en el que de modo tan ingenuo ciframos la igualdad pero, sin duda, es un indicio del cambio que ya se ha producido hacia una mayor autonomía. Aunque su gesta solo quedase en la memoria y quedase limitada por el fundamentalismo, su gesto ya ha depositado en el imaginario colectivo la prueba redentora de una posibilidad efectivamente encarnada en la historia.

35

http://www.democracynow.org/es/destacados/asmaa_mahfouz_y_el_video_de_youtube_que_

Bibliografía citada:

- Agustín, S. 2006: Confesiones, México, Editorial Lectorum, S.A.
- Aswany, A.A. 2007: El Edificio Yacobián. Una novela sobre un inmueble de El Cairo y las vidas de sus habitantes. Madrid, Maeva Ediciones.
- Bollaín, I. 2003: *Te doy mis ojos*.
- Carbajosa, A. 2011: Revolucionarias sí, pero sin poder. El País, 6-III-2011.
- Higueras, G. 2011: La mujer es inferior en todas las religiones. El País, 8-III-2011.
- Lisón Tolosana, C. 1990: Endemoniados en Galicia hoy. La España mental II. Madrid, Akal.
- Mahfouz,
http://www.democracynow.org/es/destacados/asmaa_mahfouz_y_el_video_de_youtube_que_
- Martí Font, J.M. 2008: Discutir sobre el velo. París, El País, 13-2-2008.
- Mauss, M. 1971: Sociología y Antropología. Madrid, Tecnos.
- Mernissi, F. 2003: Sueños en el umbral. Memorias de una niña del harén. Barcelona, El Aleph Editores.

- Mernissi, F. 2006: El Harén en Occidente. Madrid, Espasa-Calpe.
- Nietzsche, F. 1997 (1886): Más allá del bien y del mal. Madrid, Alianza.
- Ruiz, R. 2011: Maltratadores. El País Semanal, nº 1798, 13-III-2011.
- Sloterdijk, P. 2000: En el mismo barco. Madrid, Siruela.
- Tesón, N. 2011: Egipto aprende a convivir en la plaza de la Liberación. El País, 7-II-2011.