



TEORÍA FEMINISTA Y EL AGENTE SOCIAL DÓCIL: ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL RENACIMIENTO ISLÁMICO EN EGIPTO¹

Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival

Saba Mahmood

Universidad de California, Berkeley²

Palabras clave

Agente social
dócil
Teoría feminista
Islam, Egipto

RESUMEN: Este texto fue originalmente publicado por Saba Mahmood en la revista *Cultural Anthropology* en el volumen 16, número 2, del año 2001 con el título: «Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival». En el año 2008, el texto fue publicado en castellano en un libro editado por Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo en *Cátedra: Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. En él, la autora recientemente fallecida, aborda un debate central en la teoría feminista, la agencia social. A través del análisis del movimiento de la piedad en el Egipto de los años 90 y concretamente del estudio de cinco mezquitas en El Cairo, Mahmood cuestiona que se considere la agencia social como un sinónimo de resistencia a las relaciones de dominación, lo que impide el estudio de movimientos como el que ella estudia, y aboga por una concepción de la agencia como capacidad de acción que se habilita y crea en relaciones de subordinación históricamente específicas.

Keywords

Docile Agent
Feminist Theory
Islam, Egypt.

ABSTRACT: This article was originally published by Saba Mahmood in the journal *Cultural Anthropology*, volume 16, number 2, in 2001 with the title: «Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival». In 2008, the article was published in Spanish in a book edited by Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo in *Cátedra: Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. In the article, Saba Mahmood, who recently passed away, deals with a main debate in feminist theory: social agency. Through an analysis of the piety movement in Egypt in the 1990s and precisely of the study of five mosques in El Cairo, the author questions the consideration of social agency as a synonym of resistance to domination relations, which prevents the study of movements as the one she studies. She offers a conceptualization of agency as capacity of action that is habilitated and created inside specific historical relations of subordination.

¹ Deseamos agradecer a Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo la autorización de reproducir este capítulo, traducido por María Vinós, en este número monográfico de *Papeles del CEIC*.

² Saba Mahmood fue profesora de antropología en la Universidad de California, Berkeley entre 2004 y 2018 año de su fallecimiento.

Cómo citar / How to cite: Mahmood, Saba (2019). «Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto»; *Papeles del CEIC*, vol. 2019/1, papel 202, 1-31. (<http://dx.doi.org/10.1387/pceic.20282>).

ISSN 1695-6494 / © 2019 UPV/EHU



Esta obra está bajo una licencia
Creative Commons Atribución 4.0 Internacional

Durante los últimos veinte años, una de las preguntas clave que ha ocupado a muchas teóricas del feminismo es cómo deben los temas de especificidad histórica y cultural informar tanto el análisis como la política de cualquier proyecto feminista. Aunque este cuestionamiento ha producido intentos serios por integrar temas de diferencia sexual, racial, de clase y nacional dentro de la teoría feminista, el tema de la diferencia religiosa ha quedado relativamente inexplorado en estos esfuerzos académicos. Es, quizá, en las discusiones sobre el Islam donde se manifiesta más evidentemente la difícil relación entre el feminismo y las tradiciones religiosas. Esto se debe, en parte, a la relación contenciosa que las sociedades islámicas han tenido con lo que ha venido a denominarse «Occidente», pero también —en parte— al desafío que los movimientos islámicos contemporáneos plantean a la política secular y liberal de la que el feminismo ha sido una parte integral, si bien crítica. En particular, el apoyo de las mujeres a un movimiento que parece contrario a sus propios intereses y planes, en un momento histórico en el que aparentemente habría mayores posibilidades de emancipación a su alcance, origina nuevos dilemas para las feministas³.

En este artículo exploraré algunos de los problemas conceptuales que la participación de las mujeres en el movimiento islámico plantea a las teóricas feministas y analistas de género a través del recuento etnográfico de un movimiento urbano en una mezquita para mujeres, el cual forma parte de un amplio renacimiento islámico en El Cairo, Egipto. En este movimiento, mujeres provenientes de diversos entornos socioeconómicos se reúnen para enseñar y aprender las escrituras islámicas, las prácticas sociales y las formas de comportamiento corporal que se consideran esenciales para cultivar el ideal de la virtud⁴. Aunque las musulmanas egipcias siempre han recibido, en alguna medida, educación religiosa informal, el movimiento de la mezquita representa un acercamiento sin precedentes a materiales académicos y razonamientos teológicos que hasta ahora habían sido territorio exclusivo de hombres eruditos. Este tipo de movimientos suelen provocar bostezos de aburrimiento entre la intelectualidad secular, pues ciertamente evocan una serie de asociaciones incómodas —fundamentalismo, opresión de la mujer, conservadurismo social, atavismo reaccionario, primitivismo cultural, etc.—. Mi objetivo en este artículo no es analizar el reduccionismo del complejísimo fenómeno que implica esta serie de asociaciones, ni redimir al islamismo mediante el rescate de un potencial liberador latente, sino referirme directamente a las concepciones del ser, la agencia moral y la disciplina que subyacen en las prácticas de este movimiento no liberal, con la intención de lograr entender los deseos que lo animan.

Sin embargo, mi pretensión va más allá de ofrecer un «testimonio antropológico» del renacimiento islámico; pretendo, también, que este material pueda contribuir a esgrimir una contestación a la normativa liberal, la cual asume que este tipo de movimientos se opone a la libertad y a la agencia social. De esta forma, mis trazos etnográficos mantendrán una discusión continua con, y en contra de, los conceptos analíticos de la academia feminista, a través de los cuales se suele describir a movimientos como el que me interesa. Espero que este artículo sea una continuación de la conversación, iniciada por críticas feministas, mediante la

³ Este dilema parece complicarse más por el hecho de que la participación de las mujeres en el movimiento islámico en países como Irán, Egipto, Indonesia y Malasia no se limita a las clases media y baja (clases a las que suele considerarse como «naturalmente afines» a la religión) sino que incluye a las clases altas.

⁴ Realicé mi trabajo de campo de 1995 a 1997 en cinco mezquitas de diferente nivel socioeconómico en El Cairo, Egipto. También realicé observación participante de la vida cotidiana de las integrantes y líderes del movimiento de la mezquita. Complementé esta experiencia con un estudio de un año sobre cuestiones de jurisprudencia islámica y práctica religiosa con un *sheikh* de la Universidad Islámica de Al-Azhar.

exploración de las tensiones alrededor del carácter dual del feminismo, como proyecto analítico y político (Butler 1990; Mohanty 1991; Rosaldo 1983; Strathern 1987 y 1988)⁵.

En concreto, empezaré este artículo explorando cómo una noción particular de agencia humana en las teorías feministas, aquella que busca localizar la autonomía política y moral del sujeto frente al poder, se relaciona con los estudios sobre mujeres involucradas en tradiciones religiosas patriarcales como el Islam. Argumentaré que, a pesar de los importantes conocimientos que ha proporcionado, este modelo de agencia social limita de forma severa nuestra capacidad para comprender y cuestionar las vidas de mujeres cuyos deseos, afectos y voluntad han sido moldeados por tradiciones no liberales. Con el fin de analizar la participación de las mujeres en movimientos religiosos, como el de la mezquita del Cairo que describo aquí, sugiero que consideremos la agencia social no como un sinónimo de resistencia a las relaciones de dominación sino como una capacidad de acción que se habilita y crea en relaciones de subordinación históricamente específicas. La ventaja analítica que otorga esta concepción de agencia social será explorada en la segunda parte de este artículo, a través de un examen del cultivo y desempeño de las virtudes islámicas de género entre las participantes del movimiento con las que trabajé en Cairo. Al analizar este material espero no sólo acercar al sujeto normativo de la teoría feminista a un deseo de liberación de las relaciones de dominación sino, también, repensar la relación conceptual entre deseo y construcción del ser, desempeño y constitución del sujeto, y acción moral y representación en los debates feministas.

1. TOPOLOGÍA DEL MOVIMIENTO DE LA MEZQUITA

Ésta es la primera vez en la historia de Egipto en la que tantas mujeres se han movilizado para reunirse públicamente en las mezquitas y enseñarse unas a otras la doctrina islámica, alterando de esta forma el carácter históricamente masculino de las mezquitas y la pedagogía islámica⁶. Esta tendencia, por supuesto, es resultado de la movilidad y el sentido de derecho a partir de la cada vez mayor presencia de mujeres en la vida pública. Un efecto contradictorio de este desarrollo es la proliferación de formas de culto aparentemente incongruentes con la trayectoria de las transformaciones que les dieron origen⁷. Aunque el movimiento ha dado a las mujeres la fuerza para entrar al campo de la pedagogía islámica en el ambiente institucional de las mezquitas, su participación está difícilmente estructurada, y busca sostener los

⁵ Una discusión paralela sobre las tensiones generadas entre las pretensiones objetivistas de la investigación en ciencias sociales y la posición moral del investigador frente a su tema de estudio, puede encontrarse en: Rainbow, 1983.

⁶ Las mezquitas han jugado un papel importante en el renacimiento islámico de Egipto: desde 1970 se ha dado un incremento sin precedentes en el número de mezquitas establecidas por los barrios o por asociaciones no gubernamentales, muchas de las cuales ofrecen una serie de servicios sociales a los habitantes de la ciudad, especialmente a los pobres, de salud, asistencia y educación. Debido a que el gobierno egipcio emprendió un programa de liberalización económica desde la década de los setenta, los servicios sociales del Estado se redujeron; así, estas mezquitas satisfacen de alguna manera las carencias sociales de muchos egipcios.

⁷ Actualmente hay muy pocos barrios en esta ciudad de once millones de habitantes en los que las mujeres no impartan lecciones religiosas para otras mujeres. La asistencia a estas reuniones varía entre 10 y 500 mujeres, dependiendo de la popularidad de la instructora. El movimiento continúa siendo organizado de manera informal por las mujeres, y no tiene un centro organizativo que supervise su coordinación.

pilares de una tradición discursiva que considera la subordinación personal a una voluntad trascendente (y por lo tanto, en muchos casos, masculina) como el objetivo anhelado⁸.

Según las organizadoras, el movimiento de las mezquitas nació como respuesta a la percepción de que el conocimiento religioso, como forma de organizar la vida cotidiana, está siendo cada vez más marginado bajo las estructuras modernas del gobierno secular. Las participantes de este movimiento critican frecuentemente una forma de religiosidad cada vez más prevaleciente en Egipto, aquella en la que se da al Islam el estatus de sistema abstracto de creencias que no tienen influencia en la forma en la que las personas estructuran y viven la vida cotidiana. Se entiende que esta tendencia, a la que se suelen referir como la secularización (*'almana*) o la occidentalización (*taghrib*) de la sociedad egipcia, ha reducido al conocimiento islámico (como forma de conducta y como conjunto de principios) al estatus de «costumbre y folklore» (*ada wa fukloriyya*). El movimiento de las mujeres de la mezquita busca, por tanto, educar a los musulmanes legos en estas virtudes, capacidades éticas y formas de razonamiento que, en la percepción de las participantes, se han vuelto remotas o irrelevantes en la vida de los musulmanes ordinarios.

En el Egipto actual el Islam se ha encarnado en una variedad de prácticas, movimientos e ideas⁹. Así, entre los musulmanes, están aquellos que ven el Islam como parte constitutiva del terreno cultural sobre el que la nación egipcia ha adquirido su carácter histórico específico; aquellos que entienden el Islam como un sistema doctrinal con fuertes implicaciones políticas y jurídicas para la organización del Estado y la sociedad; aquellos, como las mujeres con las que trabajé, para quienes el Islam consiste, principal y primeramente, en prácticas individuales y colectivas de vida piadosa¹⁰. Esto no significa, sin embargo, que el movimiento de mujeres de la mezquita sea apolítico en el sentido más amplio de la palabra, o que represente un alejamiento de los problemas sociopolíticos. Al contrario, la forma de religiosidad que busca realizar es predicada y resulta transformadora de muchos aspectos de la vida social¹¹. El movimiento de las mujeres de la mezquita ha provocado cambios en una variedad de comportamientos sociales del Egipto contemporáneo, entre ellos, la vestimenta y el habla, las actividades recreativas de los niños y de los adultos, las inversiones económicas, la asistencia a los pobres y los términos para el debate público.

Aunque en ocasiones el movimiento de la mezquita se percibe como una alternativa tranquila a las formas más militantes de activismo islámico, existen varias formas en las que el movimiento resulta incómodo a ciertos aspectos del proyecto liberal secular que el Estado promueve¹². En parte, estas tensiones se deben a las formas específicas de voluntad, deseo,

⁸ En contraste, por ejemplo, con el movimiento de las mujeres de la República Islámica de Irán, el cual reinterpreta los textos sagrados con el objetivo de generar un modelo más equitativo de relaciones entre las mujeres y los hombres musulmanes. Véase: Afshar, 1998; y Najmabadi, 1998.

⁹ Hirschkind (1999), Mahmood (1998), Salvatore (1997) y Starrett (1998) han realizado estudios recientes del movimiento islámico en Egipto.

¹⁰ Hirschkind (2001) realizó un análisis etnográfico detallado sobre la manera en que el movimiento religioso ha ido modelando el debate cívico y público en El Cairo.

¹¹ La religiosidad se refiere aquí más a la conducta práctica (y por tanto «secular») que a los estados espirituales internos que la connotación puritana inglesa conlleva.

¹² El secularismo comúnmente se concibe como la esfera de la vida real emancipada de las restricciones ideológicas de la religión (Blumenberg 1985; Connolly 1999). Sin embargo, como Asad argumenta, fue precisamente la oposición entre las esferas secular y religiosa (la segunda es percibida como proveniente de la primera) lo que aportó la base para una concepción normativa moderna no sólo de la religión sino también de la política. La yuxtaposición de las esferas secular y religiosa ha sido facilitada a través del desplazamiento de las autori-

razón y práctica que el movimiento busca cultivar, y a la manera en que reorganiza la vida pública y el debate, de acuerdo con estándares ortodoxos de religiosidad islámica; no es sorprendente, por lo tanto, que el gobierno egipcio recientemente buscara regularizar y autorizar este movimiento, reconociendo que la proliferación de este tipo de sociabilidad islámica dificulta si no es que imposibilita la tarea de garantizar una sociedad secular y liberal¹³.

2. AGENCIA SOCIAL, RESISTENCIA, LIBERTAD

Las devotas del movimiento de mujeres de la mezquita ocupan un lugar incómodo en la academia feminista: persiguen prácticas e ideales engarzados en una tradición que históricamente ha otorgado a las mujeres un estatus subordinado, y buscan cultivar virtudes que se asocian a la pasividad y sumisión femenina (por ejemplo, timidez, modestia, perseverancia y humildad —algunas de las cuales examino a continuación—). En otras palabras, los términos mismos que las mujeres utilizan para imponer su presencia en esferas previamente masculinas por definición son aquellos que garantizan su subordinación. En la década de los sesenta era común explicar la participación de las mujeres en este tipo de movimientos en términos de falsa conciencia o de introyección de normas patriarcales a través de la socialización; sin embargo, este tipo de explicaciones se ha vuelto cada vez más obtuso. Desde los años setenta, a partir de estudios humanísticos y sociales que dieron un lugar central al modo en que la agencia social humana responde dentro de estructuras de subordinación, las feministas han buscado entender las formas en las que las mujeres resisten al orden masculino dominante, subvirtiendo los significados hegemónicos de prácticas culturales y reutilizándolos para sus propios intereses y fines. Una pregunta central en estos estudios es: ¿cómo contribuyen las mujeres a la reproducción de su propia dominación y cómo la resisten o la subvierten? Las académicas que han seguido esta línea de análisis han tendido, por lo tanto, a explorar las tradiciones religiosas en términos de los recursos conceptuales y prácticos que ofrecen y que las mujeres pueden redirigir y recodificar de forma útil para garantizar «sus propios intereses y fines», una recodificación que se considera como el espacio de agencia social de la mujer.

Debe reconocerse que, cuando surgió, el interés por localizar la agencia social de la mujer jugó un papel importantísimo en la ampliación y complejización de los debates en torno al género en sociedades no occidentales, más allá de los registros simplistas de la sumisión y el patriarcado. En particular, el interés en la agencia social de las mujeres aportó un correctivo crucial a los estudios académicos sobre el Medio Oriente, que por décadas habían pre-

dades religiosas de las esferas del Estado y de sus instituciones legales. Decir que una sociedad es secular no significa que la «religión» sea borrada de su política, sus leyes, y sus formas de asociación. Más bien, la religión es admitida en estas esferas bajo la condición de que tome formas particulares; cuando se separa de estas formas, se enfrenta a un conjunto de barreras regulatorias. La prohibición del velo como forma de vestido apropiada para las niñas y mujeres en Turquía y Francia es un caso ilustrativo.

¹³ En 1996 el parlamento egipcio aprobó una ley mediante la cual se nacionalizaría la mayor parte de las mezquitas de los barrios (*al-masajid al-ahali*) para el año 2001, y el Ministerio de Religión requiere ahora que todas las mujeres y hombres que deseen predicar en las mezquitas tomen un curso de dos años ofrecido por el Estado, sin importar su educación previa en asuntos religiosos (al-Hayat, 1997). Además, las lecciones de las mujeres de la mezquita son grabadas y observadas de forma regular por empleados estatales. En los últimos dos años, el gobierno suspendió las lecciones ofrecidas por dos de las más populares instructoras de mezquita, argumentando que habían hecho comentarios en contra de los intereses del Estado.

sentado a las mujeres árabes y musulmanas como entes pasivos y sumisos, encadenados a las estructuras de la autoridad masculina¹⁴. Este esfuerzo académico llevó a cabo la noble tarea de restituir la voz ausente de las mujeres en los análisis sobre las sociedades del Medio Oriente, mostrando que las mujeres son agentes activos que tienen una vida mucho más rica y compleja de lo que habían sugerido los estudios del pasado¹⁵. Aunque reconozco su continua importancia, en este artículo quisiera examinar las premisas que acompañan este marco analítico, particularmente porque constituyen una barrera para explorar el tipo de movimiento con el que quiero tratar.

Los estudios de Janice Boddy son un ejemplo elocuente e inteligente de este acercamiento. Boddy trabajó en un pueblo de habla árabe en la región norte del Sudán, sobre un culto *zar* de sanación que usa expresiones islámicas y mediums espirituales que está formado mayoritariamente por mujeres (1989). A través de una rica etnografía de las prácticas de las mujeres en la aldea sudanesa, Boddy propuso que en una sociedad en la que la «ideología oficial» del Islam está dominada y controlada por los hombres, la práctica del *zar* puede entenderse como un espacio de discurso subalterno y un «medio para la cultivación de la conciencia de las mujeres» (1989: 345). Argumenta que la posesión *zar* sirve como «una suerte de proceso contra-hegemónico...: una respuesta femenina a la praxis hegemónica, y al privilegio del hombre que implica esta ideología, que finalmente no escapa de sus categorías ni límites» (1989: 7, resaltado mío). Concluye afirmando que las mujeres a las que estudió,

«Utilizan, quizás de forma subconsciente, quizás de forma estratégica, lo que en Occidente preferimos llamar *instrumentos de su opresión*, como medio para reafirmar su valor tanto de forma colectiva, a través de ceremonias que organizan y escenifican, como individualmente, en el contexto de sus matrimonios, insistiendo en su complementariedad dinámica con el hombre. *Esto en sí mismo es una forma de resistir y poner límites a la dominación.*» (Boddy, 1989: 345, resaltado mío)

Sin considerar la riqueza etnográfica de este estudio, lo que es más relevante para los objetivos de mi argumento es el grado en el que la agencia social femenina aparece alternadamente con una conciencia feminista a veces reprimida y a veces activa, articulada en contra de las normas culturales masculinas hegemónicas de las sociedades árabes musulmanas¹⁶. Incluso en las ocasiones en las que resulta difícil localizar una agencia social *feminista* explícita, existe la tendencia de buscar expresiones y momentos de resistencia que puedan sugerir un desafío al dominio masculino. Cuando las acciones de las mujeres parecen reinscribir lo que aparentemente son los «instrumentos de su propia opresión», el analista social puede indicar momentos de desordenamiento y de articulación de focos de oposición a la autoridad masculina, que se encuentran o bien localizados en los intersticios de la conciencia de la mu-

¹⁴ Una reseña de los estudios académicos sobre el Medio Oriente, se puede consultar en: Abu-Lughod, 1989.

¹⁵ En cierto sentido, esta tendencia dentro de los estudios de género tiene cierta similitud con el tratamiento del campesinado en la nueva academia de izquierda, que también busca restaurar una agencia social humanista (frecuentemente expresada de forma metafórica como «voz») al campesino, en la historiografía de las sociedades agrarias; un proyecto articulado en contra de las formulaciones marxistas clásicas que habían asignado al campesinado una ausencia (*non-place*) en la construcción de la historia moderna. El Proyecto de Estudios Subalternos es un claro ejemplo de esta nueva perspectiva académica (véase, por ejemplo: Guha y Spivak, 1988). No sorprende que Ranajit Guha (1996), fundadora del Proyecto de Estudios Subalternos, haya hecho el llamado por una historiografía, tanto del campesinado, como una que restaure a las mujeres como agentes sociales, y no como instrumentos.

¹⁶ Para un recuento similar de las prácticas *zar* de las mujeres en Sudán, ver: Hale, 1986, 1987.

jer (frecuentemente denominados como conciencia feminista naciente) o, bien, en los efectos objetivos de las acciones de la mujer, sin importar qué tan carentes de intención sean. La agencia social, en este tipo de análisis, se entiende como la capacidad de realizar los propios intereses en contra del peso de las costumbres, tradiciones, voluntad trascendental u otros obstáculos, ya sean individuales o colectivos. Así, los deseos humanistas de autonomía y autoexpresión son la brasa medio apagada que puede estallar en llamas como un acto de resistencia cuando las condiciones lo permiten¹⁷.

Lo que casi no se problematiza en este tipo de análisis es la universalidad del deseo, central en el pensamiento liberal y progresista; presupuesto por el concepto de resistencia que autoriza a liberarse de las relaciones de subordinación, y en el caso de las mujeres, de las estructuras de dominación masculinas. Este posicionamiento de la agencia social femenina como consubstancial a la resistencia a las relaciones de dominación, y el ideal social de libertad que lo acompaña naturalmente, en mi opinión, es un producto del carácter dual del feminismo como proyecto de *prescripción* tanto *analítico* como *político*. A pesar de las muchas vertientes y diferencias en el feminismo, lo que le otorga a esta tradición su coherencia política y analítica es la premisa de que, allí donde la sociedad está estructurada para servir los intereses masculinos, el resultado será o la negligencia o la supresión directa de los intereses femeninos¹⁸. El feminismo, por lo tanto, ofrece un *diagnóstico* del estatus de las mujeres en todas las culturas así como una prescripción para cambiar su situación, que se entiende como marginal, subordinada y oprimida (Strathern, 1988:26-28). Así, la articulación de las condiciones de libertad relativa que les permiten a las mujeres formular y establecer objetivos e intereses autodeterminados continúa siendo el objeto de la política y teoría feminista. Como en el caso del liberalismo, la libertad es normativa del feminismo: se aplica un escrutinio crítico a aquellos que buscan limitar la libertad de la mujer, y no a quienes buscan extenderla¹⁹.

Con el fin de explorar con mayor profundidad la noción de libertad de la cual se sirve la academia feminista, resulta útil hacer una distinción que algunos teóricos del liberalismo usan entre libertad positiva y negativa (Berlin, 1969; Green, 1986; Simhony, 1993; Taylor, 1985). La libertad negativa se refiere a la ausencia de obstáculos externos en la elección y acción autoguiadas, ya por parte del Estado, por corporaciones o por personas privadas²⁰. La libertad positiva, por otra parte, se entiende como la capacidad de realizar una voluntad autónoma, generalmente diseñada de acuerdo a las demandas de la «razón universal» o del «interés individual» y, por lo

¹⁷ Se pueden encontrar aspectos de este argumento en varias obras antropológicas sobre las mujeres en el mundo árabe, tales como: Davis, 1983b; Dwyer, 1983; Early, 1993; MacLeod, 1991; Wikan 1991.

¹⁸ A pesar de los debates dentro del feminismo, esta es una premisa que se comparte en varias posturas feministas, entre ellas, las radicales, socialistas, liberales y psicoanalíticas, y que marca la esfera del discurso feminista. Incluso en el caso de las feministas socialistas o marxistas, que argumentan que la dominación de la mujer está determinada por relaciones sociales de producción económica, hay por lo menos un reconocimiento de las tensiones inherentes entre los intereses de las mujeres y los de la sociedad en general, dominada y moldeada por los hombres (ver: Hartstock, 1983; MacKinnon, 1989). Para un argumento antropológico sobre el carácter universal de la desigualdad de género, ver: Yanagisako y Collier, 1987).

¹⁹ John Stuart Mill, una figura central en la tradición liberal y feminista, afirmaba, por ejemplo, que «el peso de la evidencia supuestamente debe recaer sobre aquellos que están en contra de la libertad; que luchan por cualquier restricción o prohibición... la suposición *a priori* es a favor de la libertad...» (Mill, 1991:472).

²⁰ Dentro de la filosofía política clásica, esta noción (identificada con los pensamientos de Bentham y Hobbes) encuentra su aplicación más directa en debates acerca del papel apropiado de la intervención del Estado en la esfera protegida de la vida privada de los individuos. Esta es también la razón por la que las feministas han debatido la pertinencia de las leyes anti-pornografía propuestas por algunas feministas (ver ejemplos en: Bartky, 1990; MacKinnon, 1993; Rubin, 1984; Samoio Collective, 1987).

tanto, libre del peso de las costumbres, la voluntad trascendental y la tradición. Aunque aún hay un debate considerable alrededor de la formulación y coherencia de estas nociones entrelazadas²¹, lo que quiero resaltar aquí es el concepto de autonomía individual que es central en ambas, y los elementos acompañantes de coerción y consentimiento que son claves para la topografía de la libertad. Para que un individuo sea libre se requiere que sus acciones sean consecuencia de su «propia voluntad», y no de la costumbre, tradición o coerción directa. Así, incluso aquellas acciones no liberales pueden ser discursivamente toleradas si se determina que son realizadas por un individuo libre que actúa por su propia voluntad (Christman, 1991)²². Es importante hacer notar que la idea de autorrealización en sí misma no es un invento de la tradición liberal, sino que existía en la historia premoderna en varias formas, por ejemplo, en la noción platónica de dominio personal sobre las propias pasiones, o en la más religiosa noción de realización, a través de la autotransformación, presente en el budismo, así como en una variedad de tradiciones místicas, entre ellas el Islam y el cristianismo. La contribución especial del liberalismo es ligar de forma integral la noción de la realización personal con la autonomía individual en tanto que el proceso de realización personal viene a significar la capacidad para realizar los deseos de la «verdadera voluntad» del individuo (Gray, 1989)²³.

Estas dos nociones abonan el territorio sobre el cual se lleva a cabo gran parte del debate feminista: por ejemplo, la concepción positiva de libertad parece ser operativa en aspectos del proyecto de historiografía feminista (a veces denominado *her-story*, en oposición a *his-tory*) que busca capturar instancias históricas o culturales específicas de acciones autodirigidas por parte de las mujeres, en las que no están implicadas las normas patriarcales o la voluntad de otros²⁴. La concepción negativa de la libertad parece subyacer los estudios de género que buscan delinear aquellos espacios independientes de la influencia y la presencia posiblemente coercitiva del hombre en la vida de las mujeres, como los espacios con posibilidades reales para la autorrealización de las mujeres²⁵. Esto explica los esfuerzos de muchas historiadoras y antropólogas feministas del mundo árabe musulmán para delimitar aquellas condiciones y situaciones en las que las mujeres parecen articular de forma autónoma «su propio» discurso (como en el caso de la poesía, la producción de textiles, los cultos de posesión, y otros semejantes), e incluso conferir un significado potencialmente liberador a las prácticas de segregación sexual que tradicionalmente habían sido interpretadas como elementos que marginaban a las mujeres de la arena pública o la política convencional (Ahmed, 1982; Wikan, 1991).

Mi intención aquí no es cuestionar la profunda transformación que el discurso liberal sobre la libertad y emancipación ha permitido en la vida de las mujeres en todo el mundo, sino llamar

²¹ Ver: Hunt, 1991; McCallum, 1967, Simhony, 1993; y West, 1993.

²² Los actos de *sati* (incineración de la viuda) eran tolerados por los británicos, a pesar de su oposición oficial a la práctica, en los casos en los que los funcionarios determinaban que la viuda no era forzada sino que iba «voluntariamente a la pira». Una excelente discusión de este debate se encuentra en: Mani, 1999. De forma similar, algunos críticos del sadomasoquismo en los Estados Unidos argumentan que la práctica puede ser tolerada bajo la condición de que sea asumida por adultos conscientes que tienen una «opción» al respecto, y no como resultado acciones «coercitivas».

²³ El carácter inasible de la voluntad, formada de acuerdo con la razón y el interés propio, es en sí mismo un tema controvertido para una variedad de pensadores liberales como Hobbes, Spinoza, Hegel, Rousseau y Freud (Heller, Sosna y Wellbery, 1986; Taylor, 1989). Durante el siglo xx, en las sociedades liberales, el psicoanálisis y la psicología han jugado un papel crucial en la determinación de lo que es el «verdadero» ser interior y lo que deben ser los deseos y necesidades que lo acompañan; ver, por ejemplo: Hackings, 1995; Rose, 1997.

²⁴ Para una discusión iluminadora sobre el proyecto historiográfico de «*her-story*», ver: Scott, 1998: 15-27.

²⁵ Para una discusión interesante de las contradicciones generadas por la posición privilegiada otorgada al concepto de autonomía en la teoría feminista, ver: Adams y Minson (1978).

la atención sobre las formas en las que sus presuposiciones han llegado a naturalizarse en los estudios de género. Es claro que tanto las nociones positiva y negativa de libertad han sido usadas de forma productiva para expandir el horizonte del legítimo territorio de la práctica y el debate feministas. Por ejemplo, en la década de los setenta, en contraste con las demandas de las feministas blancas de clase media que pedían el desmantelamiento de la institución de la familia nuclear por ser un elemento clave en la opresión de la mujer, las feministas indígenas y afro-americanas argumentaban que para ellas la libertad consistía en poder formar una familia, puesto que la larga historia de esclavitud, genocidio y racismo había operado precisamente rompiendo sus comunidades y familias (Brant, 1984; Collins, 1991; Davis, 1983a; Lorde, 1984)²⁶. Argumentos como este lograron extender la noción de «autorrealización/autosatisfacción» al considerar elementos de raza, clase e identidad étnica como constitutivos de su propia definición, de forma tal que la autonomía individual debía ser reconsiderada a la luz de estos temas.

En este artículo quisiera extenderme más allá de la dirección iniciada por estos debates, y dar un argumento que contribuya a separar las nociones de autorrealización, voluntad autónoma y agencia social del objetivo progresista de la política emancipadora. Es importante destacar que este llamado no es, como podría pensarse en primera instancia, un ensayo de los argumentos presentados por feministas postestructuralistas. Hemos podido constatar que, a pesar de que la crítica postestructuralista ha sido clave para descentrar las nociones liberales de autonomía, voluntad y sujeto trascendental, el sujeto normativo de la teoría feminista postestructuralista continúa siendo liberador y su agencia social está, en su mayor parte, conceptualizada en términos de resistencia a las normas sociales (ahondaré más sobre este tema a continuación).

Está claro que la idea de la libertad individual como el ideal político es relativamente nueva en la historia moderna, y que muchas sociedades, entre ellas la occidental, han vivido con aspiraciones distintas a esta. Para el caso, la narrativa individual (y colectiva) de la libertad no puede agotar los deseos de quienes viven en las sociedades liberales. De hecho, si aceptamos la noción de que todas las formas de deseo son construcciones sociales (como gran parte de los estudios recientes del feminismo argumentan), entonces es importante cuestionar las condiciones bajo las cuales emergen las distintas formas de deseo, incluyendo aquellas que resultan de la subordinación a una variedad de objetivos, y desnaturalizar aquellas que garantizan la emergencia de una política feminista.

Consideremos, por ejemplo, el caso de las mujeres de la mezquita con las que trabajé. La realización de la religiosidad coloca a estas mujeres en relaciones conflictivas con una variedad de estructuras de autoridad: basadas en estándares instituidos de la ortodoxia islámica, en las normas del discurso liberal, en la autoridad paternal y familiar masculina o en las instituciones del Estado. Sin embargo, la lógica de estos conflictos no fue objeto de elaboración, por parte de las mujeres y, por lo tanto, no puede ser comprendida como argumento en favor de la igualdad de género o como resistencia a la autoridad masculina. Tampoco es posible leer las prácticas de estas mujeres como una reescritura de los roles tradicionales debido a las formas significativas en las que han reconfigurado la práctica de género de la pedago-

²⁶ De forma similar, *Black Women Feminist Statement* en la Combahee River Collective 1977 (Hull, Scott y Smith, 1982) rechaza el llamado a favor del separatismo lésbico, hecho por las mujeres blancas, porque la historia de la opresión racial le requería a las mujeres negras hacer alianzas con miembros masculinos de sus comunidades para poder seguir luchando en contra del racismo institucionalizado.

gía islámica y la institución social de las mezquitas. Por supuesto, se puede argumentar en respuesta que, sin importar cuáles fueran las intenciones de estas mujeres, los efectos reales de sus prácticas pueden ser analizados en términos del reforzamiento o socavación de las estructuras de dominación masculinas, y por lo tanto sigue siendo válido el tipo de análisis que mencioné antes. Aunque acepto que tal lectura es posible, yo diría que sigue estando obstaculizada no sólo por los términos binarios de resistencia y subordinación sino porque, además, no presta suficiente atención a las motivaciones, deseos y objetivos.

Los múltiples estudios producidos por el resurgimiento de la popularidad del velo en el Egipto urbano, a partir de la década los ochenta, es un caso ilustrativo (El-Guindi, 1981; Hoffman-Ladd, 1987; MacLeod, 1991; Radwan, 1982; Zuhur, 1992). La proliferación de estos estudios revela la sorpresa de muchos ante el hecho —contrario a sus expectativas— de que tantas «mujeres egipcias modernas» decidan usar el velo. Algunos estudios ofrecen explicaciones funcionalistas que citan una variedad de razones por las que las mujeres se velan (por ejemplo, para evitar el acoso sexual en el transporte público, para reducir el costo del atuendo de trabajo, etc.). Otros análisis identifican el velo como una forma de resistencia ante la mercantilización del cuerpo femenino en los medios masivos de comunicación y la hegemonía de los valores occidentales en general. Aunque ha sido importante la aportación de estos estudios, resulta sorprendente que las ideas de modestia y religiosidad femenina, como virtudes islámicas, reciban tan poca atención, sobre todo si consideramos que es precisamente en estos términos en los que muchas de las mujeres que han adoptado esta práctica explican su decisión²⁷. En su lugar, su «motivación real» es presentada en los términos autorizados por las categorías del analista (como protesta social, necesidad económica, anomia, estrategia utilitaria), mientras que moralidad, divinidad y virtud reciben el estatus de espectros imaginarios de los dominados²⁸. No quiero sugerir, claro está, que debemos restringir nuestro análisis a los términos usados por la gente a la que estudiamos. Más bien quiero subrayar la importancia de prestar atención a las omisiones que implica cualquier proceso de traducción, especialmente cuando el lenguaje de las ciencias sociales se adjudica un universalismo transparente, y el lenguaje utilizado por la «gente común» se entiende como una aproximación tosca a su realidad²⁹.

La discusión que estoy planteando en este artículo debiera serle familiar a los antropólogos que desde hace tiempo han reconocido que los términos que la gente usa para organizar su vida no son simplemente presupuestos superficiales y universalmente compartidos sobre el mundo y nuestro lugar en él sino, de hecho, que en ocasiones son constitutivos de la diversidad de formas de identidad personal, conocimiento y experiencia³⁰. A continuación quiero analizar la lógica específica del discurso de la religiosidad que incide no tanto en las intencio-

²⁷ Ver, en contraste, la interesante discusión de Abu-Lughod del velo como aspecto crítico del concepto de modestia (*hasham*) entre las beduinas egipcias (1986: 159-167).

²⁸ Por ejemplo, en uno de los escasos estudios psicológicos escritos sobre el velo (Zuhur, 1992: 83), aunque la mayoría de las entrevistadas citaron la religiosidad como su principal motivo para usarlo, el autor argumenta que «más que la recién encontrada religiosidad» que sus informantes mencionan, las verdaderas motivaciones para usar el velo radican en los incentivos y beneficios socioeconómicos que reciben las mujeres que se velan en la sociedad egipcia.

²⁹ Para una reflexión sobre los problemas que implica la traducción de asuntos referentes a dioses, espíritus o lo «sobrenatural», al lenguaje del tiempo y la historia secular, ver: Chakrabarty, 1997 y Racière, 1994.

³⁰ Para una excelente exploración del problema acerca del uso del lenguaje en la construcción cultural de la personalidad, ver: Keane, 1997 y Rosaldo, 1982. También ver la crítica de las concepciones occidentales de «la sociedad y la cultura» asumidas por los acercamientos feministas deconstructivistas al analizar las relaciones de género en sociedades no occidentales como Melanesia, de Marilyn Strathern (1992).

nes del sujeto sino en las relaciones entre las palabras, conceptos y prácticas propias de una tradición discursiva particular. Yo insistiría en el llamado a comprender la coherencia de este discurso que, por supuesto, no es un llamado a justificar o argumentar a favor de un esencialismo o relativismo cultural irreversible.

3. DOCILIDAD Y AGENCIA SOCIAL

En mi intento de ir más allá de la teleología de la emancipación que sustenta muchos recuentos de la agencia social de las mujeres, he encontrado útiles los conocimientos ofrecidos por las teóricas postestructuralistas sobre los conceptos de poder y constitución del sujeto para analizar el movimiento de las mujeres de la mezquita. Intrínseca a esta formulación es la reconceptualización del poder como un conjunto de relaciones que no sólo dominan al sujeto, sino que también, y esto es importante, otorgan las condiciones para su existencia. Siguiendo a Foucault, la teórica feminista Judith Butler denomina a esto la paradoja de la subjetivización, porque las condiciones y procesos que lo subordinan son los mismos que convierten al sujeto en consciente de sí mismo y en agente social (Butler, 1997b; Foucault, 1980 y 1983). En otras palabras, se puede decir que el conjunto de capacidades inherentes a un sujeto, las habilidades que definen sus modos de agencia social, no son los residuos de un individuo libre de dominación que existía antes de que se ejercieran las operaciones de poder, sino que son, en sí mismas, producto de tales operaciones. Tal conceptualización del poder y la formación del sujeto nos ayuda a entender la agencia social no simplemente como sinónimo de resistencia a las relaciones de poder, sino como la capacidad de acción que ciertas relaciones específicas de subordinación crean y hacen posible.

Para hacer más claro este punto, podemos considerar el ejemplo de una pianista virtuosa que se somete al doloroso régimen de disciplina, así como a las estructuras jerárquicas de aprendizaje para adquirir la habilidad —la agencia social requerida— para tocar el instrumento con destreza. Es importante señalar que su agencia social depende de su capacidad para recibir enseñanza, una condición clásicamente denominada docilidad. Aunque hemos venido a asociar la docilidad con el abandono de la agencia social, el término implica, literalmente, la maleabilidad requerida para que alguien pueda instruirse en una habilidad o conocimiento específico —un significado que conlleva menos sentido de pasividad y más de lucha, esfuerzo y logro³¹. Tal forma de conceptualizar la agencia social dirige nuestra atención a los métodos prácticos en los que los individuos trabajan sobre sí mismos para convertirse en sujetos voluntarios de un discurso particular. Esta forma de entender la agencia social no es la invocación a un sujeto autónomo y autoconstituido ni a la subjetividad como espacio privado de cultivación. Más bien, llama nuestra atención a las formas específicas en que uno lleva a cabo cierto número de operaciones sobre los propios pensamientos, cuerpo, conducta y formas de ser para alcanzar cierto «estado de felicidad, pureza, sabiduría, perfección e inmortalidad» (Foucault, 1997: 24) de acuerdo con una tradición discursiva particular³².

³¹ Uno de los significados de docilidad citados en el *Oxford English Dictionary* es: «la cualidad de ser enseñado, estar listo y dispuesto a recibir instrucción; aptitud de ser enseñado; sometimiento al entrenamiento» (OED, CD-ROM 2nd ed. ver «docility»).

³² Mi análisis se basa en la obra posterior de Foucault sobre la ética y «tecnologías del ser» (1988; 1997). Ver la interesante discusión de Ian Hackings (1986) sobre cómo este aspecto de la obra de Foucault contrasta con su enfoque anterior sobre el proceso mediante el cual los sujetos se convierten en objetos del discurso.

Aunque la formulación anterior se basa en el razonamiento de Butler, es importante señalar que difiere de su obra, en tanto que nos obliga a considerar la agencia social: (a) en términos de las capacidades y habilidades requeridas para llevar a cabo cierto tipo de acciones (entre las cuales la resistencia a un conjunto particular de relaciones de dominación es un tipo de acción); y, (b) como inevitablemente ligada a la historia y cultura específicas a través de las cuales se forma el sujeto. Para aclarar esto es necesario aportar un breve resumen de la concepción de agencia social de Butler y la noción de desempeño que la acompaña. En contraste con aquellos que argumentan que las diferencias de género parten de sistemas biológicos y/o culturales de significados, Butler trajo nuevas nociones analíticas, al proponer que el género es el efecto del poder fijado a través del ejercicio repetido de normas. Sostuvo que «el género no es un centro interno ni una esencia estática, sino un ejercicio reiterado de normas tales que producen, retroactivamente, la apariencia del género como una profundidad interna de obediencia.» (1997c: 14). Según Butler, en la repetición y reiteración, cada estructura de normas (entre ellas las de género) también lleva consigo su propia posibilidad de deshacerse; en tanto que la reiteración es falible, puede ser reapropiada o resignificada con fines distintos a su consolidación. Butler sugiere:

«La paradoja de la subjetivización (*assujétissement*) es precisamente que *el sujeto que resistiría tales normas* es en sí habilitado, o incluso creado, por tales normas. Aunque esta limitación constitutiva no anula la posibilidad de agencia social, sí localiza la agencia social como una práctica reiterativa o rearticuladora inherente al poder, y no como una relación externa de oposición al poder.» (1993: 15, resaltado mío)

Por tanto, para el análisis de Butler son cruciales dos movimientos simultáneos. Primero, Butler localiza la resistencia a las normas dentro de la estructura del poder en sí y no en la conciencia de un individuo autónomo³³. Segundo, considera este acto de resistencia el ejemplo paradigmático de la agencia social³⁴. Aunque, como seguramente está claro a estas alturas, estoy considerablemente de acuerdo con su primer argumento, encuentro el segundo más problemático. A pesar de que Butler reconoce en ocasiones que la agencia social no debe conceptualizarse como «siempre y solamente en oposición al poder» (1997b:17), su teorización de la agencia social (así como sus demostraciones) casi siempre se deriva de la articulación de la resistencia a las normas sociales y se dirige a la función subordinante del poder³⁵. La agencia social, en otras palabras, se conceptualiza en la obra de Butler, en su mayor parte, en términos de la capacidad para subvertir las normas (particularmente las normas heterosexuales).

Aunque la preocupación de Butler por localizar las posibilidades de resistencia a la subordinación es comprensible a la luz de su compromiso con la política progresista, yo argumentaría que una investigación sobre los procesos que fijan tal deseo de resistencia, y que son a

³³ En otro lugar, Butler escribe: «El que ninguna formación social pueda perdurar sin reintegrarse, y que cada reintegración ponga a la «estructura» en cuestión en peligro, sugiere que la posibilidad de su destrucción es a la vez la condición de posibilidad de la estructura misma» (1997c: 14).

³⁴ Butler explica de forma clara y concisa esto al formular su teoría de la subyugación: «un recuento de la capacidad de iteración del sujeto (...) muestra como la agencia social bien puede consistir en oponerse y transformar los términos sociales de los cuales se genera» (1997b: 29).

³⁵ Ver, por ejemplo: Butler, 1993: 121-166 y 1997a para un análisis de instancias específicas de agencia social.

la vez los procesos de subordinación que afectan su propio razonamiento, no son irrelevantes políticamente. Aunque el sujeto trascendente liberal que subyace en las dos nociones de libertad antes mencionadas es claramente cuestionado en el análisis de Butler (como lo es también la noción de voluntad autónoma), lo que queda intacto es el estatus natural que se le adjudica al deseo de resistencia a las normas sociales, y el enjaulamiento de la noción de agencia social en el espacio de la política emancipadora. De hecho, si el deseo de libertad y/o resistencia a las normas no es un deseo innato que motiva a todos los seres en todo momento, sin importar cuales sean sus búsquedas, proyectos, condiciones históricas y culturales sino que está profundamente mediado por otras capacidades y deseos, entonces surge la pregunta de cómo analizamos las operaciones de poder que construyen distintos tipos de deseos, capacidades y virtudes que son histórica y culturalmente específicos, y cuya trayectoria no sigue la entelequia de la política emancipadora.

En pocas palabras, mi argumento es el siguiente: si la capacidad para efectuar cambios en el mundo y en uno mismo es histórica y culturalmente específica (tanto en términos de qué significa «cambio» y la capacidad por la cual se efectúa), entonces su significado y sentido no puede ser fijado a priori, sino que tiene que emerger del análisis de las redes particulares de conceptos que habilitan modos específicos de ser, de responsabilidad y de eficacia. Visto de esta forma, lo que aparentemente podría ser un caso de pasividad y docilidad deplorables, desde un punto de vista progresista, puede muy bien ser una forma de agencia social, que debe ser entendida en el contexto de los discursos y las estructuras de subordinación que crean las condiciones de su representación. En este sentido, la capacidad de agencia social está implicada no sólo en aquellos actos que producen cambio (progresista) sino también en aquellos cuyo objetivo es la continuidad, la estasis y la estabilidad (ver mi discusión del concepto de *sabr* a continuación).

A continuación elaboraré, sobre estos argumentos, el análisis de dos ejemplos etnográficos de mi trabajo de campo con mujeres egipcias del movimiento de la mezquita. Lo «etnográfico» aquí representa menos una constatación de lo «real» y más una substanciación de mi llamado anterior a prestar atención al funcionamiento específico del poder disciplinario que habilita formas particulares de inversión y agencia social. En el curso de mi discusión, espero conseguir que los debates feministas contemporáneos reconsideren el lugar asignado a la encarnación religiosa y a las virtudes morales, con particular atención a la noción de desempeño elaborada por Butler.

4. CULTIVANDO LA TIMIDEZ

En mi trabajo de campo llegué a conocer a cuatro mujeres trabajadoras, de clase media-baja, de entre 35 y 39 años de edad, todas ellas educadas y experimentadas en el arte de la religiosidad islámica. De hecho, podría considerárseles virtuosas de la religiosidad. Además de asistir a las lecciones en la mezquita, se reunían en grupo para leer y discutir temas de la doctrina islámica y la exégesis del Corán. Notablemente, ninguna de ellas provenía de familias devotas y, de hecho, algunas de ellas habían tenido que luchar contra sus familiares para convertirse en devotas religiosas. Me contaron acerca de sus luchas, no sólo con sus familias sino, más significativamente, con ellas mismas, por cultivar su religión de una forma más exacta.

Al igual que otras mujeres del movimiento de la mezquita con las que trabajé, estas mujeres buscaban la excelencia religiosa en sus vidas cotidianas, lo que describían como la condición de estar cerca de Dios (expresado como *taqar-raballah* y/o como *taqwa*). Aunque la religiosidad es alcanzable a través de prácticas de carácter tanto devoto como mundano, requiere más que el simple desempeño de acciones: la religiosidad entraña la inculcación de disposiciones completas a través de un entrenamiento simultáneo del cuerpo, las emociones y la razón como lugares de disciplina, hasta que las virtudes religiosas adquieren el estatus de hábitos encarnados.

Entre las virtudes religiosas (*fadail*), que debieran adquirir los musulmanes devotos, en general, y las mujeres, en particular, se encuentra la de la modestia o timidez (*al-haya*), tema de discusión común entre las participantes de la mezquita. Practicar la *al haya* significa ser reservada, modesta y capaz de sentir y representar timidez. Aunque todas las virtudes islámicas están sexualizadas (es decir, que su medida y estándar varían para hombres y mujeres), esto es particularmente cierto en los casos de la timidez y la modestia. La dificultad de cultivar esta virtud se me hizo presente cuando, en el curso de una discusión acerca de la exégesis de un capítulo del Corán llamado «La Historia» (*Surat al-Qasas*), una de las mujeres, Amal, llamó nuestra atención sobre el verso veinticinco. Este verso describe a una mujer avanzando tímidamente —con *al-haya*— hacia Moisés para pedirle que se acerque a su madre y a su padre y pida su mano en matrimonio. A diferencia de las otras mujeres en el grupo, Amal es particularmente segura y participa siempre activamente con sus opiniones, ya sea frente hombres o mujeres. En una situación normal, yo no la hubiera descrito como tímida, porque consideraba que la timidez era contraria a las cualidades de franqueza y confianza en una persona. Sin embargo, como supe, Amal había aprendido a afirmarse de una forma que es coherente con los estándares islámicos de reserva, discreción y modestia requeridos por la religiosidad musulmana. He aquí la conversación³⁶:

Al contemplar la palabra *istihya'*, que es la forma diez del sustantivo *haya'*³⁷, Amal dijo «yo solía pensar que, aunque Dios nos quería tímidas (*al-haya'*), si yo actuaba con timidez iba a ser hipócrita (*nifaaq*), porque no sentía la timidez en mi interior. Pero un día, mientras leía el verso veinticinco del *Surat al-Qasas*, me di cuenta de que *al-haya* se encuentra entre las buenas acciones (*huwwa min al-a'mal al-saliha*), y que, dada mi natural falta de *al-haya'*, tenía primero que crearla. Me di cuenta de que crearla (*sana'*) en una misma no es hipocresía (*nifaaq*) y que, a fin de cuentas, tu interior también aprende a tener *al-haya'*». Aquí me miró y se detuvo a explicar el significado de la palabra *istihya'*: «significa hacerse tímida, incluso si se tiene que crear la timidez (*Ya'ni ya Saba, ya'mil nafsuhu yitkisif hatta lau san'ati*)». Amal continuó explicando: finalmente entendí que cuando haces esto, el sentido de timidez acaba por imprimirse en tu interior (*al-sha'ur yitba' 'ala juwwaki*). Otra amiga, Nama, una mujer soltera de unos treinta años que había estado escuchando en silencio, añadió: «Es como usar el velo (*hijab*). Al principio, cuando lo usas, te sientes avergonzada (*maksufa*) y no lo quieres usar porque la gente piensa que te ves más vieja y menos atractiva, que no te vas a casar, que nunca vas a encontrar un marido. Pero tienes que usar el velo, primero porque es el mandato de Dios (*hukm Allah*) y, luego, porque con el tiempo, por dentro te sientes tímida sin él y, si te lo tuvieras que quitar, toda tu persona se sentiría incómoda (*mishradi*) al respecto.

³⁶ La conversación del grupo fue grabada en una cinta por la autora en El Cairo, Egipto, el 5 de enero de 1997.

³⁷ La mayoría de los verbos árabes se basan en una raíz de tres consonantes de la cual derivan diez formas verbales (y a veces 15).

Es posible leer esta conversación como una instancia de la socialización de las normas femeninas que a la vez reflejan y reproducen la subordinación de la mujer. Sin embargo, a continuación analizaré esta conversación a la luz de dos grupos de problemas un tanto distintos, que se refieren a la conceptualización de agencia social que esboqué antes. En particular, quisiera hacer notar: a) el carácter distintivo de las técnicas disciplinarias utilizadas para crear la capacidad de timidez, como se describen en esta conversación; y, b) la relación conceptual que estas prácticas articulan entre memoria, actos corporales y la constitución del ser. Para empezar, lo que resulta sorprendente aquí es que, en vez de tener deseos humanos innatos que provocan comportamientos externos, es la secuencia de prácticas y actos la que determina nuestros deseos y emociones. En otras palabras, las acciones no emergen de sentimientos naturales sino que los crean. Además, en esta concepción, es a través de la repetición de actos corporales que se entrena la memoria, el deseo y el intelecto para que se comporten de acuerdo a los estándares establecidos de conducta³⁸. Es notable que Amal no considere hipocresía el simular la timidez en las primeras etapas de su autocultivación, como lo considerarían ciertas concepciones liberales del ser (capturadas en la frase común «¿cómo puedo actuar sinceramente, si mi corazón no está en ello?»). Tomando la falta de timidez como señal de un proceso de aprendizaje incompleto, Amal desarrolla esta cualidad al sincronizar su comportamiento externo y su motivación interna hasta que la discrepancia entre ambas se disuelve. Este es un ejemplo de una relación mutuamente constitutiva entre el aprendizaje y el sentido del cuerpo —como dice Nama, tu cuerpo literalmente se siente incómodo si no usas el velo.

En segundo lugar, lo que también resulta significativo de este programa de autocultivación es que los actos corporales, como usar el velo o conducirse con modestia en las interacciones sociales (en particular con los hombres), no funcionan como máscaras manipulables en un juego de apariencias públicas, separables de un ser interior esencial sino que son los marcadores críticos, así como los medios ineluctables con los cuales se aprende la religiosidad. Así, si al principio ponerse el velo es una forma de aprender el atributo de la timidez, es, también ya la práctica de la timidez. En otras palabras, no se puede simplemente descartar el velo una vez que se ha adquirido la cualidad de timidez, puesto que el velo es parte de lo que define esa cualidad³⁹. Este es un aspecto crucial del programa disciplinario que siguen las participantes del movimiento de la mezquita, un aspecto cuyo significado se encuentra una vez que el velo se entiende únicamente en términos de su valor simbólico como marca de subordinación o como identidad islámica de la mujer. Aunque no cabe duda de que el mandato sobre el uso del velo se predica sobre una lógica inamovible de desigualdad de género, esta concepción del uso del velo como práctica disciplinaria es más compleja⁴⁰. Igualmente impor-

³⁸ Es interesante notar que la distinción que uso en este artículo entre mente y cuerpo no fue utilizada por las mujeres con las que trabajé. Al referirse a la timidez, por ejemplo, hablaban en términos de una forma de ser y actuar donde cualquier separación entre mente y cuerpo era difícil de discernir. He retenido esta distinción con fines analíticos para comprender la relación específica articulada entre ambos en esta tradición de formación del ser. Ver también la nota al pie 41, más adelante.

³⁹ Comparando esto con la práctica disciplinaria de hacer dieta, por ejemplo, donde una vez que se ha perdido el exceso de peso, se puede abandonar la dieta hasta recuperarlo. Decir que los sistemas de poder marcan su verdad en el cuerpo humano a través de disciplinas de autoformación no es decir mucho, a menos que una explique también la relación conceptual articulada entre distintos aspectos del cuerpo y la particular concepción del cuerpo.

⁴⁰ Aunque tanto hombres como mujeres deben seguir los estándares de conducta modesta, hay consenso entre las cuatro escuelas de jurisprudencia islámica de que son las mujeres quienes tienen finalmente que ser más vigilantes que los hombres en su vestido, lenguaje y conducta. Esta perspectiva es sostenida por los reforma-

tante es toda la conceptualización acerca del papel que juega el cuerpo en la creación del ser, en la que el comportamiento externo del cuerpo constituye tanto el potencial como el medio a través del cual se realiza la interioridad.

Podemos contrastar esta concepción, por ejemplo, con la perspectiva de Adal Hussein, un dirigente clave del partido político islámico egipcio *Hizb al-'Amal* (partido de los trabajadores)⁴¹ quien pronunció los siguientes comentarios en el contexto de una discusión sobre el velo, en un documental sobre el movimiento islámico:

«Durante este período del renacimiento [islámico] y de orgullo propio y por nuestro pasado, ¿por qué no enorgullecernos de los símbolos que nos distinguen de otros [como el velo]? Decimos que la primera condición es que el atuendo sea modesto. Pero ¿por qué no añadir otra condición, que nos gustaría que el vestido fuera una continuación de lo que hemos creado en esta región, como el sari de la India? ¿Por qué no podemos tener nuestro propio atuendo, que expresa decencia, un requisito del Islam, así como la especial belleza que sería la marca de nuestra sociedad, que ha sido grande en la cultura y la civilización?» (York, 1992)

Mientras que el cuerpo de las mujeres tiene que acarrearse el peso de la modestia, según Hussein y las participantes del movimiento de la mezquita, la conceptualización más amplia de la relación del cuerpo y la construcción del ser es muy diferente. Para las mujeres con las que trabajé, el velo no es una cuestión de «elección civilizatoria», como parece serlo para Hussein: es antes que nada una orden de Dios. Su importancia tampoco radica en el significado simbólico que lleva como marca de la identidad árabe/musulmana (como el sari de la India). De hecho, las participantes del movimiento de la mezquita argumentarían que quienes se ponen el velo por razones de significado simbólico entienden erróneamente el mandamiento islámico: una se vela no para expresar identidad, sino como una condición necesaria, si bien insuficiente, para adquirir el objetivo interno de esa práctica, es decir, la creación de un ser tímido y modesto. El velo es, en este sentido, el medio tanto de ser como de llegar a ser cierto tipo de persona, mientras que para Hussein el acto de usar el velo es una expresión de un ser representado y no un acto que de hecho contribuye a crear ese ser.

La complicada relación entre aprendizaje, memoria, experiencia y el ser que sostiene al modelo pedagógico que siguen las participantes del movimiento de la mezquita ha sido en ocasiones discutido por la academia a través del término latino *habitus*, que significa una facultad adquirida en la que el cuerpo, la mente y las emociones se entrenan de forma simultánea para alcanzar la maestría en una disciplina (por ejemplo, la meditación, la danza, o un instrumento musical). El término *habitus* es mejor conocido en las ciencias sociales por el trabajo de Pierre Bourdieu, quien lo utiliza como concepto teórico para explicar cómo las posiciones estructurales y de clase de sujetos individuales llegan a encarnarse como disposiciones, sobre todo a través de procesos inconscientes (1977). Mi propia obra sigue la historia más antigua y rica del término, una historia, sin embargo, que habla sobre el carácter central de las

dores musulmanes modernos (como Mohammed 'Abdu y 'Abu Shiqqa), según el argumento de que las mujeres son físicamente más atractivas que el hombre, y que son estos últimos los que tienden más hacia el deseo sexual ('Abu Shiqqa, 1995: Vol 4).

⁴¹ Nótese que los grupos políticos islámicos como *Hizb al-'Amal*, frecuentemente critican al movimiento de religiosidad, en general (del que el movimiento de las mujeres de la mezquita es parte integral), por su enfoque limitado en el tema 'religiosidad' (*Tadayyun*) a expensas de el cambio sociopolítico.

capacidades gestuales en ciertas tradiciones de cultivación moral. De origen aristotélico, y adoptado por las tres tradiciones monoteístas, *habitus* se refiere, en el sentido más antiguo, a un proceso pedagógico en el que las virtudes morales se adquieren mediante una coordinación de comportamiento externo (es decir, actos corporales, conducta social) y disposiciones internas (estados emocionales, pensamientos, intenciones)⁴². Así, *habitus*, en este contexto, se refiere a un esfuerzo consciente para reorientar los deseos, al que se llega a través de la correspondencia con motivos internos, acciones externas, inclinaciones y estados emocionales, y la práctica reiterada de acciones virtuosas⁴³. Como técnica pedagógica necesaria para el desarrollo de las virtudes morales, *habitus* no es un término universal, aplicable a todo tipo de conocimiento, ni tampoco sirve necesariamente como puente conceptual entre el mundo objetivo de estructuras sociales y la conciencia subjetiva, como en la formulación de Bourdieu.

Una noción similar de aprendizaje habituado a través del conocimiento práctico se encuentra también en los escritos de pensadores islámicos medievales y de fines del medievo, como *al-Ghazah*, *al-Miskawayh* e *Ibn Khaladun*. En su estudio del historiador árabe-musulmán del siglo XIV *Ibn Khaladun*, Ira Lapidus argumenta que aunque la palabra árabe *malaka* ha sido traducida frecuentemente como hábito, su significado queda mejor representado por el término latino *habitus*, que lo describe como la cualidad interna desarrollada a través de la práctica externa hasta que la cualidad llega a regular y gobernar el comportamiento sin necesidad de una deliberación consciente (1984). En esta concepción, el *malaka* es necesario para adquirir excelencia en una serie de artes prácticas (como la carpintería), pero su más alto grado se manifiesta en la práctica de la fe. Como con otras artes, indica Lapidus, la obtención de *malaka* en la fe se logra mediante la práctica, y luego llega a gobernar toda práctica y acción. Aunque *malaka* no es un término que haya estado presente en mi trabajo con las mujeres de la mezquita, expresa un sentido sobre el cual gran parte de las conversaciones acerca de la religiosidad y la virtud se llevan a cabo entre los participantes del renacimiento islámico.

En la concepción descrita arriba, la repetición de acciones establece una cierta labor de construcción del ser que puede, en un principio, parecer similar a la noción de desempeño de Butler, de la que hablamos en la primera parte de este artículo; ambas perspectivas subrayan que es con la reiteración de prácticas (o, según Butler, de normas) con que la voluntad, deseo, intelecto y cuerpo del sujeto llegan a adquirir una forma particular. Pero existen significativas diferencias implícitas en ambos sentidos de desempeño que es importante describir. En el esquema de Butler se enfatiza el carácter paratáctico del desempeño, donde cada evento es una repetición exitosa o fallida del anterior. Cuando es fallida ésta se analiza en términos del potencial del evento para resignificar normas. En contraste, el modelo de desempeño que yo describo enfatiza el carácter sedimentario y acumulativo de los eventos reiterados, donde

⁴² Ver: Neederman 1989-90 para el énfasis en la tradición aristotélica en el entrenamiento consciente de varias facultades humanas y disciplinas asiduas en la cultivación del *habitus*. Para Bourdieu, el *habitus* es sobre todo inculcado a través de procesos inconscientes.

⁴³ Al retener la distinción entre motivos internos y comportamiento externo, tan frecuentemente citada por las mujeres de la mezquita, no quiero sugerir que se trata de una descripción apropiada de la realidad ni un principio analítico. Más bien me interesa comprender los distintos tipos de relaciones posicionadas entre cuerpo/mente, cuerpo/alma, interno/externo cuando tales distinciones se utilizan en una tradición de pensamiento. Por ejemplo, la distinción platónica entre cuerpo/alma sugiere la primacía metafísica del alma sobre el cuerpo. Aristóteles replanteó esta relación, concibiendo a ambos como una unidad inseparable en la que el alma se convertía en la forma material del cuerpo. Las mujeres con las que trabajé parecían considerar al cuerpo casi como la manifestación material del alma, donde el segundo era una condición de la primera.

cada evento elabora sobre los anteriores y donde existe un sistema cuidadosamente calibrado mediante el cual se miden las diferencias entre eventos en términos de qué tan exitosamente (o no) el evento se ha arraigado en el cuerpo y la mente. Las participantes de la mezquita, sin importar su nivel de religiosidad, ejercían una vigilancia tenaz para examinar en sí mismas qué tan bien (o mal) su desempeño exterior reflejaba su disposición interior (como lo hicieron Amal y Nama en la conversación descrita).

Resulta significativo notar cómo la cuestión de la ruptura de normas se presenta de forma diferente en cada una de las economías de disciplina aquí descritas. No sólo son distintos los criterios mediante los cuales se determina si un desempeño ha sido percibido como eficaz o fallido, sino que las prácticas que siguen a la identificación de un acto (ya sea exitoso o no) también son distintas. En segundo lugar, el modelo operativo entre las participantes de la mezquita enfatiza el carácter acumulativo del desempeño, reiterado en la formación material del sujeto encarnado, mientras que el modelo de Butler se basa en un análisis del poder interpretado, en gran parte, en términos de procesos de resignificación cuyo potencial de ruptura yace en el carácter indeterminado de los signos. En el modelo de desempeño que opera en la mezquita, en tanto que se entiende que el cuerpo constituye el «medio desarrollable» (Asad, 1993: 76) a través del cual se realizan formas particulares de ser y de actuar, uno tendría literalmente que volver a entrenar al cuerpo para que se comportara de forma distinta para desestabilizar o romper la solidez de las normas. Tanto la rebelión como la obediencia tienen que ver con la docilidad del cuerpo.

Al delinear estas diferencias no pretendo afirmar *a priori* la superioridad de un planteamiento sobre el otro, sino indicar que los planteamientos analíticos están anclados en contextos históricos y culturales, y que cuando se pretenden aplicar a movimientos sociales no liberales, como el que aquí describo, vale la pena detenerse a reflexionar si los elementos constitutivos de un análisis particular son adecuados para aquello que se examina. No es suficiente, por lo tanto, decir que los sujetos se constituyen mediante símbolos porque es el contexto práctico el que determina el significado que tiene un símbolo; los mismos conjuntos de símbolos pueden articular regímenes bien distintos de poder y disciplina. Como mi análisis de la práctica del velo y la timidez muestra, lo que está en juego en estas prácticas simbólicas no es sólo la regulación del cuerpo femenino por la autoridad religiosa masculina sino los conceptos mismos a través de los cuales el cuerpo y la mente se articulan en la formación del ser disciplinado. Esto significa que la cuestión de reforma de esta tradición no puede partir simplemente de defender la emancipación de las mujeres del control masculino sino que necesita interesar de forma mucho más profunda la arquitectura del ser que sostiene una forma particular de vida y apego, de la cual la timidez y la práctica del velo forman parte.

5. ¿PERMANECER ES ESTABLECER?

En esta parte del artículo quiero dirigirme a dos concepciones contrastantes de agencia social que encontré en el curso de mi trabajo de campo, un contraste que ilumina la forma en que podríamos pensar en la agencia social no sólo como la capacidad para el cambio progresivo sino también, de forma importante, para permanecer, sufrir y persistir. Talal Asad, en un artículo reciente, ha cuestionado la forma en la que la idea de agencia social se ha vinculado a la conciencia y responsabilidad en la literatura antropológica reciente, una vin-

culación que «sirve para historizar estructuras sociales al otorgarle a actores conscientes la responsabilidad por los cambios progresistas» (2000: 2). Asad afirma que tal interpretación presupone una antropología particular del sujeto, antropología que familiariza al explorar el papel del desamparo y el dolor en relación a formas de agencia social de la historia religiosa musulmana y cristiana. De forma similar, Veena Das, en una discusión sobre la violencia infligida sobre las mujeres durante la partición del subcontinente indio, nos invita a considerar la habilidad de estas mujeres para sobrevivir la presencia continua de este dolor, no precisamente como un desafío y trasgresión dramáticos sino en términos de «realizar actos pequeños», cosa que no tiene el sentido de «sumisión pasiva sino de compromiso activo» (Das, 1999: 11-12; ver también Das, 1995). En distintas formas, ambos han mostrado que la experiencia del dolor no se limita al sufrimiento pasivo sino que permite también formas de habitar el mundo que deben explorarse a través de un análisis de los lenguajes en los que reside el dolor.

Inspirándome en estas exploraciones, a continuación hablaré de las formas notablemente distintas en las que dos mujeres profesionales se enfrentaron a las presiones de ser solteras en una sociedad en la que el matrimonio heterosexual se considera una norma obligatoria. Una de ellas participa en el movimiento de la mezquita y se autodenomina como islamista; la segunda, es una mujer a la que conocí a través de mi círculo de amigos en la Universidad Americana del Cairo y que se identifica como «musulmana-secular». En mi análisis, quiero explorar las claras narrativas del ser, invocadas por ambas mujeres en el transcurso de la discusión de cómo lograron sobrevivir a las situaciones dolorosas a las que se enfrentan las mujeres solteras. Al yuxtaponer estas dos narrativas, argumentaré que aunque sería usual considerar a una de éstas como la estrategia «más gestional» que la otra, sería reduccionista hacer semejante lectura de los esfuerzos necesarios para aprender y practicar las virtudes que, si bien pueden resultar incómodas a la sensibilidad humanista, siguen siendo constitutivas de agencia social en formas importantes.

El grado al que las mujeres son presionadas en Egipto para encontrar marido y casarse se me reveló en una conversación con Nadia, una mujer a la que conocí a través de su trabajo en las mezquitas. Nadia tenía alrededor de treinta y cinco años, y llevaba dos de casada, pero no tenía hijos. Ella y su esposo vivían en un pequeño departamento en un barrio de clase media baja en Cairo. Nadia enseñaba en una escuela cercana a su casa y, dos veces por semana, después de trabajar, enseñaba el Corán a niños pequeños en una mezquita como parte del trabajo que consideraba su responsabilidad social en la labor continua de la religiosidad. Muchas veces se quedaba después a escuchar las lecciones en la mezquita que impartía una de las maestras (*da'iyya*) más conocidas. En ocasiones, después de la lección, yo tomaba el autobús de regreso con Nadia y sus amigas. El viaje de regreso era largo y muchas veces teníamos oportunidad de platicar.

Durante uno de estos viajes de regreso observé una conversación entre Nadia e Iman, su amiga desde hacía muchos años. Iman aún no cumplía treinta años, y también trabajaba como voluntaria en la mezquita. Aquel día Iman parecía agitada y, una vez en el autobús, habló de su problema con Nadia inmediatamente. Al parecer, un colega, casado con otra mujer, se le había acercado para pedir su mano en matrimonio⁴⁴. De acuerdo a los estándares egipcios, Iman ya había pasado la edad casadera. Iman se encontraba agitada porque, aunque el

⁴⁴ Las leyes islámicas le permiten al hombre tener hasta cuatro esposas.

hombre era muy respetado en su lugar de trabajo y ella siempre lo había tenido en alta estima, ya tenía una primera esposa. Estaba confundida sobre cómo debía proceder, y le pedía consejo a Nadia. Para mi sorpresa, Nadia le aconsejó a Iman que le dijera a este hombre que debía acercarse a sus padres para pedir su mano en matrimonio, y permitir que sus padres investigaran el pasado del pretendiente para asegurarse de que se tratara de un buen prospecto para ella.

Me sorprendió esta respuesta porque había anticipado que Nadia le aconsejaría a Iman no pensar más en el asunto, puesto que el hombre no sólo había trasgredido las normas de sino que además ya estaba casado. Yo había llegado a respetar altamente el juicio de Nadia en cuestiones de religiosidad porque se conducía conforme a sus principios: en numerosas ocasiones la había visto dejar pasar oportunidades que le hubieran significado ventajas materiales y sociales por salvaguardar sus principios. Así que una semana después, cuando estuve a solas con ella, le pregunté a Nadia lo que había estado repitiéndome: ¿por qué no le dijo a Iman que se desligara completamente de este hombre? Nadia me miró con algo de confusión y me preguntó por qué me parecía que este consejo era apropiado. Cuando le expliqué, continuó la conversación de esta forma⁴⁵:

Pero no hay nada de malo en que un hombre se acerque a una mujer para pedirle su mano directamente si sus intenciones son serias y no está jugando con ella. Esto ha ocurrido muchas veces, incluso en los tiempos del profeta, dijo Nadia. Pero ¿qué pasa si ya está casado?, la interrumpí. ¿Tu crees que ella no debería considerar casarse con un hombre que ya está casado?, me preguntó Nadia, después de mirarme. Asentí con la cabeza. Nadia me miró larga y contemplativamente y dijo: 'No sé como sean las cosas en los Estados Unidos, pero aquí en Egipto estos temas no son tan simples [*al-mas'ila di mishsahla fi Masr, ya Saba*]. El matrimonio es un gran problema aquí. Una mujer que no logra casarse es rechazada por toda la sociedad como si tuviera alguna enfermedad [*al-marad*], como si fuera una ladrona [*harami*]. Es un tema muy doloroso en verdad. [*hadhahi mas'ila muzlima jiddan, jiddan haqiqi*]'.

Le pregunté a Nadia qué quería decir con esto. Me respondió:

Si no te has casado hacia, por decir, los dieciocho a veinticuatro años, como es el caso de Iman, todos a tu alrededor te tratan como si tuvieras un defecto [*alnaqs*]. Dondequiera que vayas, la gente te pregunta: «¿por qué no te casaste [*mathawwaztish ley*]?» Todo mundo sabe que una no puede pedir casarse con un hombre, que tiene que esperar hasta que un hombre se acerque. Y sin embargo, ¡actúan como si la decisión estuviera en tus manos! Tú sabes que yo no me casé hasta los 34 años. Dejé de visitar a mis parientes, lo cual es socialmente reprobable, porque cada vez que iba de visita encontraba las mismas preguntas. Lo que es peor es que tu familia [inmediata] empieza a pensar que tienes algún defecto [*al-'aib*], porque no se te ha acercado ningún hombre. Te tratan como si tuvieras una enfermedad.

Nadia hizo una pausa para reflexionar y continuó:

«Esto no quiere decir que las casadas lleven necesariamente una vida feliz. Pues el matrimonio es una bendición [*na'ma*] pero puede ser también una prueba/problema [*fitna*]. Hay maridos que son crueles [*qasi*], que golpean a sus esposas, traen otras esposas a la misma casa y no le dan lo mismo a cada una. Pero los que se bur-

⁴⁵ Extraído de una entrevista grabada por la autora en El Cairo, Egipto, el 5 de febrero de 1997.

lan de ti cuando no estás casada no piensan en estos aspectos del matrimonio, sólo hablan del matrimonio como bendición [*na'ma*]. Incluso una mujer que tiene un marido horrible y lleva una vida difícil de casada tratará de hacerte sentir mal por ser soltera».

Me sorprendió la claridad de Nadia acerca de la injusticia de esta situación hacia las mujeres y los peligros del matrimonio. Le pregunté a Nadia si los hombres recibían el mismo tratamiento, y me respondió con un resonante:

¡Claro que no! Se asume que un hombre, si quisiera, podría declarársele a cualquier mujer: si no está casado es porque no lo ha querido, o no había una mujer que lo mereciera. Pero para la mujer se asume que nadie la quería a ella, porque no le corresponde la primera movida.

Nadia sacudió la cabeza otra vez y continuó:

No, esta situación es muy dura, te mata, ¡oh, Saba! [*al-maudu' sa'b wa qatil*]. Tienes que tener un carácter muy fuerte [*shakhsiyya qawiyya*] para que todo esto no te afecte, porque terminas por pensar tú también que hay algo profundamente mal contigo que explica por qué no te has casado».

Le pregunté qué quería decir con ser fuerte. Nadia me respondió:

Tienes que tener paciencia frente a la dificultad [*lazimtikunisabira*], confiar en Dios [*tawwakali 'ala Allah*], y aceptar el hecho de que esto es lo que Su voluntad ha decidido como tu destino [*qada*]; si te quejas al respecto todo el tiempo estás negando que sólo Dios, y no los seres humanos, tiene la sabiduría para saber por qué vivimos en las condiciones en las que vivimos.

Le pregunté a Nadia si ella había logrado alcanzar este estado de ánimo, dado que se había casado bastante mayor. Nadia me respondió de forma inesperada:

¡Oh, Saba! Uno no aprende a ser paciente [*sabira*] o a confiar en Dios [*mutawakkila*] sólo en tiempos de dificultad. Hay mucha gente que tiene problemas, y ni siquiera se queja, pero no son pacientes, no perduran [*sabirin*]. Una practica la virtud de la paciencia [*sabr*] porque es una buena acción [*al-'amal al-salih*], sin importar cuál sea tu situación: ya sea que tu vida sea difícil o feliz.

Al notar mi sorpresa, me dijo:

Sí, piensa cuántas veces la gente sólo se vuelve hacia Dios en tiempos difíciles, y cómo lo olvidan en tiempos buenos. Practicar la paciencia en los momentos de tu vida en los que eres feliz es tener conciencia de Sus derechos [*haqqahu*] sobre ti en todo momento.

Le pregunté a Nadia: «Pero pensé que decías que había que tener paciencia para poder enfrentar las dificultades». Nadia me respondió diciendo:

Es una consecuencia secundaria [*al-natija al-thanawiyya*] de realizar buenas acciones, entre ellas, la paciencia. Dios es compasivo y te recompensa dándote la capacidad de enfrentar con coraje los momentos difíciles. Pero debes practicar la *sabr* porque es lo correcto en el camino de Dios [*fi sabil lillah*].

Me quedé muy impactada con la claridad con la que Nadia describía el predicamento de las mujeres en la sociedad egipcia, una situación creada y regulada por normas sociales por la que, a su vez, se culpaba las mujeres. Nadia también enunciaba claramente que las mujeres no se merecían el trato que se les daba, y que muchas de sus personas más queridas, entre ellas sus familiares, eran igualmente responsables por el sufrimiento al que la habían sometido cuando era soltera. Aunque el Islam permite la poligamia, Nadia y otras compañeras del movimiento de la mezquita frecuentemente señalaban que, según el Corán, el matrimonio con más de una mujer está condicionado a la capacidad del hombre de tratar a todas sus esposas por igual (tanto emocional como materialmente), una condición casi imposible de cumplir⁴⁶. Por esta razón, se entiende que los matrimonios polígamos crean dificultades para las mujeres, y las mujeres de la mezquita generalmente no los aconsejan⁴⁷. El consejo de Nadia a Iman de que considerara casarse con un hombre ya casado, sin embargo, estaba basado en el reconocimiento de la dificultad extrema que implica la vida como mujer soltera en Egipto.

Aunque la respuesta de Nadia sobre las decisiones que había que enfrentar coincidía con la opinión de otros de mis amigos egipcios seculares, fue su defensa de la cultivación de *sabr* (que en una traducción burda es perseverar frente a las dificultades sin quejarse) lo que les pareció más problemático. En cuanto a que *sabr* significa perdurar de cara a la dificultad y sin quejarse, invoca para muchos la pasividad que frecuentemente se anima a las mujeres a cultivar frente a la injusticia⁴⁸.

Sana, una mujer profesionista y soltera de treinta y tantos años, que provenía de una familia de clase media alta, estaba de acuerdo con la descripción de Nadia de la creciente dificultad que encontraban las mujeres solteras en Egipto, pero no coincidía, en absoluto, con su consejo sobre la *sabr*. Sana dijo:

La *sabr* es un importante valor islámico, pero los religiosos [*mutadayyin*] creen que es la solución para todo. Es una forma muy pasiva de enfrentar la situación.

Aunque Sana también opinaba que era necesario tener un «carácter fuerte» (*Shakhsiyya quawiyya*) para poder lidiar con semejantes circunstancias, para ella esto significaba adquirir autoestima o seguridad en sí misma (*thiqa fi al-nafswa al-dhat*). Como explicó:

La autoestima te hace independiente de lo que los otros piensan de ti. Empiezas a pensar en tu valor no en términos de matrimonio y hombres sino en términos de quién eres realmente; en mi caso, me siento orgullosa de mi trabajo y de que lo desempeño bien.

¿A dónde iría a parar con *sabr*? En vez de ayudarte a mejorar tu situación, te lleva a aceptarla como tu destino, pasivamente.

⁴⁶ Tanto la escuela Hanabli como la Malaki, de pensamiento islámico, permiten tradicionalmente que la esposa estipule en el contrato de matrimonio que, si el marido toma una segunda mujer, ella tiene derecho al divorcio. Lo que queda claro es que ninguna de las escuelas otorga a la mujer el derecho legal de evitar que el marido tome una segunda esposa. Sobre debates acerca de la poligamia entre académicos religiosos contemporáneos, ver: Scovgaard-Petersen, 1997: 169-170 y 232-233.

⁴⁷ Esto se respalda por el ideal liberal de familia nuclear y matrimonio de acompañamiento que, como Lila Abu-Lughod indica (1998), se ha vuelto cada vez más normal entre islamistas y egipcios seculares-liberales.

⁴⁸ He retenido el uso del término *sabr* en este artículo en vez de la común traducción como «paciencia», porque *sabr* comunica un sentido que paciencia no logra articular: el de perseverar, de aguantar las dificultades sin quejarse, y el de ser constante.

Aunque Nadia y Sana comparten el reconocimiento de la situación dolorosa que enfrentan las mujeres solteras, difieren notablemente en sus respectivos acercamientos al sufrimiento, y cada una establece una modalidad distinta de agencia social frente a él. Para Sana, la capacidad de sobrevivir la situación que enfrenta está en buscar poder en sí misma a través de la cultivación de la autoestima, una capacidad psicológica que, desde su punto de vista, permite tomar decisiones autónomas y actuar independientemente de la opinión ajena. Así la utilidad de la autoestima radica precisamente en que es un medio para alcanzar metas escogidas de forma autónoma y autodirigida⁴⁹. Para Sana, uno de los principales espacios en los que puede adquirir esta autoestima es el de sus logros profesionales. Nadia también era maestra, pero claramente no consideraba su trabajo profesional de la misma forma.

Es importante notar que para Nadia, la práctica de *sabr* no necesariamente otorga el poder de inmunidad contra las opiniones de los demás. Según su punto de vista, uno ejerce la práctica de *sabr*, primera y únicamente, porque es un atributo esencial del carácter devoto, que debe practicarse sin importar la situación en la que una se encuentre. Más que aliviar el sufrimiento, *sabr* permite soportar y vivir las contrariedades de forma correcta, de acuerdo a la prescripción de una tradición de cultivación islámica⁵⁰. Como dice Nadia, si la práctica de *sabr* fortalece tu capacidad de enfrentar el sufrimiento social, es como consecuencia secundaria y no esencial. La justificación del ejercicio de *sabr*, en otras palabras, no reside en su capacidad de reducir el sufrimiento ni de facilitar la realización de las decisiones y/o objetivos autodirigidos de una persona. Cuando le pregunté a Nadia al respecto, me dio el ejemplo de la figura de Ayyub (Job), conocido por su ejemplar paciencia frente a las dificultades físicas y sociales extremas en el Islam (y el cristianismo). Nadia indicó que Ayyub es conocido no por su capacidad de elevarse más allá del dolor, sino precisamente por la forma en que vivía su dolor. Su perseverancia no hizo que su sufrimiento disminuyera: su dolor tuvo fin sólo cuando Dios lo decidió. Desde este punto de vista es no sólo la ausencia de queja frente a la adversidad la que cuenta como *sabr*, sino la forma en que *sabr* infunde la vida de una persona y su modo de ser, que la convierte en una *sabira* (persona que practica *sabr*). Como Nadia me hizo notar antes, aunque *sabr* se realiza a través de tareas prácticas, su consumación no se encuentra solamente en la práctica.

Debe notarse que la concepción de *sabr* de Nadia está asociada a la idea de la causalidad divina, cuya sabiduría no puede ser descifrada por la simple inteligencia humana. Así, como Sana, muchos egipcios seculares consideran fatalista y derrotista el planteamiento de Nadia; lo consideran como la aceptación de una injusticia social cuyo origen real se encuentra en estructuras patriarcales y de construcción social y no en la voluntad de Dios manifiesta como destino (*qada'*)⁵¹. De acuerdo con esta lógica, responsabilizar a los seres humanos por la injusticia social permite una posibilidad de cambio que la causalidad divina anula. Nó-

⁴⁹ En el lenguaje de la libertad positiva, Sana puede considerarse como «agente libre» en tanto que es capaz de formular sus proyectos de acuerdo a sus propios deseos, valores y objetivos, y no a los de otros.

⁵⁰ Nótese la particularidad de esta tradición, que el movimiento de la religiosidad en Egipto sigue, y que es bien distinta de otras tradiciones de cultivación moral en el Islam, como la tradición *shī'i* o *sufi*.

⁵¹ Uso el término «egipcios seculares» como abreviación para referirme a aquellos para quienes la práctica religiosa tiene una relevancia limitada fuera de la devoción personal. Generalmente, como la nota al pie 10 indica, el secularismo ha sido utilizado por los académicos para comentar un conjunto de cambios históricos (políticos, sociales y religiosos) más o menos interrelacionados que toman la historia europea como punto de partida. Los procesos de secularización en las sociedades no occidentales pueden ser similares en ciertos aspectos a los de la experiencia europea, sin embargo, en mi opinión, aún no se ha realizado un análisis suficientemente robusto acerca de en qué consiste el secularismo en distintos contextos históricos y culturales.

tese, sin embargo, que la concepción de Nadia no absuelve de responsabilidad a los seres humanos por la situación injusta que enfrentan las mujeres solteras. Más bien, como me comentó después, la predestinación es una cosa y la elección otra (*al-quadr shai wa al ikhtiyar shai akhir*): mientras que es Dios el que determina el destino de una persona (si nace rica o pobre, por ejemplo), son los seres humanos los que deciden cómo enfrentar las situaciones que se les presentan (por ejemplo, robar o trabajar para mejorar su situación); finalmente, Dios les pedirá cuentas por lo último. Lo que tenemos aquí es un concepto de agencia social humana definido en términos de responsabilidad individual y limitado por una estructura teológica, por un lado, y social, por el otro. Es interesante notar que este planteamiento no privilegia ni el ser relacional ni el autónomo, tan familiares para los antropólogos (Joseph, 1999) sino una concepción de la ética individual en la cual cada persona es responsable de sus propias acciones⁵².

La práctica de la autoestima estructuraba las posibilidades de acción para Sana, de la misma forma que la práctica de *sabr* lo hacía para Nadia, al permitir ciertas formas de ser y anular otras. Está claro que ciertas virtudes han perdido su valor en la imaginación liberal (como la humildad, la modestia y la timidez) y son consideradas emblemáticas de la pasividad y la inacción, particularmente si no refuerzan la autonomía del individuo: *sabr*, por ejemplo, bien puede marcar un defecto de acción, la falta de acción bajo la inercia de la tradición. Pero *sabr* como lo describe Nadia y otras mujeres no marca la indecisión para actuar; es más bien integral a un proyecto constructivo, a un espacio de inversión, lucha y logros considerables. Lo que las discusiones con Nadia y Sana revelan son dos formas de acercarse a la injusticia social, una basada en una tradición que hemos llegado a valorar y la otra, en una tradición no liberal que está siendo resucitada por el movimiento con el que yo trabajé.

Reconocer esto no es subestimar el proyecto de reforma de las condiciones sociales opresivas, que ni Sana ni Nadia podían resolver, por una variedad de razones. En otras palabras, el ejercicio de *sabr* no le impedía de forma particular a Nadia embarcarse en un proyecto de reforma social, de la misma forma que el ejercicio de la autoestima no se lo facilitaba a Sana. Por lo tanto, es necesario abstenerse de formar correlaciones apresuradas acerca de la disposición secular y la capacidad para transformar las condiciones de injusticia social. Más allá de este argumento, lo que también quisiera subrayar es que analizar las acciones de la gente en términos de sus intentos de transformación social, ya sean exitosos o frustrados, significa necesariamente reducir la heterogeneidad de la vida a la más bien plana narrativa sobre el colapso o la resistencia ante las relaciones de dominación. Así como nuestras vidas, por alguna razón, no se amoldan a las demandas de tan estrictos requisitos, sería importante no olvidarlo al analizar las vidas de mujeres como Nadia o Sana, o al analizar movimientos de reforma moral como el que se describe aquí. Como sugería antes, aún cuando el campo de la política egipcia está, sin duda, siendo transformado por las actividades del movimiento de las mujeres de la mezquita, sus efectos son bien distintos de los de los partidos políticos islamis-

⁵² Notablemente, el Islam Sunni, la tradición a la que se adhieren las participantes del movimiento de la mezquita, comparte con el protestantismo dos ideas centrales. La primera es la premisa de que cada seguidor de la tradición es potencialmente capaz de inculcar sus más altos valores y es responsable de la disciplina personal necesaria para alcanzar este objetivo. La segunda es la premisa de que las más altas virtudes de la tradición deben seguirse y practicarse en una variedad de circunstancias sociales en la vida cotidiana, y no a través de la reclusión en una comunidad (de monjas, curas o monjes) o a través de una orden religiosa predefinida (como es el caso con ciertas variedades del cristianismo, hinduismo y budismo). Como resultado, la vida entera se vuelve el escenario en el que estos valores y actitudes se deben formar y expresar.

tas que buscan controlar al Estado. En consecuencia, las herramientas analíticas que se utilizan deben también reflejar los distintos proyectos que cada uno establece.

6. CONCLUSIÓN

Me gustaría aclarar las implicaciones de este marco analítico sobre cómo pensamos sobre la política, especialmente a la luz de algunas de las preguntas que se me hicieron al presentar este artículo en seminarios y conferencias. Frecuentemente se me pregunta si semejante perspectiva hermenéutica para analizar las actividades del movimiento islámico no conlleva necesariamente la suspensión del juicio político o, incluso, si de hecho no «abraz» una serie de prácticas que son dañinas para las mujeres. ¿Cuál, se me pregunta, es la «política implícita» en este artículo?

En cierta forma, estas preguntas hablan de la tensión que acompaña el carácter dual del feminismo como proyecto analítico y político, en tanto que ninguna empresa analítica es considerada suficiente en sí misma, a menos que se posicione de frente a la subordinación de la mujer. Marilyn Strathern (1988) observó otro tanto cuando escribió acerca de la «incómoda relación entre el feminismo y la antropología». Strathern argumentaba que:

«En tanto el debate feminista es un debate politizado, nuestro territorio común es así concebido como la aportación práctica que la academia feminista ofrece a la disolución del problema de las mujeres... Al presentar una historia etnográfica como auténtica [‘estas son las condiciones en esta sociedad’] no se puede evitar ser juzgada por la posición que ocupa en este debate. Al no asumir una posición explícitamente feminista, en ocasiones he sido considerada como no feminista.» (1988: 28)

Aunque aprecio los astutos comentarios de Strathern sobre la empresa de pensar/escribir en el doble filo de el análisis y la defensa, también creo que el razonamiento que ofrezco aquí tiene repercusiones acerca de cómo pensamos en la política. En este artículo he argumentado que los objetivos emancipadores del feminismo deben ser reconsiderados a la luz del hecho de que el deseo de libertad y liberación es un deseo históricamente situado, cuya fuerza motivadora no puede ser asumida *a priori* sino que debe ser reconsiderada a la luz de otros deseos, aspiraciones y capacidades que inciden en un sujeto histórica y culturalmente localizado. Lo que se desprende de esto, yo afirmaré, es que al analizar la cuestión de la política debemos empezar con una serie de cuestionamientos fundamentales acerca de la relación conceptual entre cuerpo, ser y agencia social moral, tal como se constituye en diferentes ubicaciones culturales y políticas, y dejar de sostener un modelo particular como axiomático, como es frecuentemente el caso con las narrativas progresistas. Esto es particularmente inherente al movimiento que describo aquí, en tanto que está organizado alrededor de la formación del ser y la conducta ética (y no de la transformación de instituciones jurídicas o estatales), cuya comprensión adecuada requiere necesariamente lo que en otros contextos se ha llamado la política del cuerpo, es decir, la constitución del cuerpo dentro de las estructuras de poder.

Si hay un tema que la tradición feminista ha dejado claro, es que las cuestiones de política deben ser llevadas al nivel de la arquitectura del ser, el proceso (social y técnico) a través del cual sus elementos constitutivos (instintos, deseos, emociones, memoria) se identifican y se hacen coherentes. Aunque este interés en la política encarnada en el cuerpo ha sido usado

para explicar cómo la desigualdad de género funciona de distintas formas en una variedad de sistemas culturales, se ha prestado mucha menos atención a la forma en que la exploración de «formas viscerales de evaluación» (Connolly, 1999) puede familiarizar las suposiciones liberales-izquierdistas sobre la relación constitutiva entre acción y encarnación, al hablar de política. Las relaciones encarnadas en el cuerpo entre las mujeres, su mundo y ellas mismas, una vez interpretadas como el establecimiento de estructuras de desigualdad, sirven muchas veces como el escenario en el que se representan proyectos, afectos y compromisos ya conocidos. Sin embargo, si se concede que la política requiere más que argumentación racional y evaluación de principios morales abstractos, y que los juicios políticos emergen del nivel intersubjetivo de ser y actuar, entonces se desprende que este nivel debe ser incluido para pensar constitutiva y críticamente sobre qué trata o debería tratar la política.

Sugerir que prestemos atención a este registro visceral no es simplemente un llamado a mayor precisión analítica sino que responde, más bien, a la necesidad de asumir responsabilidad sobre todas las implicaciones de las posturas políticas asumidas por la academia progresista; reconocer compromisos, valores y modos de existencia encarnada en el cuerpo que deben ser destruidos y reconstruidos para que las mujeres se conviertan en el tipo de sujetos que tales posturas presuponen. Una de las preguntas que surgen de este artículo es cómo se imaginaría uno la política de igualdad de género al situarse en mundos de vida particulares, en vez de hablar desde una posición de conocimiento que ya sabe lo que se requiere para deshacer la desigualdad. Claramente, yo no he ofrecido una respuesta a esta pregunta sino que he sugerido algunas de las direcciones en las que pienso que es necesario seguir para formular un juicio político informado.

Uno de los problemas que acompaña a las discusiones sobre los movimientos islámicos es que cualquier análisis situado es necesariamente percibido por muchos seculares (radicales y liberales por igual) como una aprobación de todo tipo de formaciones religiosas —teocracias, activismo militante, autoritarismo patriarcal— y, por lo tanto, como destructivo de la posibilidad de crítica política. Pocas veces he presentado mi trabajo públicamente sin que me pregunten si mi análisis lleva implícita la tolerancia hacia las injusticias que enfrentan las mujeres en Irán, Pakistán o en Afganistán, por parte del gobierno talibán. Uno de los resultados de tal postura ha sido aplastar cualquier análisis matizado del carácter heterogéneo de lo que se describe ampliamente como islamismo. Se pierden importantes distinciones analíticas y políticas cuando la política islamista orientada hacia el Estado se pinta con la misma brocha que los movimientos de reforma moral. Mucho más problemática es la suposición que respalda la preocupación de que una actitud crítica hacia la política secular y sus valores humanistas, especialmente si no se dedica a la denuncia reiterada del daño hecho por los movimientos islámicos en todo el mundo, es necesariamente cómplice de sus prácticas autoritarias. El hecho de que los proyectos seculares-humanistas no inspiren una demanda paralela de los crímenes cometidos en su nombre, sin mencionar la violencia sin precedentes del siglo pasado, prueba la fe de la que el humanismo secular sigue beneficiándose entre los intelectuales⁵³.

Mi razonamiento es simplemente que, para poder juzgar de forma moral y políticamente informada, incluso aquellas prácticas que consideramos reprobables, es importante tomar en

⁵³ Para una discusión paralela a la que hago aquí, ver la excelente respuesta de Chakrabarty (1995) a sus críticos, quienes cuestionaron su compromiso a la política progresista por su escrutinio crítico al ideal del secularismo en el contexto de la política de Hindutva.

consideración los deseos, motivaciones, compromisos y aspiraciones de la gente para quien estas prácticas son importantes. Así, para poder explorar los tipos de daño específicos a las mujeres ubicadas en situaciones históricas y culturales particulares, no es suficiente simplemente señalar, por ejemplo, que una tradición de religiosidad o modestia femenina sirve para prestar legitimidad a la subordinación de la mujer. Más bien es sólo a través de la exploración de estas tradiciones, en relación con los compromisos prácticos y formas de vida en las que están incrustadas, que podemos llegar a comprender el significado que esa subordinación tiene para las mujeres que la encarnan.

Éste no es solamente un argumento analítico, sino que refleja, yo diría, un imperativo político que nace al caer en cuenta de que ya no podemos asumir que la razón y moralidad secular son exhaustivas de las formas de florecimiento humano válido. En otras palabras, la exploración de las tradiciones no liberales es una apertura particular intrínseca a una práctica académica políticamente responsable, una práctica que parte no de una posición de certeza sino de riesgo, de compromiso crítico y de voluntad para reevaluar los puntos de vista propios a la luz de los del otro. Dicho de otra forma, esta es una invitación para elegir una investigación en la que la analista no asuma que las posturas políticas que sostiene serán necesariamente reivindicadas o proporcionarán el territorio de su análisis teórico; se trata de mantener abiertas las posibilidades de que uno podría terminar por hacer una serie de preguntas a la política de las que creía tener las respuestas al iniciar la investigación.

7. BIBLIOGRAFÍA

- Abu-Lughod, L. (1986). *Veiled Sentiments*. Berkeley: University of California Press.
- Abu-Lughod, L. (1989). Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World. *Annual Review of Anthropology*, 18, 267-306.
- Abu-Lughod, L. (1998). The Marriage of Islamism and Feminism in Egypt: Selective Repudiation as a Dynamic of Postcolonial Cultural Politics. En *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East* (pp. 243-269). Princeton: Princeton University Press.
- Abu Shiqqa, 'Ab. (1995). *Tahrir al-Mara' fi 'Asr al-Risala: Dirasa 'an al-Mara' Jami'at li-Nusus al-Quran al-karimwa Sahih al-Bukhariwa Muslim (Deliberation of Women in the Age of Prophecy: Studies About Women in Light of the Quran and Sahih al-Bukhari and Muslim)*. Kuwait: Dar al-Qalmwa al-Nashrlil-Tauzi' bil Kuwait.
- Adams, P., y Minson, J. (1978). The «Subject» of Feminism. *m/f*, 2, 43-61.
- Afshar, H. (1998). *Islam and Feminisms: an Iranian Case Study*. New York: St. Martin's Press.
- Ahmed, L. (1982). Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem. *Feminist Studies*, 8, 521-534.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Asad, T. (1999). Religion, Nation-State, Secularism. En P. Van der Veer y H. Lehman (Eds.), *Nation and Religion: Perspectives in Europe and Asia* (pp. 178-196). Princeton: Princeton University Press.

- Asad, T. (2000). Agency and Pain. *Culture and Religion*, 1(1), 29-60.
- Bartky, S. (1990). *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. New York: Routledge.
- Berlin, I. (1969). *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Blumenberg, H. (1985). *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge MA: MIT Press.
- Boddy, J. (1989). *Wombs and Alien Spirits: Men and Women in the Zar cult in North Africa*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brant, B. (Ed.). (1984). *A Gathering of Spirits*. Rockland: Sinister Wisdom Books.
- Brusco, E. (1995). *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and gender in Colombia*. Austin: University of Texas Press.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter: on the Discursive Limits of «Sex»*. New York: Routledge.
- Butler, J. (1997a). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge.
- Butler, J. (1997b). *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- Butler, J. (1997c). Further Reflection on Conversations of Our Time. *Diacritics*, 27(1), 13-15.
- Chakrabarty, D. (1995). Radical Histories and Question of Enlightenment Rationalism: Some Recent Critics of Subaltern Studies. *Economic and Political Weekly*, 14, 751-759.
- Chakrabarty, D. (1997). The Time of History and the Times of God. En L. Lowe y D. Lloyd (Eds.), *The Politics of Culture in the Shadow of Capital* (pp. 36-50). Durham: Duke University Press.
- Christman, J. (1991). Liberalism and Individual Positive Freedom. *Ethics*, 101, 343-359.
- Collins, P. H. (1991). *Black Feminism Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.
- Connolly, W. (1999). *Why I am not a Secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Das, V. (1995). Language and Body: Transactions in the Construction of Pain. En A. Kleinman, V. Das y M. Lock (Eds.), *Social Suffering* (pp. 67-91). Berkeley: University of California Press.
- Das, V. (1999). The Act of Witnessing: Violence, Poisonous Knowledge, and Subjectivity. En Ponencia presentada en el congreso «*Practices of violence and Post-Colonial Modernities*». Berkeley: University of California Press.
- Davis, A. (1983a). *Women, Race and Class*. Nueva York: Vintage Books.
- Davis, S. (1983b). *Patience and Power: Women's Lives in a Moroccan Village*. Cambridge: Schenkman.
- Dwyer, D. (1983). *Images and Self images: Male and Female in Morocco*. Nueva York: Columbia University Press.

- Early, E. (1993). *Baladi Women of Cairo*. Boulder: Lynne Reiner.
- El-Guindi, F. (1981). Veiling Intifah with Muslim Ethic: Egypt's Contemporary Islamic Movements. *Social Problems*, 28, 465-483.
- Foucault, M. (1980). Truth and Power. En C. Gordon (Ed.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Nueva York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1983). Subject and Power. En H. Dreyfus y P. Rabinow (Eds.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (pp. XXX). Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1988). Technologies of the self. En L. Martin, H. Gutman y P. Hutton (Eds.), *Technologies of the self* (pp. XXX). Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Foucault, M. (1997). *Ethics, Subjectivity, and Truth, vol.1: Essential Works of Foucault, 1954-1984*. Nueva York: The New York Press.
- Gray, J. (1989). On Negative and Positive Liberty. En J. Gray, *Liberalism: Essays in Political Philosophy* (pp. 45-160). New York: Routledge.
- Green, T. H. (1986). *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guha, R. (1996). The Small Voice of History. En S. Amin y D. Chakrabarty (Eds.), *Subaltern Studies, IX: Writings on South Asian History and Society* (pp. 1-12). Delhi: Oxford University Press.
- Guha, R., y Spivak, G. (Eds.) (1998). *Selected Subaltern Studies*. Delhi: Oxford University Press.
- Hacking, I. (1986). Self-Improvement. En D. Hoy (Ed.), *Foucault: A Critical Reader* (pp. 235-240). Londres: Basil Blackwell.
- Hacking, I. (1995). *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*. Princeton: Princeton University Press.
- Hale, S. (1986). The Wing of the Patriarch: Sudanese Women and Revolutionary Parties, *MERIP Middle East Report*, 16(1), 25-30.
- Hale, S. (1986). Women's Culture/Men's Culture: Gender, Separation, and Space in Africa and North America, *Behavioral Scientist*, 31(1), 115-134.
- Hartsock, N. (1983). *Money, Sex, Power*. Nueva York: Longman Press.
- Hegland, M. (1998). Flagellation and Fundamentalism: (Trans)formings Meaning, Identity and Gender through Pakistani Women's Rituals of Mourning. *American Ethnologist*, 25(2), 240-266.
- Heller, T. C., Sosna, M., y Wellberry, D. E. (Eds.). (1986). *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*. Standford: Standford University Press.
- Hirschkind, C. (1999). *Technologies of Islamic Piety: Cassette-Sermons and the Ethics of Listening*. Tesis doctoral inédita. Johns Hopkins University, CIUDAD.
- Hirschkind, C. (2001). Civic Virtue and Religious Reason: An Islamic Counter-Public. *Cultural Anthropology*, 16(1), 3-34.
- Hoffman-Ladd, V. (1987). Polemics on the Modesty and Segregation of Women in Contemporary Egypt. *International Journal of Middle East Studies*, 19, 23-50.

- hooks, B. (1981). *Ain't a Woman*. Boston: South End Press.
- Hull, G., Scott, P.B., y Smith, B. (Eds.). (1982). *All the Women are White, All the Blacks are Men, But Some of Us are Brave*. Westbury: The Feminist Press.
- Hunt, I. (1991). Freedom and Its Conditions. *Australian Journal of Philosophy*, 69(3), 288-301.
- Joseph, S. (Ed.). (1999). *Intimate Serving in Arab Families: Gender, Self, Identity*. Nueva York: Syracuse University Press.
- Keane, W. (1997). From Fetishism to Sincerity: On Agency, the Speaking Subject, and Their Historicity in the Context of Religious Conversion. *Comparative Studies in Society and History*, 39(4), 674-693.
- Lapidus, I. (1984). Knowledge, Virtue and Action: The Classical Muslim Conception of Adab and the Nature of Religious Fulfillment in Islam. En B. Metcalf (Ed.), *Moral Conduct and Authority* (pp. 36-61). Berkeley: University of California Press.
- Lorde, A. (1984). *Sister Outsider*. Nueva York: The Crossing Press.
- MacCallum, G. (1967). Negative and Positive Freedom. *The Philosophical Review*, LXXVI, 312-334.
- MacKinnon, C. (1989). *Towards a Feminist Theory of the State*. Cambridge: Harvard University Press.
- MacKinnon, C. (1993). *Only Words*. Cambridge: Harvard University Press.
- MacLeod, A. E. (1991). *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling and Change in Cairo*. Nueva York: Columbia University Press.
- Mahmood, S. (1998). *Women's Piety and Embodied Discipline: The Islamic Resurgence in Egypt*. Tesis doctoral inédita. Standford University, Standford.
- Mani, L. (1999). *Contentious Traditions*. Berkeley: University of California Press.
- Mill, J. S. (1991). *On Liberty and Other Essays*. New York: Oxford University Press.
- Mohanty, C. T. (1991). Under Western Eyes: Feminist Scholarships and Colonial Discourse. En C. Mohanty, A. Russo, y L. Torres (Eds.), *Third World Women and Feminism* (pp. 51-80). Bloomington: Indiana University Press.
- Najmabadi, A. (1998). Feminism in an Islamic Republic. En Y. Haddad, y J. Esposito (Eds.), *Islam, Gender and Social Change* (pp. 59-84). Nueva York: Oxford University Press.
- Neederman, C. (1989-1990). Naturem Ethics, and the Doctrine of «Habitus»: Aristotelian Moral Psychology in the Twelfth Century. *Traditio*, XLV, 87-110.
- Rabinow, P. (1983). Humanism as Nihilism: The Bracketing of Truth and Seriousness in American Cultural Anthropology. En N. Hann et al. (Eds.), *Social Science as Moral Inquiry* (pp. 52-75). Nueva York: Columbia University Press.
- Rancière, J. (1994). *The Names of History: On the Poetics of Knowledge*. Minneapolis: Minnesota Press.
- York, S. (1992). *Remaking the World: Fundamentalism Observed*. Vídeo producción de The William Benton Broadcast Project. Chicago: University of Chicago.

- Rosaldo, M. (1982). The Things We Do with Words: Ilongot Speech Acts and Speech Act Theory in Philosophy. *Language and Society*, *II*, 203-237.
- Rosaldo, M. (1982). Moral/Analytic Dilemmas Posed by the Intersection of Feminism and Social Sciences. En N. Hann et al. (Eds.), *Social Science as Moral Inquiry* (pp. 76-95). Nueva York: Columbia University Press.
- Rose, N. (1997). Assembling the Modern Self. En R. Porter (Ed.), *Rewriting the Self* (pp. 224-248). Londres: Routledge.
- Rubin, G. (1984). Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. En C. Vance (Ed.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality* (pp. 267-319). Boston: Routledge y Kegan Paul.
- Salvatore, A. (1997). *Islam and the Political Discourse of Modernity*. Berkshire: Ithaca Press.
- Samois Collective (Ed.). (1987). *Coming to Power*. Boston: Alyson Publications.
- Scott, J. (1988). *Gender and the Politics of History*. Nueva York: Columbia University Press.
- Simhony, A. (1993). Beyond Negative and Positive Freedom; T. H. Green's View of Freedom. *Political Theory*, *21*(1), 28-54.
- Skovgaard-Petersen, J. (1997). *Defining Islam for the Egyptian State*. Leiden: Brill.
- Stacey, J. (1991). *Brave New Families: Stories of Domestic Upheaval in Late Twentieth Century America*. Nueva York: Basic Books.
- Strathern, M. (1987). An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology. *Signs*, *12*(2), 276-293.
- Strathern, M. (1988). *Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Nueva York: Routledge.
- Strathern, M. (1992). Between a Melanesian and a Feminist. En *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies* (pp. 64-89). Nueva York: Routledge.
- Taylor, C. (1985). What's Wrong with Negative Liberty. En *Philosophical Papers, 2. Philosophy and Social Sciences* (pp. XX-XX). Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: The Making of Modern Identities*. Cambridge: Harvard University Press.
- Torab, A. (1996). Piety as Gendered Agency: A Study of Jalaseh Ritual Discourse in an Urban Neighbourhood in Iran. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, *2*(2), 235-252.
- West, D. (1993). Spinoza on Positive Freedom. *Political Studies*, *XLI*, 284-296.
- Wikan, U. (1991). *Behind the Veil in Arabia; Women in Oman*. Chicago: Chicago University Press.
- Yanagisako, S., y Collier, J. (1987). Toward a unified Analysis of Gender and Kinship. En *Gender and Kinship: Essays toward a unified Analysis* (pp. 14-50). Stanford: Stanford University Press.
- Zuhur, S. (1992). *Revealing Reveiling: Islamist Gender Ideology in contemporary Egypt*. Albany: State University of New York Press.