

TRAICIONES POSCOLONIALES: MUJERES Y NACIÓN

WILDA C. WESTERN
El Colegio de México

AL FINAL DE la *genealogía* de la construcción de la “nueva mujer” por el nacionalismo indio, que Chatterjee¹ expone para mostrar la capacidad del nacionalismo hegemónico de apropiarse de las voces disidentes y marginales, emerge la historia de la Binodini (1863-1941). Las cuatro biografías que le anteceden muestran el escenario: la nación, y preparan el clima para un trágico final: la traición del nacionalismo victorioso a quienes participaron de su utopía emancipadora.

El relato acerca de Binodini se inserta en la arquitectura de la nueva nación, en el desarrollo de una estética moderna y del teatro estilo europeo, creación cultural de la clase media educada que necesitó forjar el oficio de actriz dramática ya que éste no podía ser ejercido por mujeres “respetables”. La solución fue echar mano de las mujeres que no lo eran, las prostitutas de la ciudad o aquellas que de todos modos podían ser “compradas”, como Binodini. Entregada al teatro por su madre a los diez años para ser entrenada como actriz y formar parte de la “familia teatral”, su nueva identidad no borra el estigma de ser una mujer de “dudosa reputación”. El modelo de la “nueva mujer”, creado por la élite política emergente, no la incluye ni la ampara. Haber sido el producto estético de una nueva época no le brinda la dignidad de que gozan las mujeres de la clase social cuyos gustos representa y ayudó a moldear. Cada etapa de su vida estuvo marcada por los intentos frustrados de lograr el reconocimiento social de la nación “imaginada”. Hacer hablar a las heroínas de la nueva nación o ser hablada por su amante respetable no fueron suficientes

¹ Partha Chatterjee, 1993.

para expiar su origen y su pasado. En su deseo ingenuo de tener voz propia, quizá incrementado por su éxito teatral, no advirtió que el modelo de la “nueva mujer” también fue persuasivo porque comportaba ideales de respetabilidad y de moral formados en la fidelidad a la tradición y en la creación artificial y explícita de cierto clasicismo indio. La respuesta ideológica del nacionalismo a la arrolladora dominación colonial —con todo su bagaje de racionalidad, progreso y desarrollo tecnológico— fue una retirada hacia “Oriente”, en la que se mostraba la superioridad, la espiritualidad y la riqueza de las enseñanzas de su propio pasado. En ese lugar, defensivo y vuelto hacia la intimidad, ningún tipo de profanación de la virtud era posible.

Despojada del sueño moderno de pertenecer con pleno derecho a la comunidad nacional, los distintos momentos en la vida de Binodini se anudan a partir de lo que la actriz vive como traición. Su autobiografía, bajo la mirada atenta de Chatterjee, muestra una sucesión de fracasos: los amantes que tuvo en nombre de la familia teatral para financiar y salvar de la crisis a la compañía, sacrificio que no condujo a que el teatro llevara su nombre; la muerte de su hija que no había sido aceptada en la escuela debido a su procedencia; la muerte del que sería su biógrafo dejando la tarea inconclusa, y, finalmente, el concubinato con un hombre perteneciente a una familia adinerada y respetable que la aparta y desconoce cuando él muere.

Binodini, para Chatterjee, nos recuerda que “la historia de la emancipación nacionalista es necesariamente una historia de traiciones. Sólo podía conferir libertad imponiendo al mismo tiempo una serie de nuevos controles, podía definir una identidad cultural para la nación sólo por la exclusión de muchos otros, y podía garantizar la dignidad de la ciudadanía para algunos sólo porque otros siempre necesitaron ser representados y no podía permitírseles hablar por sí mismos”.² En la narración de Chatterjee, Binodini representa las prácticas excluyentes de la élite con los disidentes y los “subalternos”, puesto que el absolutismo de la cultura nacional, el nexo indisoluble que se establece entre la nación así formulada y el

² *Ibid.*, p. 154.

nacionalismo no admiten negociación. No existe en la historia de Binodini metáfora alguna, sino el más completo desamparo de aquellos excluidos del poder; la violencia de la exclusión no tiene ninguna posibilidad de ser atenuada. El relato refleja el escepticismo de Chatterjee frente a la independencia nacional cuando la nación define una identidad cultural y una forma de ciudadanía estrechas y encorsetadas en un molde que no reconoce la pluralidad ni las diferencias.

La descripción anterior muestra problemas cruciales para la comprensión de la situación poscolonial: la relación problemática del nacionalismo hegemónico con las narrativas que fueron desplazadas durante la consecución de la independencia o después de ésta; las características autoritarias de los regímenes poscoloniales en su intento por imponer una versión particular de nación y hegemonizar el proyecto social; las tensiones y contradicciones entre los actores de este mismo drama, entre ellos, el movimiento nacionalista y las mujeres. Investigaciones recientes han mostrado extensamente la naturaleza de género de la nación y del nacionalismo, su sello patriarcal y masculino, pese a que se presentan como narraciones neutras en términos de género, y han desnudado las múltiples razones históricas de tales construcciones.³ Las explicaciones consideran, entre otras cosas, la forma que ha asumido la relación del nacionalismo con los movimientos de mujeres; el papel que las mujeres han desempeñado en la lucha anticolonial y en el proceso de independencia, y el lugar de las demandas de las mujeres en el proyecto nacional.

En relación con estos temas, en este ensayo hablaré de la constitución de los discursos feministas en Egipto y de la situación poscolonial. Intento mostrar la participación de las mujeres y los puntos de contacto con las formas de "imaginar" la nación, analizar la relación entre el feminismo y el nacionalismo, la construcción de imágenes poscoloniales sobre el cuerpo femenino, al mismo tiempo y a través de la narrativa de Nawal Saadawi, ver cómo ese "mismo" cuerpo puede ser el punto de partida para la denuncia y la crítica social.

³ Jayawardena, 1986; Yuval-Davis y Anthias, 1989; Kandiyoti, 1991.

Discursos feministas

La emancipación de las mujeres como punto de encuentro de los debates intelectuales y políticos decimonónicos sobre la tradición, la reforma, la modernidad y el colonialismo, adquirió estatuto público como uno de los componentes por definir dentro de la comunidad nacional emergente. Lo que se ha denominado “la cuestión de la mujer” suele ser, en la mayoría de los casos, la referencia explícita a los discursos masculinos de cómo lograr una nación “moderna” para hacer frente al dominio colonial. Pero en esos discursos confluyeron otras voces. Las propias mujeres impulsaron una intensa discusión sobre su condición como sujetos históricos.

En los países árabes, y en Egipto en particular, tempranamente se registra la constitución de un discurso⁴ “feminista”. Y entiendo por feminismo la aparición de una forma de conciencia de la posición desventajosa de la mujer dentro de la sociedad por el hecho de ser mujer; el reconocimiento de que esta situación se expresa en limitaciones y controles, y en la presencia de las acciones concretas para remover tales restricciones. La amplitud de la definición y la problemática aplicación del término feminismo a contextos no europeos o americanos hacen necesarias algunas acotaciones. Me estoy refiriendo a discursos en los cuales es posible detectar nociones de género que informan las lecturas que las mujeres hacen de su propia experiencia y condición. Naturalmente, no estoy pensando en la categoría analítica desarrollada por las ciencias sociales en la segunda mitad de este siglo, sino a la reflexión sobre las implicaciones —políticas, sociales, culturales y económicas— que tiene el hecho de ser mujer. Con todo, la posibilidad de equívoco entre la “categoría” y las mujeres como sujetos históricos no desaparece del todo, pues ésta es la condición misma del género. Ambigüedad alimentada por la contradicción insuperable de que las mujeres son a la vez el resultado de una construcción-representación, y también pueden

⁴ Discurso, para mí, comprende no sólo los actos del habla o de la escritura sino también sus manifestaciones “materiales”, sean estas instituciones, ideas, conceptos o prácticas, que expresan un modo de pensar y de organizar el mundo.

situarse fuera del género,⁵ ya que éste despliega y recrea un nuevo lenguaje, un “sentido de objeción y acusación pública, de debate, protesta, procedimiento y juicio”.⁶

Asimismo, no olvido que el feminismo también fue una forma de conocimiento que asumió modos orientalistas e imperialistas, con representaciones del “otro” como víctima de la opresión cultural corporizada en las prácticas de clitoridec-tomía, el uso del velo, la práctica del *satti*, etc., y que ello derivó en el rechazo de las mujeres a autodefinirse como feministas, a la vez que contribuyó a la descalificación de sus demandas por su procedencia “occidental”, argumento de cierto peso durante la lucha anticolonial. No obstante las dificultades, me inclino por la utilización conceptual de feminismo porque alude a una actividad creativa y crítica de las mujeres del mundo colonizado, fue una forma de resistencia y de lucha constitutiva de las reivindicaciones nacionalistas,⁷ y tuvo un importante papel en los procesos de cambio y en la sub-versión de los cánones sociales.

Según Baron,⁸ renuente a definir como feministas las posiciones respecto a las mujeres porque este término oscurece las diferencias de opiniones y de estrategias de cambio que deben considerarse más como diferencias ideológicas que de género, el término “feminismo” —traducido al árabe como *nisa'iyya* (de mujeres)— no fue usado en Egipto sino hasta la década de los veinte del presente siglo. Antes de la revolución de 1919 tenía la connotación de fortalecer la posición de las mujeres dentro del hogar; posteriormente, se amplía centrándose en los derechos individuales. Sin abandonar estas observaciones contextuales, es posible distinguir tres etapas en la constitución de un discurso feminista egipcio, de acuerdo con la periodización propuesta por Badran:⁹ 1860-1920, 1920-1960 y de 1970 al presente.

En la primera etapa (1860-1920), se desarrolla lo que Badran denomina “feminismo invisible” e incluye la circulación

⁵ Lauretis, 1987, p. 10.

⁶ Bock, 1991, p. 61.

⁷ Jayawardena, 1986, pp. 2-3.

⁸ 1994, pp. 6-7.

⁹ 1990, xviii.

de libros y periódicos escritos por mujeres de clase alta y media y producidos dentro de la cultura del harem y la seclusión.¹⁰ El periódico *Al-Fatah* (*La Joven*, 1892) fue el iniciador de una activa prensa de mujeres, tanto que para 1919 se registran cerca de treinta periódicos de este tipo, que implicaron la creación de un foro de debate sobre temas como el matrimonio, el divorcio, el uso del velo y la práctica de la seclusión, la educación y el trabajo de las mujeres.¹¹ De igual valor fueron las biografías femeninas publicadas por la prensa de mujeres porque a través de ellas se discute sobre los nuevos roles sociales, se ofrecen modelos alternativos y se transmite la experiencia de lucha y cuestionamiento.¹²

La interdependencia del feminismo de este periodo con el nacionalismo es clara, desde ambos lugares se está construyendo una concepción de la nación, aunque en el primero no fuera tan explícito ni obvio. Repensar la familia y los roles dentro de ella, ya sea tanto para preservar el *statu quo* como para modificarlo, fueron preocupaciones políticas centrales para la definición de la comunidad. Las reivindicaciones y demandas de las mujeres se sustentan en el nacionalismo secular y también lo conforman, las reinterpretaciones e innovaciones del islam de los modernistas y las posiciones islamistas de una "interpretación correcta" de los textos sagrados donde los derechos de las mujeres, argumentan, ya están contenidos. De igual manera, el activismo nacionalista y anticolonial legitimó la presencia de mujeres en lugares públicos.

Corresponde al momento la acalorada discusión sobre la situación de "opresión" de las mujeres motivada por el discurso colonial "del velo", estrategia colonial creada para demostrar el retraso cultural de los egipcios y la necesidad y legitimidad del gobierno británico.¹³ Este punto es relevante porque

¹⁰ Ambas fueron prácticas de reclusión, limitación de los movimientos fuera del hogar, mantenidas hasta entrado el siglo xx y que atañen a las clases altas urbanas y rurales, y en menor medida a la clase media urbana identificada con los valores de la clase dominante. Es importante tener en cuenta la posición económica ya que se trata de mujeres pertenecientes a familias que no necesitan que las mujeres contribuyan con ingresos extradomésticos.

¹¹ Baron, 1994.

¹² Booth, 1991.

¹³ Ahmed, 1992.

el “discurso del velo” generó una reacción local fundada en la autenticidad, la inversión de la tesis imperialista en defensa de las tradiciones culturales, de los esencialismos y del orden social dominante, que distorsionó la discusión sobre los derechos de las mujeres y que tendrá suma importancia después para el desarrollo de una posición religiosa tanto ortodoxa como rígida.

La segunda etapa, de 1920 a 1960, comprende la participación activa de las mujeres en el movimiento nacionalista por la independencia de 1919 a 1920, mediante boicots, manifestaciones callejeras y mítines; el crecimiento de los movimientos organizados de mujeres; el activismo público en favor de la supresión de la práctica del velo; diversas actividades filantrópicas y programas orientados a educar a las mujeres y ordenar el espacio doméstico inculcando prácticas de cuidado familiar y de salud. Entre 1920 y 1930, al mismo tiempo que se insinúan fisuras en la alianza entre nacionalistas y feministas, se logran reformas legislativas relativas a la educación obligatoria para ambos sexos y en la ley de estatus personal o de familia como, por ejemplo, la abolición del matrimonio infantil y la fijación de edades mínimas para contraer nupcias. Asimismo, el movimiento feminista adquiere más autonomía de las organizaciones políticas y presenta mayor diferenciación interna. Queda dentro del periodo, de manera algo forzada por la especificidad del problema aunque temporalmente confluya, el desarrollo del “feminismo árabe”, motivado en la solidaridad con la causa palestina y tomando como eje la identidad árabe para establecer metas y luchas comunes. Esta expresión transnacional del feminismo contó con el patrocinio y tutela de los grupos políticos —tanto seculares como religiosos— y del Estado. Intento de cooptación que fue duramente resistido y contestado y que vuelve a aparecer después de la independencia,¹⁴ con la diferencia de que el Estado poscolonial usó toda su capacidad de coerción para subsumir la lucha de las mujeres

¹⁴ Tomo el año de 1952 como el inicio de la independencia porque a partir de entonces se gesta un proyecto que conduce a la finalización de la ocupación británica en Egipto.

a las metas de la revolución nasserista (1952-1970), prohibió las organizaciones feministas y encarceló a sus líderes, al mismo tiempo que aplicó políticas de igualitarismo social respecto a la educación y el trabajo de las mujeres.

Pese a las presiones, el lapso entre 1950 y 1970 fue fecundo en la producción literaria. Esta nueva estrategia que implicó la retirada al campo literario, permitió explorar temas y sacar a la luz denuncias contra la discriminación, el abuso sexual infantil, la violencia legitimada por prácticas culturales como la clitoridectomía o las muertes "por honor", que aparecen por primera vez en la agenda feminista. No es extraño este desplazamiento de la crítica hacia el campo cultural, dadas las restricciones y dificultades para articular los reclamos en la esfera política. Es importante tener presentes estas nuevas estrategias, porque hablan de la ductilidad del movimiento para encontrar formas y caminos de expresión de acuerdo con las coyunturas, y son muestra también de la constante reformulación de las demandas.

Finalmente, en la tercera etapa (desde 1970) se da un resurgimiento de las expresiones feministas, aunque en condiciones en extremo difíciles por el crecimiento de los movimientos radicales islámicos (comúnmente denominados "fundamentalistas" pese a los equívocos que produce el término) y por las constantes negociaciones y concesiones que el Estado realizó con estos grupos. El velo se convirtió en el centro del debate: algunas feministas radicalizaron su discurso en contra de su uso, mientras que una amplia mayoría de mujeres de clase media y baja vivió la adopción del velo, e implícitamente de su simbología cuando menos externa, como una estrategia de resistencia y de protesta adaptativa que les permitía ejercer actividades públicas de manera legítima, sin presiones sociales ni amenazas a su seguridad personal por medio de agresiones verbales o físicas.

Si bien no me extenderé en este proceso en particular, quiero llamar la atención sobre la complejidad del problema, la multiplicidad de significados que tiene la readopción del velo, la distancia que guarda con respecto al uso de la vestimenta tradicional discutida a fines del siglo XIX y principios del XX, así como los peculiares estilos de protesta y oposición

a las relaciones de poder que representan su uso.¹⁵ No obstante, la relación entre la adopción del velo y la intimidación y la agresión expone una situación particular en el sentido de que estos mecanismos se ubican en lo que Taussig llamaría la “construcción cultural del miedo”.¹⁶ El miedo, el temor, etc., con su gran capacidad disuasiva, son productos culturales que terminan por modificar las acciones de las mujeres, que a veces desaparecen como motivadores de los cambios, de la misma manera que su violencia constitutiva.

Situación poscolonial

La coherencia y unidad que podrían insinuar el recuento y la descripción de los discursos feministas que acabo de realizar responden a un esfuerzo de síntesis, aunque también a cierta urgencia historiográfica por cuestionar el largo vasallaje y sumisión que las mujeres, como sujetos históricos y de análisis, han cumplido en diversas concepciones universalistas de la historia. Aun creo necesario remarcar el protagonismo de las mujeres, no para dejarse seducir por una visión romántica de marcha forzada, y triunfante, claro, hacia el futuro, sino para aportar recursos a la discusión de la contradictoria relación entre las mujeres, la nación y el nacionalismo, en vista de la cuando menos inquietante ausencia de las voces de las mujeres en las explicaciones de estos dos fenómenos históricos. Hallo una razón más: la historia nacionalista que esgrime a la nación como argumento, ha tendido a borrar sus propias huellas detrás de sí y, al presentar un pueblo homogéneo y una unidad sin fisuras, ha ocultado no sólo las diferencias sino también a los “hacedores” de la nación y silenciado los aspectos más conflictivos e irresueltos de la construcción nacional. No es casual, entonces, que las mujeres aparezcan “contribuyendo” a la lucha nacionalista pero no como sujetos activos, situación que refleja la tendencia a masculinizar el pasado y co-

¹⁵ Ahmed, 1995; MacLeod, 1992; Zuhur, 1992; Hoodfar, 1991.

¹⁶ 1987.

Ionizar la memoria de la nación con una visión androcéntrica y patriarcal.

Insisto, entonces, en la necesidad de fijar la atención en las mujeres durante estos procesos históricos. Tal acto afirmativo no estaría completo si no expusiera cómo esos discursos se entrelazan, riñen entre sí, y forman al fin de cuentas la trama de la situación poscolonial. He dejado pendiente intencionalmente la relación entre nacionalismo y feminismo en las dos últimas etapas consideradas en el punto anterior para argumentar cómo y por qué la problemática de las mujeres mantuvo su vigencia en el debate sobre la nación.

Es pertinente aquí la pregunta que formula Radhakrishnan de por qué el advenimiento de las políticas del nacionalismo marca la separación o la desaparición de las políticas de mujeres. El mismo autor ensaya algunas respuestas cuando advierte la tendencia del nacionalismo a convertirse en un discurso totalizante y omnicomprensivo, una forma de macropolítica, que por la misma razón no puede sino subordinar, como espacios regionales y micropolíticos, todas aquellas manifestaciones que no tengan como prioridad a la nación.¹⁷ Agregaría que parte del movimiento totalizante es, a la vez, consecuencia de erigir a la nación como meta última, fin que se agota en sí mismo, y presentarla como narración que totaliza el campo de significados y comanda las prácticas sociales, culturales y políticas. Reificación que produce, inevitablemente, la captura de lealtades y solidaridades, y orienta la formación de las identidades hacia la nación e implica la subordinación de otras formas de expresión consideradas "parciales", sean éstas de género, clase o cualquier otra. Entonces, la relación desigual y asimétrica entre las políticas del nacionalismo y aquéllas del feminismo puede hallar una salida sólo en la medida que las últimas se independicen. Sin embargo, tal independencia suele tener motivaciones coyunturales o ser inducidas por la misma imposibilidad de realización de las metas feministas dentro del nacionalismo.

Volvemos entonces al problema planteado antes: en Egipto la alianza entre nacionalistas y feministas siguió un itinerario

¹⁷ Taussia, 1992, p. 78.

similar al de otros procesos de independencia. Cuando la “revolución” de 1919 instauró un gobierno semiindependiente (compartido por los británicos, la monarquía local y los liberales), los derechos al voto, a ser elegidas y a participar en la estructura gubernamental no fueron otorgados a las mujeres pese a que fueron parte de la agenda nacionalista durante la lucha de 1919-1920. La confluencia de objetivos va mutando en competencia. La autonomía de las organizaciones feministas de los grupos políticos, mencionada anteriormente, al margen de que pueda ser saludable, muestra la dificultad de conciliar las reivindicaciones centradas en una concepción de género con la política del gobierno egipcio de la “era liberal” (1922-1952). Las tensiones por las constantes restricciones a la participación social y política de las mujeres y los límites impuestos para discutir la legislación sobre la familia, que involucra la dependencia jurídica de las mujeres al padre, esposo o hermano, las edades límite para concertar los matrimonios, etc.—ni qué decir de la cláusula de cómo definir a la nación—, están presentes durante todo el periodo liberal. Los derechos “otorgados” por el Estado poscolonial (posterior a 1956, cuando la dominación británica desaparece realmente) fueron el resultado de las luchas de distintas mujeres durante todo el lapso precedente aunque fueran apropiados y reelaborados como concesiones y políticas afirmativas del Estado. Ciertamente, como señala Enloe, que la temprana alianza del feminismo con el nacionalismo tiñó de paternalismo la relación, con consecuencias posteriores para el movimiento de mujeres al limitar sus posibilidades de negociación y aumentar la distancia, o volverlas irreconciliables, entre sus identidades como mujeres y aquéllas como pertenecientes a la comunidad nacional.¹⁸ Un paso más adelante nos topamos con las “prioridades” de la lucha nacional, la revolución, etc., que han trivializado los reclamos y los problemas de las mujeres, disociando el potencial de cambio de las luchas por la liberación nacional de la transformación de las relaciones sociales entre hombres y mujeres.

¹⁸ Enloe, 1990, pp. 53-54.

La politización creciente del feminismo, en el sentido de reafirmación de sus políticas de género, condujo a veces al distanciamiento y otras al divorcio de las políticas nacionalistas; situación que ha dependido de las diferencias internas de tales corrientes, pues ni unas ni otras son homogéneas en contenido ni en acciones, mas una distinción puntual exigiría un desarrollo que excede este ensayo. Pero aun cuando las mujeres fueran subordinadas al proyecto nacional, sus cuerpos y conductas han sido centrales para la construcción de las imágenes de la nación independiente. Los Estados poscoloniales han movilizado imágenes y valores femeninos (maternidad, pureza) para representar a la nación, para simbolizar la autenticidad y el renacimiento cultural (guardianas de la cultura nacional) o la capacidad de transformación y adaptación de las sociedades colonizadas al mundo moderno (ampliación formal de los derechos de ciudadanía). Las diferencias entre las formas de representar a las mujeres marcaron distintos proyectos políticos y culturales —pienso por ejemplo en el perfil religioso del Irán jomeinista en contraste con el secularismo turco—, aunque todas ellas tuvieron en común la movilización de imágenes femeninas para la transmisión de valores y señas de identidad. Las imágenes varían si se pretende acentuar el apego y la permanencia de la “tradición” o de la “modernidad”, ¿por qué?

Para Moghadam, el hecho de que las mujeres sean el signo o marca de las metas políticas y la identidad cultural durante el proceso de revolución y construcción del Estado nacional confirma que los proyectos políticos y culturales contienen una definición de género, igual que los conceptos de liberación, resistencia, autonomía, etc.¹⁹ La respuesta, iluminadora aunque insuficiente, resitúa el problema de la neutralidad de género en el contexto de la política. Independiente de la significación política que la representación de las mujeres asume, Yuval-Davis basa su análisis de la relación entre género y nación en que las mujeres tienen un papel crucial en la reproducción biológica, social y cultural de la colectividad nacional.²⁰ Su posi-

¹⁹ Moghadam, 1994, pp. 1-17.

²⁰ *Op. cit.*, 1993, pp.

ción subraya un punto que debe ser considerado, el papel activo cumplido por las mujeres, la intervención concreta por medio de la maternidad y de la socialización situando a ambas como dimensiones relevantes para el análisis, y apunta a la comprensión de las políticas estatales referidas al control de la natalidad, o su contrario si se quiere fortalecer a un grupo étnico determinado. Si bien remarco esta contribución porque debe ser evaluada para un mejor entendimiento de los problemas que estoy tratando, mi argumentación toma otra dirección.

¿Por qué el cuerpo y la conducta de las mujeres es tan importante para representar a la nación? Para Enloe, el peso ideológico que los hombres asignan a la vestimenta externa y a la pureza sexual de las mujeres se funda en una serie de presunciones: “ven a las mujeres como 1) una de las *posesiones* más valiosas de la comunidad —o de la nación; 2) el principal *vehículo* para transmitir los valores de toda la nación, de una generación a la siguiente; 3) *portadoras* de las futuras generaciones de la comunidad —crudamente, matrices nacionalistas; 4) [las mujeres son] los miembros más *vulnerables* a la deshonor y explotación por gobiernos extranjeros opresivos, y 5) más susceptibles de *asimilación* y cooptación por foráneos insidiosos”.²¹

La manera tan amplia en la que en el párrafo precedente se describen los fundamentos de las políticas masculinas sobre el cuerpo femenino me exime de mayores comentarios. En todo caso, subrayo que estas presunciones construyen paralelamente el privilegio masculino y la subordinación de las mujeres. La reciente readopción del velo, de la que hablo antes, ilustra cabalmente cómo se materializan las prescripciones sobre el cuerpo aunque puedan ser consideradas como formas de resistencia en condiciones particulares de dominación y control, a la vez que muestran la dualidad aceptación/resistencia intrínseca, tanto a las relaciones de poder como a las de género. Saco el ejemplo a colación porque aquellas “presunciones” contienen un código de conducta muy preciso. Para las mujeres egipcias esto se traduce en segregación espacial de los sexos y en un rígido control sobre sus comportamientos individuales y sociales, que descansan en la moral pública. Y

²¹ Enloe, 1994, p. 54.

descansan allí, precisamente, porque existe la opinión bastante extendida de que las mujeres carecen de responsabilidad individual. Mucho tienen que ver en esta concepción los textos sagrados, el Corán y los *hadices* (los dichos del profeta transmitidos oralmente), en los cuales se puede interpretar que las mujeres son vulnerables (*aura'*, el término en plural alude tanto a los genitales como a su necesario ocultamiento y, en las interpretaciones más radicales, se extiende a todo el cuerpo), representan la tentación (*fitna*, con sus acepciones de caos, discordia y traición) y por lo tanto son una amenaza para el orden social.²² ¿Cómo se sostiene una sexualización —quizás sería más apropiado hablar de genitalización— tan pronunciada sobre el cuerpo? Obviamente por las prácticas cotidianas y socialmente aceptadas, junto a la aplicación de los principios de la *shari'a* (legislación islámica), aun en un país como Egipto que cuenta con una legislación en materia civil, comercial y penal completamente secular, que legitima jurídicamente las interdicciones sobre la conducta y el control sobre el cuerpo femenino y, convengamos también, que pese a las grandes controversias sobre las mujeres, sus roles y sus derechos, ha existido una zona de consenso entre distintos grupos políticos y sociales sobre la necesidad de regular la conducta de éstas.

El problema tiene otras derivaciones que la teoría feminista ha señalado: la relación del cuerpo con la ciudadanía y su uso como base para una asignación diferencial de los derechos políticos puesto que una definición del cuerpo femenino lleva implícita una definición del cuerpo masculino y designa habilidades “naturales” para cada uno. Jones explica que la relación tradicional de la ciudadanía con la habilidad para tomar parte en la lucha por la defensa nacional —es decir, con la masculinidad—, así como la ecuación de la femineidad con la debilidad y la necesidad de protección masculina, fundamentan la relación de la ciudadanía con el cuerpo masculino.²³ Es decir, cuando se delibera sobre el cuerpo femenino se están discutiendo y definiendo sus derechos. El proceso de ciudadanía de las mujeres en Egipto poscolonial se formuló en gran parte bajo

²² Véase el interesante estudio de Valerie J. Hoffman-Ladd (1987).

²³ Jones, 1990, pp. 790-797.

parámetros biologicistas. La sobredeterminación de la naturaleza, que emana de la lectura política poscolonial del cuerpo femenino, se convirtió igualmente en exceso con la biologización de su ciudadanía al remarcar su rol reproductivo y reafirmar esta situación por medio de políticas concretas, sean éstas de natalidad o de disuasión del trabajo femenino en momentos de crisis económica y desempleo masculino generalizado.

Después de lo dicho, ¿puede el cuerpo femenino todavía ser leído con otras claves? En la búsqueda de un equilibrio ficticio, admito, presento una lectura alternativa sobre el cuerpo valiéndome de la elocuencia del “testimonio” literario. Nawal Saadawi (1931), escritora feminista egipcia, capta con agudeza esta condensación de mitos, significados y cánones que es el cuerpo femenino. En su narrativa, éste es visto alternativamente como territorio de represión familiar, estatal, religiosa; espejo de prácticas sociales, culturales y de las nociones de orden; lugar de la memoria no exteriorizada, donde las vejeciones pueden ser depositadas pero no olvidadas porque aflorarán en momentos críticos o estados emocionales intensos; como jaula o cárcel del deseo; el cuerpo, al fin, espacio del habla y del silencio.

Saadawi comienza con su propio cuerpo, con la clitoridectomía y las restricciones a los movimientos, en la vida cotidiana y en los juegos aprendidos en la temprana infancia, y extiende su experiencia hacia las demás mujeres árabes (*The Hidden Face of Eve*, 1980). El ejercicio profesional de la medicina, especialmente en las zonas rurales, le dieron madurez política a sus críticas y el conocimiento concreto de las condiciones de vida de las mujeres egipcias. La práctica de escuchar a sus pacientes mujeres, de comparar sus experiencias, la conduce a establecer que no son patologías aisladas sino la condición social de las mujeres en un país “patriarcal y dependiente”. En sus novelas *Woman at Point Zero* (1983) y *God Dies by the Nile* (1985), y en el cuento “Eyes” (1990), comienza a formularse su resistencia a una caracterización de los padecimientos de las mujeres —a los que se enfrenta como psiquiatra—, como patologías individuales, ya que ello nubla el contenido de denuncia implícito y les resta legitimidad como tales. La tarea

es transformar esos problemas individuales, “psicológicos” —silenciados dentro de las familias y silenciados dentro de las propias mujeres—, en problemas colectivos, la única manera de luchar contra la fragmentación de la experiencia y una subjetividad femenina censurada, desvalorizada y relegada al reduto de la locura, el aislamiento y la enajenación.

En su narrativa se entremezclan las historias de las mujeres con la historia de la nación. Las historias “privadas” desbordan su espacio de encierro para cuestionar lo público. A fin de cuentas, los problemas de las mujeres son problemas de la sociedad, del Estado y de la nación. Reclama “imaginar” una comunidad sin injusticias ni opresión para las mujeres. Algo que no puede lograrse solamente con la modificación de las leyes sino con los cambios de mentalidad, con una transformación desde adentro que permita la anulación de prácticas lesivas contra el cuerpo y el pensamiento de las mujeres. En ese sentido, las mujeres son asimiladas a las clases más desposeídas de la nación, los pobres, los que no tienen voz propia o cuya voz no resuena en los proyectos nacionales, en los ámbitos colectivos.

Las historias “privadas”, en un tono íntimo y melancólico, se revelan como tragedia en el relato de Firdaus, prostituta de El Cairo que cuenta su historia a Saadawi antes de ser ejecutada por haber matado a un hombre (*Woman at Point Zero*). Aquí, ya no hay especulaciones o expectativas sobre el futuro, sólo el relato repetitivo y obsesivo de las penurias de una mujer de origen popular, obligada a casarse con un hombre viejo y a dejar de lado sus aspiraciones de lograr una educación universitaria. Lo interesante es la contraposición permanente entre la dignidad que Saadawi reivindica en Firdaus y la indignidad que ve en el rechazo de la sociedad a personas como la protagonista de su relato; la indignidad del cinismo de la doble moral, de las veladas formas de prostitución que habitan en la institución del matrimonio y de la paradójica debilidad de una masculinidad exacerbada. Lo que se cuestiona son las normas morales, los códigos de conducta, las nociones de respetabilidad y de honor, las mismas que la actriz Binodini pretendió olvidar en su ilusión de “redimirse” participando en la promesa emancipadora de la nación.

Epílogo

Las mujeres no son, obviamente, la mujer, ni con mayúsculas ni una sola ni atemporales. La crítica teórica de una concepción de género como diferencia sexual y oposición binaria hombre-mujer desnudó las limitaciones de una categoría que no sólo oponía dos identidades fijas, ahistóricas y estáticas —mujer/hombre— sino que remarcó la necesidad de mirar las diferencias *entre* mujeres (de clase, pertenencia étnica, religiosa, etc.). Hablar de las prostitutas como Firdaus, o aun de Binodini, que se prostituye a su manera para proteger su profesión artística, es llamar la atención sobre esas diferencias. El argumento de la diferencia puede pensarse desde la periferia, no sólo porque sus experiencias puedan ser experiencias límite sino por ser ellas mismas más “otras” que las demás mujeres dentro de la nación. No obstante, considerar sus “profesiones” podría galvanizar las conciencias y desautorizar las críticas de estas dos mujeres. No celebro en absoluto el comercio de/con los cuerpos, pero creo que la situación nos enfrenta a dilemas interesantes: qué límites ponemos a la defensa de la ciudadanía y de los derechos, cómo el *ethos* de nuestra comunidad nacional nos marca en esa defensa y qué tan radical es la ciudadanía que proponemos.

Bibliografía

- AHMED, Leila (1988), “Arab women: 1995”, en Hisham Sharabi (ed.), *The Next Arab Decade. Alternative Futures*, Boulder, Westview Press, pp. 208-220.
- (1992), *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven, Londres, Yale University Press.
- BADRAN, Margot (1995), *Feminists, Islam, and Nation*, Princeton, Princeton University Press.
- y Miriam COOKE (eds.) (1990), *Opening the Gates. A Century of Arab Feminist Writing*, Bloomington, Indianápolis, Indiana University Press.
- BOCK, Gisela, “La historia de las mujeres y la historia del género: aspectos de un debate internacional”, *Historia social*, 9, invierno de 1991, pp. 55-101.

- BOOTH, Marilyn (1991), "Biography and feminist rhetoric in early twentieth-century Egypt: Mayy Ziyada's studies of three women's lives", *Journal of Women's History* 3, 1, primavera, pp. 38-64.
- CHATTERJEE, Partha (1993), *The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press.
- ENLOE, Cynthia (1990), *Bananas, Beaches & Bases. Making Feminist Sense of International Politics*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press.
- HOFFMAN-LADD, Valerie J. (1987), "Polemics on the Modesty and Segregation of Women in Contemporary Egypt", *International Journal of Middle East Studies* 19, 1987, pp. 23-50.
- HOODFAR, Homa (1991), "Return to the veil. Personal strategy and public participation in Egypt", en Nanneke Redclift y M. Thea Sinclair (eds.), *Working Women. International Perspectives on Labour and Gender Ideology*, Londres, Routledge, pp. 104-124.
- JAYAWARDENA, Kumari (1986), *Feminism and Nationalism in the Third World*, Londres, Nueva Jersey, Zed Books.
- JONES KATHLEEN, B. (1990), "Citizenship in a woman-friendly polity", *Signs* 15:4, pp. 790-797.
- KANDIYOTI, Deniz (ed.) (1991), *Women, Islam and the State*, Filadelfia, Temple University Press.
- LAURETIS, Teresa de (1987), *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film, and Fiction*, Bloomington, Indianápolis, Indiana University Press.
- MACLEOD, Arlene E. (1992), "Hegemonic relations and gender resistance: The new veiling as accomodating protest in Cairo", *Signs*, primavera, pp. 533-557.
- MOGHADAM, Valentine (ed.) (1994), *Gender and National Identity. Women and Politics in Muslim Societies*, Londres, Nueva Jersey, Karachi, Zed Books y Oxford University Press (Introducción, pp. 1-17).
- RADHAKRISHNAN, R. (1992), "Nationalism, gender, and the narrative of identity", en A. Parker, M. Russo, D. Sommer y P. Yaeger (eds.), *Nationalisms & Sexualities*, Nueva York, Routledge.
- AL-SAADAWI, Nawal (1990), "Eyes", en Margot Badran y Miriam Cooke (eds.), *Opening the Gates. A Century of Arab Feminist Writing*, Bloomington, Indianápolis, Indiana University Press.
- _____ (1985), *God Dies by the Nile*, Londres, Zed Books.
- _____ (1983), *Woman at Point Zero*, Londres, Zed Books.
- _____ (1980), *The Hidden Face of Eve*, Londres, Zed Books.
- TAUSSIG, Michael (1987), *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*, Chicago, The University of Chicago Press.

YUVAL-DAVIS, Nira (1993), "Gender and nation", *Ethnic and Racial Studies* 16:4, octubre, pp. 621-632.

——— y FLOYA ANTHIAS (eds.) (1989), *Woman- Nation- State*, Londres, The Macmillan Press.

ZUHUR, Sherifa (1992), *Revealing Reveiling: Islamic Gender Ideology in Contemporary Egypt*, Albany, State University of New York Press.

