

# *El sujeto de la libertad\**

Saba Mahmood

Universidad de California

Fecha de aceptación definitiva: 29 de junio de 2010

**Resumen:** El artículo hace una perspicaz y novedosa contribución al actual debate sobre la relación entre las tradiciones occidental y no occidental de reflexión y de crítica teóricas y de práctica política. La autora cuestiona muchos de los conceptos que han constituido durante largo tiempo parte esencial de la ciencia social moderno-liberal y reconsidera críticamente categorías firmemente arraigadas en dichas ciencias como las de sujeto, acción humana, conciencia, opresión, libertad y autonomía individual. En particular, reconsidera la noción de capacidad humana de acción y problematiza la utilidad teórica de la dicotomía convencional entre opresión religiosa y resistencia. Haciendo uso de esta nueva perspectiva teórica, la autora explora la genealogía y explica las prácticas y formas de subjetividad de las mujeres que componen el movimiento de las mezquitas en Egipto.

**Palabras clave:** Acción humana, resistencia, secularismo, eurocentrismo, feminismo, mujeres musulmanas.

**Abstract:** The paper is an insightful and challenging contribution to the debates across the «Western» and «Non-Western» traditions of theoretical thinking and criticism critique and political practice. The author puts into question many concepts that have long been a constitutive part of the modern-liberal social sciences, and critically re-examine well-established and taken for granted categories as subject, human agency, consciousness, oppression, freedom, and individual autonomy. Specifically, she reconceptualizes the notion of human agency through problematizing and provincializing the conventional dichotomy between religious oppression and resistance. From this theoretical outlook, the author explores the genealogy and explains the practices and forms of subjectivity exhibited by women who constitute the mosque movement in Egypt.

**Key words:** Human agency, resistance, secularism, eurocentrism, feminism, Muslim women.

\* Publicación original: «The Subject of Freedom», en MAHMOOD, Saba: *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press, 2005, cap. 1, pp. 1-39.

Traducción de Blanca Divassón Mendivil.

En las dos últimas décadas, una cuestión ha ocupado a muchos teóricos feministas: ¿de qué manera la cuestión de la especificidad histórica y cultural debería ser incorporada tanto en los análisis como en las políticas de cualquier proyecto feminista? Si bien la pregunta ha dado lugar a serios intentos por integrar las diferencias sexuales, raciales, de clase y de nación dentro de la teoría feminista, en lo concerniente a la diferencia religiosa ésta continúa prácticamente inexplorada. La desconcertante relación existente entre feminismo y religión es aún más manifiesta en los debates sobre el Islam. Esto se debe en parte a la polémica relación que a lo largo de la historia han mantenido las sociedades islámicas con lo que se ha denominado «el Occidente», pero también es debido a los retos que plantean los movimientos islamistas contemporáneos a las políticas liberal-seculares de las que el feminismo ha sido parte integrante —si bien desde una postura crítica—. El recelo con el que muchas feministas tendrían a ver a los movimientos islamistas se intensificó después de los ataques dirigidos contra los Estados Unidos el 11 de septiembre de 2001, a los que siguió una inmensa ola de sentimiento anti-islamista. Si los partidarios del movimiento islamista no habían sido bien vistos con anterioridad por su conservadurismo social y su rechazo de los valores liberales —entre ellos «la liberalización de la mujer»—, su supuesta asociación con el terrorismo ha servido para reafirmar su condición de agentes portadores de una irracionalidad peligrosa.

La participación y el apoyo que prestan las mujeres al movimiento islamista provocan, por lo general, enérgicas respuestas por parte de feministas procedentes de un amplio espectro político. Una de las reacciones más comunes es la suposición de que las mujeres partidarias del islamismo son títeres dentro de un gran plan patriarcal, y que si fueran liberadas de este cautiverio expresarían naturalmente su aversión instintiva contra las convenciones islámicas tradicionales que suelen encadenarlas. Incluso aquellos analistas que se muestran escépticos con las tesis de la falsa conciencia que subyace a este enfoque, continúan planteando el asunto en términos de una contradicción fundamental: ¿por qué un número tan elevado de mujeres de todo el mundo musulmán apoya activamente un movimiento que parece contrario a sus «propios intereses y agendas», especialmente en un momento histórico en que estas mujeres parecen tener a su disposición mayores posibilidades de emancipación?<sup>1</sup> A pesar de las importantes diferencias habidas entre estas dos reacciones, ambas comparten la suposición de que hay algo intrínseco en las mujeres que las predispondría a oponerse a las prácticas, valores y requerimientos

<sup>1</sup> Este dilema parece ir agrandándose por el hecho de que la participación de las mujeres en el movimiento islamista en una serie de países (como Irán, Egipto, Indonesia y Malasia) no se limita a los estratos pobres (es decir, a aquellos que a menudo se considera que tienen una «afinidad natural» a la religión). En cambio, el movimiento también goza de un amplio apoyo entre las mujeres de los estratos con ingresos medios y superiores.

que el movimiento islamista representa. Sin embargo, uno puede preguntarse si es válida tal suposición. ¿Mediante qué proceso histórico hemos llegado a asumirla como verdad? ¿Qué clase de imaginación política nos habría llevado a pensar de este modo? Más importante aún, si descartamos esa hipótesis, ¿de qué otras herramientas de análisis podríamos disponer para formular otras preguntas acerca de la participación de las mujeres en el movimiento islamista?

En este libro exploraré algunos de los desafíos conceptuales que la participación de las mujeres en el movimiento islámico plantea a la teoría feminista, en particular, y al pensamiento liberal-secular en general, a través del estudio etnográfico de un movimiento urbano de mujeres de las mezquitas que forma parte del gran Renacimiento islámico surgido en El Cairo, Egipto. Durante dos años (1995-1997) llevé a cabo un trabajo de campo sobre un movimiento en el que mujeres procedentes de distintos entornos socioeconómicos se daban clases entre sí centradas en la enseñanza y el estudio de las prácticas sociales, de las formas de comportamiento y las escrituras islámicas que se considera que guardan relación con el cultivo del ideal de sujeto virtuoso<sup>2</sup>. La pujanza de este movimiento señala la primera vez que, en la historia egipcia, un número tan elevado de mujeres celebra reuniones públicas en las mezquitas para enseñarse unas a otras la doctrina islámica, alterando así el carácter históricamente androcéntrico de las mezquitas y de la pedagogía islámica. Al mismo tiempo, la participación religiosa de las mujeres en estos espacios públicos reservados a la pedagogía islámica está estructurada de manera crítica, y sirve para sostener, una tradición discursiva que contempla la subordinación a una voluntad trascendente —y por ello, generalmente, a una autoridad masculina— como su fin más codiciado<sup>3</sup>.

El movimiento de mujeres de la mezquita forma parte del mayor Renacimiento islámico, o Despertar islámico (*al-Sahwa-Islamiyya*), que haya recorrido el mundo musulmán, incluido Egipto, al menos desde la década de 1970. «Renacimiento islámico» es un término que remite no sólo a las actividades de grupos políticos con una orientación estatal sino más abiertamente a un *ethos* o sensibilidad religiosa que se ha desarrollado en las sociedades musulmanas contemporáneas. Esta sensibilidad tiene una presencia pública palpable en Egipto, manifiesta en la enorme proliferación de mezquitas en los barrios, así como de otras instituciones de

<sup>2</sup> Además de asistir a clases de religión, impartidas en varias mezquitas a mujeres de distintos niveles socioeconómicos, realicé una observación participante sobre los profesores y asistentes que imparten lecciones en las mezquitas en su día a día. Esto se complementó con los estudios que realicé durante todo un año con un shaikh de la Universidad Islámica de al-Azhar sobre jurisprudencia islámica y práctica religiosa.

<sup>3</sup> Esto contrasta, por ejemplo, con un movimiento de mujeres de la República Islámica de Irán que ha tenido como objetivo la reinterpretación de los textos sagrados para obtener un modelo más equitativo en las relaciones entre mujeres y hombres musulmanes; véase AFSHAR, 1998; MIR-HOSSEINI, 1999; NAJMABADI, 1991 y 1998.

enseñanza islámica y de bienestar social, en el espectacular incremento de hombres y mujeres que asisten a las mezquitas, y en las visibles manifestaciones de sociabilidad religiosa. Ejemplos de esto último incluyen la adopción del velo (*hijab*), el rápido consumo y la gran producción de medios de comunicación y literatura religiosos así como el creciente círculo de intelectuales que escriben y comentan sobre asuntos de actualidad en los medios de prensa desde un punto de vista que ellos mismos describen islámico. Las mezquitas de los barrios se han llegado a convertir en centros de organización de muchas de estas actividades, desde la difusión del conocimiento y la instrucción religiosa, a la prestación de servicios médicos y asistenciales para los egipcios pobres<sup>4</sup>. La islamización del paisaje sociocultural de la sociedad egipcia es, en gran parte, fruto de la labor del movimiento de piedad en el que se integra el movimiento de mujeres, y cuyas actividades se organizan bajo el término paraguas *da`wa* (un término cuyo desarrollo histórico trazo en el capítulo 2)<sup>5</sup>.

El movimiento de mujeres de las mezquitas, como parte del Renacimiento islámico, surgió hace veinticinco o treinta años, cuando las mujeres comenzaron a impartir clases semanales de religión —primero en sus casas y luego dentro de las mezquitas— y a leer el Corán, el *hadith* (el documento autorizado sobre las acciones y discursos ejemplarizantes del Profeta) y la literatura exegética y edificatoria asociada. En el momento en que empecé mi trabajo de campo en 1995, este movimiento había comenzado a hacerse tan popular que casi no existían barrios en esta ciudad de once millones de habitantes que no ofrecieran alguna forma de aleccionamiento religioso para mujeres<sup>6</sup>. Según las colaboradoras, el movimiento de las mezquitas había surgido como una respuesta a la percepción de que el conocimiento religioso, como un modo de proceder en los actos cotidianos, había sido progresivamente marginado bajo las estructuras modernas del gobierno secular. Las mujeres movilizadas suelen describir el impacto de esta tendencia en la sociedad egipcia como «secularización» (*almana* o *almaniyya*) u «occidentalización»

<sup>4</sup> Según las fuentes disponibles, el número total de mezquitas en Egipto creció de aproximadamente 28.000 registradas en 1975 a 50.000 en 1985, ZEGHAL, 1996, p. 174; en 1995 había 120.000 mezquitas en Egipto, AL-AHRAM CENTER FOR POLITICAL AND STRATEGIC STUDIES [Centro de Estudios Políticos y Estratégicos Al-Ahram], 1996, p. 65. Solamente 7.000, de las 50.000 mezquitas que se calcula había en 1985, fueron establecidas por el gobierno, GAFFNEY, 1991, p. 47.

<sup>5</sup> Existen tres corrientes importantes que componen el Renacimiento islámico: los grupos y partidos políticos orientados al Estado, los islamistas militares (cuya presencia ha disminuido durante la década de 1990), y una red de organizaciones socio-religiosas sin ánimo de lucro que prestan servicios de caridad a los pobres y realizan labores de proselitismo. En este libro voy a utilizar los términos «movimiento *da`wa*» y «movimiento de piedad» indistintamente para referirme a esta red de organizaciones socio-religiosas en las que el movimiento de mezquita forma un subconjunto importante.

<sup>6</sup> La asistencia a estas reuniones iba desde diez hasta quinientas mujeres, en función de la popularidad de la maestra.

—*tagharrub*—, un proceso histórico del cual argumentan que ha reducido el conocimiento islámico (como modo de conducta y como conjunto de principios) a un sistema abstracto de creencias que no tiene relación directa con aspectos prácticos de la vida diaria. En respuesta, el movimiento de mujeres de las mezquitas busca educar a los musulmanes en aquellas virtudes, capacidades éticas y formas de razonamiento que las colaboradoras perciben que se han vuelto irrelevantes o inexistentes en la vida de los musulmanes. En la práctica, esto significa instruir a los musulmanes no sólo en el cumplimiento de sus deberes religiosos y los ritos de culto, sino, más importante aún, en los modos de comportarse en la vida cotidiana, de acuerdo con los principios islámicos de la piedad y la virtud.

A pesar de su enfoque en asuntos de piedad, sería un error caracterizar el movimiento de mujeres en las mezquitas como un abandono de la política. Por el contrario, la forma de piedad que el movimiento se propone realizar se basa en la predicación, y transformación, de muchos aspectos de la vida social<sup>7</sup>. Aunque discutiré en los capítulos 2 y 4 las diferentes formas en que el activismo del movimiento de las mezquitas desafía nuestras concepciones liberales de la política, quiero señalar el alcance que ha tenido dentro de la sociedad egipcia la transformación efectuada por el movimiento de mujeres de las mezquitas y el movimiento de piedad (*da'wa*). Esto incluye cambios en los estilos de vestimenta y de habla, en las normativas sobre lo que se considera entretenimientos adecuados para adultos y para niños, en los modelos de gestión financiera y de contabilidad doméstica, en la provisión de cuidado y atención a los pobres, y en los términos en los cuales se lleva a cabo el debate público. De hecho, una vez el gobierno egipcio ha reconocido el impacto que el movimiento de la mezquita en particular, y el movimiento de piedad, en general, han tenido sobre el ethos sociocultural de la vida pública y política de Egipto, ha sometido a estos movimientos a un control y a una regulación estatal que ha ido en aumento.

Estos sujetos piadosos del movimiento de la mezquita ocupan un lugar incómodo en los estudios feministas, porque persiguen prácticas e ideales enmarcados dentro de una tradición que históricamente ha otorgado a las mujeres una condición de subordinación. Movimientos como estos se han llegado a asociar a términos como fundamentalismo, subyugación de las mujeres, conservadurismo social, atavismo reaccionario, atraso cultural, etcétera —asociaciones que, a raíz del 11 de septiembre, a menudo son tratadas como «hechos» que no requieren de mayor análisis—. Si bien merecería la pena examinar minuciosamente el

<sup>7</sup> A diferencia de otras tradiciones religiosas (tales como el puritanismo inglés) donde la «piedad» se refiere principalmente a un estado espiritual interior, el uso que hacen estas mujeres del término árabe *taqwa* (que puede traducirse como «piedad») sugiere tanto una orientación hacia el interior como una disposición y una manera de conducta práctica. Véase mi análisis de la *taqwa* en el capítulo 4.

reduccionismo que tales asociaciones representan para un fenómeno sumamente complejo, esto no es mi propósito en este libro. Tampoco es mi objetivo rescatar el «elemento redimidor» del movimiento islamista, con el objetivo de recuperar las potencialidades de liberación latentes en el mismo a fin de no herir las sensibilidades liberales. Por el contrario, en este libro busco analizar las concepciones del sujeto, de la capacidad de acción [agency] moral y de las políticas que apoyan las prácticas de este movimiento no liberal, a fin de comprender los proyectos históricos que lo alientan<sup>8</sup>.

Mi objetivo, sin embargo, no es sólo dar cuenta etnográfica del Renacimiento islámico. Trato también de poner a este material a dialogar con los supuestos normativos liberales sobre la naturaleza humana en relación a los cuales ha dicho el movimiento se le han imputado responsabilidades —tales como la creencia de que todos los seres humanos tienen un deseo innato de libertad—, que todos de alguna manera intentan afirmar su autonomía cuando se les permite hacerlo, que la capacidad humana de acción se constituye principalmente mediante actos que desafían las normas sociales y no por aquellos que las reafirman, y así sucesivamente. Así, mis esquemas etnográficos sostendrán una breve disertación con y en contra de las categorías de análisis claves del pensamiento liberal, ya que dichos conceptos dan sustento a varias tendencias dentro de la teoría feminista a través de los cuáles abordan el tipo de movimientos que a mí me interesan. Como será evidente, muchos de los conceptos que atribuyo como propios de la teoría feminista son, de hecho, comunes a otras disciplinas, en parte debido a que los supuestos liberales sobre los que se constituyen la naturaleza humana y la capacidad de acción se han incorporado y forman parte de nuestras tradiciones intelectuales humanistas.

### *Capacidad de acción y resistencia*

Como he sugerido al principio, el apoyo activo de las mujeres a los movimientos socio-religiosos que sustentan los principios de subordinación de la mujer plantea un dilema a los análisis feministas. Por un lado, las mujeres parecen reivindicar su presencia en esferas que han sido previamente definidas como masculinas mientras que, por otra parte, las mismas expresiones que utilizan para entrar en estos espacios se basan en discursos que históricamente han garantizado el sometimiento de la mujer a la autoridad masculina. En otras palabras, la subordinación de las mujeres a las virtudes femeninas, tales como la timidez, la modestia y la humildad, parece ser la condición necesaria para mejorar su función pública en la vida religiosa y política. Mientras que en la década de 1960 no era inusual explicar la

<sup>8</sup> Sobre estudios que captan lo complejo de los movimientos islamistas, y la gran variedad de actividades que con frecuencia se agrupan bajo la etiqueta de fundamentalista, véase ABEDI y FISCHER, 1990; BOWEN, 1993; ESPOSITO, 1992; HEFNER, 2000; HIRSCHKIND, 2001a, 2001b, 2004; PELETZ, 2002; SALVATORE, 1997; STARRETT, 1998.

participación de las mujeres en tales movimientos en términos de falsa conciencia o de internalización de las normas patriarcales a través de la socialización, esta clase de explicaciones han ido produciendo un malestar cada vez mayor. Basándose en los trabajos que se han venido realizando desde la década de 1970 dentro del ámbito de las humanidades y de las ciencias sociales, las feministas se han centrado en los modos que opera la capacidad humana de acción dentro de las estructuras de subordinación, tratando de entender cómo las mujeres se resisten al orden masculino dominante mediante la subversión de los significados hegemónicos de las prácticas culturales y su reorientación hacia «sus propios intereses y agendas». Una cuestión central que exploran estas investigadoras ha sido: ¿cómo contribuyen las mujeres a reproducir su propia dominación, y cómo se resisten a la misma o la subvierten? Los que trabajan desde esta perspectiva tienden así a analizar las tradiciones religiosas a partir de los recursos conceptuales y de las prácticas que ponen a disposición de las mujeres, y las posibilidades de reorientar y recodificar estos recursos de acuerdo con esos «intereses y agendas propios» de las mujeres —una recodificación que se presenta como plataforma para la capacidad de acción de las mujeres—<sup>9</sup>.

Una vez surgido este interés por localizar la capacidad de acción de las mujeres, se produjo un desarrollo y una complejización de los debates sobre género en las sociedades no occidentales que fue más allá de los registros simplistas de subordinación y patriarcado. En concreto, esta atención dirigida a la capacidad de acción de las mujeres rectificaba de manera sustancial los estudios realizados sobre Oriente Medio en los cuales, durante décadas, se había representado a las mujeres árabes y musulmanas como seres pasivos y sumisos encadenados a las estructuras de dominación masculina<sup>10</sup>. Los estudios feministas llevaron a cabo la digna labor de restituir la voz a estas mujeres en los análisis de las sociedades del Medio Oriente, mostrándolas como agentes activos con unas vidas mucho más ricas y más complejas de lo que habían sugerido las explicaciones anteriores (ABU-LUGHOD, 1986; ALTORKI, 1986; ATIYA, 1982; DAVIS, 1983; DWYER, 1978; EARLY, 1993; FERNEA, 1985; WIKAN, 1991). Este énfasis en la capacidad de acción de las mujeres dentro de los estudios de género ha ido en cierto modo en paralelo a las discusiones sobre el campesinado suscitadas dentro de la Nueva Izquierda intelectual, un grupo de trabajo que también trató de restablecer la capacidad de acción humanista —a menudo expresada metonímicamente como la «voz»— de los campesinos en la historiografía de las sociedades agrarias —un proyecto articulado en contra de las formulaciones del marxismo clásico que no había asignado a los campesinos

<sup>9</sup> Ejemplos dentro del contexto musulmán son BODDY, 1989; HALE, 1987; HEGLAND, 1998; MACLEOD, 1991; TORAB, 1996. Para un argumento similar en el contexto de los movimientos cristianos evangélicos, véase BRUSCO, 1995; STACEY, 1991.

<sup>10</sup> Para una revisión de esta literatura sobre Oriente Medio, véase ABU-LUGHOD, 1990a.

un lugar en la elaboración de la historia moderna— (HOBSBAWM, 1980; SCOTT, 1985). El Proyecto de Estudios Subalternos es el ejemplo más reciente de este tipo de enfoque (véase, por ejemplo, GUHA y SPIVAK, 1988)<sup>11</sup>.

La importancia actual de los estudios feministas sobre la capacidad de acción de las mujeres no se ha enfatizado lo suficiente, sobre todo cuando uno recuerda que los medios de comunicación occidentales continúan retratando a las mujeres musulmanas como sujetas de manera incomparable por las irrompibles cadenas de la opresión religiosa y patriarcal. No obstante este reconocimiento, es fundamental examinar los supuestos y las elisiones que acompañan a esta atención a la capacidad de acción, sobre todo la forma en que estos supuestos constituyen un obstáculo a la investigación de movimientos como el que trato aquí. En lo que sigue examinaré cómo la noción de capacidad de acción humana a menudo invocada por los estudiosos feministas —una noción que localiza la capacidad de acción en la autonomía moral y política del sujeto— ha determinado el estudio de las mujeres implicadas en tradiciones religiosas patriarcales como el Islam. Más adelante, en la segunda mitad de este capítulo, voy a sugerir formas alternativas de pensar la capacidad de acción, especialmente en lo relacionado con las capacidades corporales y modos de formación del sujeto.

La obra de Janice Boddy es un ejemplo lúcido y elocuente del giro antropológico hacia un análisis de la capacidad de acción de género subalterna. Boddy realizó un trabajo de campo en un pueblo situado en una región de habla árabe del norte de Sudán, centrado en el culto *zar* de las mujeres —un culto de curación practicado ampliamente que utiliza expresiones islámicas y médiums y cuyos miembros son mayoritariamente femeninos— (1989). A través de una rica etnografía de las prácticas de culto de la mujer, Boddy propone que en una sociedad donde la «ideología oficial» del islam está dominada y controlada por los hombres, la práctica *zar* podría entenderse como un espacio del discurso subordinado —como «un medio para el cultivo de la conciencia de las mujeres»— (1989, p. 345). Arguye que la posesión *zar* actúa como «un tipo de procedimiento contra-hegemónico [...]: una respuesta femenina a la praxis hegemónica, la cual ideológicamente conlleva privilegiar a los hombres, que, en última instancia, no escapa a sus categorías ni a sus restricciones» (1989, p. 7, énfasis añadido). Ella termina por afirmar que las mujeres que estudia «utilizan quizá de modo inconsciente, tal vez de manera estratégica, lo que en Occidente preferimos considerar *instrumentos de su opresión* como un medio de reafirmar su valor tanto colectivamente, a través de las ceremonias

<sup>11</sup> No es extraño, por tanto, que, además de tratar de restaurar la acción a los campesinos, Ranajit Guha, uno de los fundadores del Proyecto de Estudios Subalternos, también pidiese a los historiadores que trataran a las mujeres como agentes, en lugar de como instrumentos, en los diversos movimientos, GUHA, 1996, p. 12.



que organizan y llevan a cabo, como individualmente, en el contexto de su matrimonio, insistiendo así en su complementariedad dinámica con los hombres. *Esto en sí mismo es un medio de resistencia y un modo de fijar los límites a la dominación [...]*» (1989, p. 345, énfasis añadido).

Pese a la riqueza etnográfica de este estudio, lo que es más relevante para los propósitos de mi argumentación es el grado de conciencia feminista, a veces reprimida, en ocasiones activa, que parece alcanzar el agente femenino en la obra de Boody articulado en contra de las normas culturales masculinas hegemónicas de las sociedades árabes musulmanas<sup>12</sup>. Como revela el estudio de Boddy, incluso en los casos en los que es difícil localizar una capacidad de acción feminista explícita, hay una tendencia entre los estudiosos a buscar expresiones y situaciones de resistencia que puedan sugerir un desafío a la dominación masculina. Cuando da la impresión de que las acciones de las mujeres se reinscriben en lo que parecen ser «instrumentos de su propia opresión», el analista social puede señalar los momentos de interrupción de, y articulación de puntos de oposición a, la autoridad masculina —momentos que están localizados en los intersticios de una conciencia de mujer (a menudo interpretada como una conciencia feminista incipiente)—, o en los efectos objetivos que hayan tenido las acciones de estas mujeres, independientemente de que hayan sido o no deliberadas. La capacidad de acción, en este tipo de análisis, se entiende como la capacidad de llevar a cabo los propios intereses en contra del peso de la costumbre, la tradición, la voluntad trascendental, u otros obstáculos (individuales o colectivos). Así, el deseo humanista de autonomía y libre expresión constituye el sustrato, o brasa incandescente que puede encender la llama en forma de acto de resistencia cuando las condiciones lo permiten.

Lila Abu-Lughod, una de las principales figuras entre los investigadores que han contribuido a reformar el estudio del género en el Oriente Medio, ha criticado algunos de los supuestos que subyacen tras los estudios feministas, entre los que incluye sus anteriores trabajos (ABU-LUGHOD, 1990b, 1993). En una de sus primeras obras, Abu-Lughod había analizado la poesía de las mujeres en la tribu beduina de *Awlad'Ali* como una práctica social legítima y semipública que expresaba la resistencia y la protesta de las mujeres beduinas contra las estrictas normas de dominación masculina en las que viven (ABU-LUGHOD, 1986). Más tarde, en un ensayo en el que reflexiona sobre este trabajo, Abu-Lughod se hace la pregunta clave: ¿cómo podemos reconocer los casos de resistencia llevados a cabo por mujeres sin «que les atribuyamos erróneamente formas de conciencia o políticas que no son parte de su experiencia —algo así como una conciencia o unas políticas feministas—» (ABU-LUGHOD, 1990b, p. 47). Al analizar esta cuestión,

<sup>12</sup> Para un enfoque algo distinto de las prácticas *zaw* de las mujeres del Sudán, que, sin embargo, utiliza un concepto similar de la acción, véase HALE, 1986 y 1987.

Abu-Lughod se critica a sí misma y critica a otros por estar demasiado preocupados por «explicar la resistencia y por encontrar a las insurgentes» a expensas de comprender los mecanismos del poder (1990b, p. 43). La autora sostiene:

En algunos de mis trabajos anteriores, así como en los de otros autores, hay quizá una tendencia a *idealizar la resistencia*, a leer todas las formas de resistencia como un signo de ineficacia de los sistemas de poder y como *la capacidad de resiliencia y creatividad del espíritu humano de rechazo a ser dominado*. Al leer la resistencia de esta manera, colapsamos las distinciones entre diferentes clases de resistencias y repudiamos ciertas cuestiones que tienen que ver con los mecanismos del poder (1990b, p. 42, énfasis añadido).

Como correctivo, Abu-Lughod recomienda que se utilice la resistencia como un «diagnóstico del poder» (1990b, p. 42), para localizar los cambios producidos en las relaciones sociales de poder que influyen tanto a los rebeldes como a los dominadores. Para ilustrar su razón Abu-Lughod pone el ejemplo de las jóvenes beduinas que llevan lencería sexy para desafiar la autoridad de los padres y las convenciones sociales dominantes. La autora sugiere que en lugar de leer tales actos como momentos de oposición a, y de evasión de, las relaciones dominantes de poder se deberían, también, entender como formas alternativas de reinscribir el poder que hunden sus raíces en las prácticas del consumismo capitalista y en los valores y las estéticas burguesas de las ciudades (1990b, p. 50).

Abu-Lughod concluye su provocativo ensayo con la siguiente observación:

Mi argumentación [...] ha sido que tenemos que aprender a leer en las diversas formas de resistencias locales y cotidianas la existencia de una variedad de estrategias y estructuras de poder específicas. La atención *a las formas de resistencia en sociedades concretas* puede ayudarnos a ser críticos con las teorías del poder parciales o reduccionistas. El problema ha sido que aquellos de nosotros que tenemos la sensación de que hay algo admirable en la resistencia han tendido a buscarla con la esperanza de confirmar los fallos —o el fracaso parcial— de los sistemas de opresión. Aún me parece a mí que *respetamos la resistencia cotidiana* no por argumentar simplemente a favor de la dignidad o el heroísmo de los insurgentes, sino por permitir que sus prácticas nos enseñen acerca de los complejos entramados de unas estructuras de poder históricamente cambiantes (1990b, p. 53, énfasis añadido).

Aunque Abu-Lughod da un paso importante en el análisis al poner su atención en tratar de comprender la resistencia como un diagnóstico diferencial de las formas del poder, lo que nos permite ir más allá del simple binomio resistencia/subordinación, la autora supone, sin embargo, que la tarea de identificación de un acto como «acto de resistencia» es justamente una empresa exenta de problemas. Revisa su análisis anterior sugiriendo que, para describir las formas específicas que toman los actos de resistencia, requieren ser situadas dentro de los ámbitos del poder y no fuera de ellos. Así, a pesar de que Abu-Lughod comienza su ensayo cuestionando la adscripción de una «conciencia feminista» a aquellos para quienes ésta no es

una categoría significativa (1990b, p. 47), este hecho no le lleva a cuestionarse el uso de la palabra «resistencia» para describir toda una gama de acciones humanas, incluidas las que puedan ser ética, social o políticamente indiferentes al propósito de oponerse a las normas hegemónicas establecidas. Creo que es fundamental que nos preguntemos si aún es posible identificar una categoría universal para actos —tales como los de resistencia— fuera de las condiciones éticas y políticas en las que tales comportamientos adquieren su significado particular. Igualmente importante es la pregunta que sigue: ¿la categoría de resistencia impone sobre los análisis del poder una teleología propia de las políticas progresistas —una teleología que hace que sea difícil para nosotros ver y comprender formas de ser y de actuar que no queden forzosamente condensadas por una narrativa de la subversión y de la reinscripción de las normas—.

En lo que fallan estudios tan perspicaces como los elaborados por Boddy y Abu-Lughod es en que no problematizan la universalidad del deseo de liberación de toda relación de subordinación y, en el caso de las mujeres, de las estructuras de dominación masculina —algo clave para el pensamiento liberal y progresista—, y que presupone el concepto de resistencia que autoriza. Este planteamiento de la capacidad de acción de la mujer como consustancial a la resistencia a las relaciones de dominación, y la concomitante naturalización de la libertad como un ideal social, no son simples descuidos analíticos de los autores feministas. Más bien, yo diría que sus suposiciones reflejan una tensión más profunda dentro del feminismo atribuible a su doble carácter de proyecto *analítica y políticamente prescriptivo*<sup>13</sup>. A pesar de las muchas tendencias y diferencias que existen dentro del feminismo, lo que otorga a la tradición feminista una coherencia analítica y política es la premisa de que cuando la sociedad está estructurada para servir a los intereses masculinos, el resultado puede ser el abandono, o la eliminación, de los asuntos concernientes a las mujeres<sup>14</sup>. El feminismo, por tanto, tiene un mismo diagnóstico sobre cuál es la situación de la mujer en cualquier cultura, calificándolas de marginadas, subordinadas u oprimidas, así como la receta para cambiar este estado de cosas (véase STRATHERN, 1988, pp. 26-28). De modo que, la articulación de unas condiciones

<sup>13</sup> Como algunos académicos feministas han señalado, ambas dimensiones del proyecto feminista a menudo se contraponen generando una tensión productiva. Véase BROWN, 2001; BUTLER, 1999; MOHANTY, 1991; ROSALDO, 1983; STRATHERN, 1987 y 1988.

<sup>14</sup> A pesar de las diferencias habidas dentro del feminismo, esta es una premisa compartida por las distintas posiciones políticas feministas —incluyendo a radicales, socialistas, liberales y psicoanalistas— que marca los límites del discurso feminista. Incluso en el caso de las feministas marxistas y socialistas que sostienen que la subordinación de las mujeres está determinada por las relaciones sociales dentro de los modos de producción económica, hay al menos un reconocimiento de la tensión inherente entre los intereses de las mujeres y los de la sociedad moldeada y dominada por los hombres (véase HARTSOCK, 1983; MACKINNON, 1989). Para un argumento antropológico sobre el carácter universal de la desigualdad de género, véase COLLIER y YANAGISAKO, 1989.

de relativa libertad, que permitan a las mujeres tanto formular como llevar a cabo sus metas e intereses de autodeterminación, sigue siendo el principal objetivo de las políticas y la teorización feministas. La libertad es una normativa para el feminismo, como lo es para el liberalismo, y el escrutinio crítico se aplica a quienes quieren limitar la libertad de las mujeres y no a los que quieren ampliarla<sup>15</sup>.

### *Feminismo y libertad*

Con el fin de profundizar en la noción de libertad en la que se basan los estudios feministas, pensemos en una distinción esencial que los teóricos liberales suelen establecer entre libertad negativa y libertad positiva (BERLIN, 1969; GREEN, 1986; SIMHONY, 1993; TAYLOR, 1985c). La libertad negativa se refiere a la ausencia de obstáculos externos a la voluntad de uno mismo de elegir y actuar, ya los ponga el Estado, las corporaciones o los individuos<sup>16</sup>. La libertad positiva, por el otro lado, se entiende como la capacidad de que uno lleve a cabo su voluntad con independencia, generalmente de acuerdo con los dictados de la «razón universal» o «el interés propio», y por lo tanto, sin verse comprometido por el peso de la costumbre, una voluntad trascendental y la tradición. En resumen, la libertad positiva puede describirse con mayor precisión como la capacidad de autodominio y de autogobierno, y la libertad negativa como la ausencia de cualquier tipo de restricciones a la capacidad de actuar como se quiera. Es importante señalar que la idea de autorrealización no es una invención exclusiva de la tradición liberal, puesto que ha existido históricamente en una variedad de formas tales como la idea platónica del autodominio de las pasiones, o en forma de idea religiosa mediante la realización de uno mismo a través de la autotransformación, presente en el budismo y en algunas tradiciones místicas como el islam y el cristianismo. La única contribución hecha por el liberalismo fue vincular la noción de autorrealización a la idea de autonomía individual, de tal manera que el proceso de realización por uno mismo se equiparase con la capacidad para hacer realidad los deseos a los que uno «verdaderamente aspira» (GRAY, 1991)<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> John Stuart Mill, una figura central en el pensamiento liberal y feminista, arguye: «se da por supuesto que la obligación de presentar pruebas han de tenerla quienes están en contra de la libertad; quienes se contentan con cualquier restricción o prohibición [...] La presunción *a priori* está en favor de la libertad [...]», MILL, 1991, p. 472.

<sup>16</sup> Dentro de la filosofía política clásica, esta noción (asociada al pensamiento de Bentham y Hobbes) encuentra su aplicación más común en los debates sobre la intervención estatal en la vida privada de los individuos. Este es también el motivo por el cual las feministas han debatido las propuestas presentadas sobre legislación antipornográfica, véase, por ejemplo, BARTKY, 1990; MACKINNON, 1993; RUBIN, 1984; SAMOIS COLLECTIVE, 1987.

<sup>17</sup> El carácter escurridizo de la voluntad humana, formada de acuerdo con la razón y el interés propio, es uno de los puntos que mayor debate ha suscitado entre algunos pensadores liberales como Hobbes, Spinoza, Hegel y Rousseau, HELLER, SOSNA y WELLBERRY, 1986; TAYLOR, 1989. En las sociedades occidentales tardoliberales, las disciplinas del psicoanálisis y la psicología han tenido un papel crucial a la hora de determinar

Pese a que continúa existiendo un debate considerable sobre estas dos nociones entrelazadas de libertad negativa y positiva<sup>18</sup>, quiero hacer hincapié en el concepto de autonomía individual que es central para ambos, y en los elementos concomitantes de coerción y consentimiento que son esenciales para esta topografía de la libertad. Para que un individuo sea libre, sus acciones deben ser la consecuencia de «su propia voluntad», más que de la costumbre, la tradición o la coerción social. En la medida en que la autonomía en esta tradición de la teoría política liberal es un principio *procesal*, y no una característica ontológica o una característica sustantiva del sujeto, esto delimita las condiciones necesarias para la promulgación de una ética de la libertad. De este modo, incluso las acciones intransigentes pueden ser toleradas si se determina que han sido emprendidas bajo el libre consentimiento de quien actúa de acuerdo consigo mismo. El teórico político John Christman, por ejemplo, toma en consideración la interesante posición que adopta un esclavo al elegir seguir siendo esclavo, incluso cuando los obstáculos y las constricciones externas han sido eliminadas (CHRISTMAN, 1991). Para que se considere libre a dicha persona, advierte Christman, se requiere explicar el proceso por el cual ésta llega a desear su esclavitud. Christman afirma que mientras estos deseos y valores sean «elaborados conforme a las condiciones *procesales* en las que se forma la preferencia autónoma que son constitutivas de la libertad, no importa cuál sea el ‘contenido’ de esos deseos, pues las acciones que incitan serán (positivamente) libres» (1991, p. 359)<sup>19</sup>. Dicho de otra manera, no es la sustancia de un deseo sino su «origen lo que importa en los juicios acerca de la autonomía» (CHRISTMAN, 1991, p. 359). La libertad, según se formula aquí, consiste en la capacidad de «elegir» autónomamente lo que se desea sin que importe si es o no algo intolerante<sup>20</sup>.

---

qué es en realidad el «verdadero yo interior», y cuáles deben ser sus necesidades y sus deseos concomitantes, véase, por ejemplo, HACKING, 1995; ROSE, 1998.

<sup>18</sup> Véase HUNT, 1991; MACCALLUM, 1967; SIMHONY, 1993; WEST, 1993.

<sup>19</sup> Esta explicación «procesal» o «de contenido-neutral» de la autonomía es la más influyente y defendida por los teóricos contemporáneos, como Rawls, Habermas o Dworkin (a pesar de sus diferencias). Contrasta con una explicación «sustantiva» de la autonomía en la que las acciones de una persona no sólo deben ser el resultado de su propia elección, sino que también debe, en su *contenido*, cumplir con valores predeterminados que definen el ideal de autonomía. En esta última versión, una persona que voluntariamente decide ser un esclavo no se considera libre. Cabe señalar, sin embargo, que la explicación sustantiva es sólo una versión consolidada y afianzada de la explicación procesal de la autonomía. En éste y en otros temas relacionados, véase FRIEDMAN, 2003, especialmente las pp. 19-29.

<sup>20</sup> Este arraigado principio liberal ha generado una serie de paradojas en la historia. Por ejemplo, los británicos toleraron los actos de las *sati* (viudas que se inmolaban) en la India colonial, a pesar de su oposición oficial a la práctica, en los casos en que los funcionarios podían determinar que la viuda no estaba obligada sino que iba «de buen grado a la hoguera» (para una excelente discusión de este debate, véase MANI, 1998). Del mismo modo, algunos críticos de sadomasoquismo en los Estados Unidos sostienen que la práctica puede ser tolerada a condición de que se lleve a cabo por adultos que tienen «elección» en el asunto, y que no sea resultado de la «coacción».

Los conceptos de libertad positiva y libertad negativa, con el requisito concomitante de la autonomía procesal, proporcionan la base sobre la que se despliega gran parte del debate feminista. Por ejemplo, la concepción positiva de la libertad parece predominar en los análisis de la historiografía feminista (a veces designada como «her-story»), en los que tratan de captar casos concretos en los que histórica y culturalmente las mujeres han actuado por propia iniciativa, desembarazadas de las normas patriarcales o de la voluntad ajena<sup>21</sup>. La concepción negativa de libertad parece prevalecer en los estudios de género que exploran los ámbitos de la vida de las mujeres libres de la influencia de los hombres y de cualquier posible presencia coercitiva, concibiéndolos como espacios de posibilidades para que las mujeres se autorrealicen. Muchos historiadores y antropólogos feministas del mundo árabe musulmán han tratado, de esta forma, de delimitar aquellas condiciones y situaciones en las que las mujeres parecen articular de forma autónoma «su propio» discurso —como son la poesía, la costura, los cultos de posesión y similares—, a veces confiriendo un significado potencialmente liberador a prácticas de segregación sexual que, tradicionalmente, se había considerado que marginaban a las mujeres del ámbito público de la política convencional (AHMED, 1982; BODDY, 1989; WIKAN, 1991).

Mi intención aquí no es la de cuestionar la profunda transformación que el discurso liberal de la libertad y la autonomía individual ha generado sobre la vida de las mujeres en todo el mundo, sino, más bien, llamar la atención sobre la forma en que estos presupuestos liberales se han naturalizado en las investigaciones de género. Es evidente que tanto en positivo como en negativo los conceptos de libertad han sido utilizados de manera productiva para ampliar el horizonte de lo que constituyen la esfera de la práctica y el debate feminista legítimos. Por ejemplo, en la década de 1970, en respuesta al llamamiento hecho por feministas blancas de clase media para dismantelar la institución de la familia nuclear, que consideraban una fuente fundamental de opresión para las mujeres, feministas nativas americanas y afroamericanas argumentaron que la libertad, para ellas, consistía en ser capaces de formar familias desde que la larga historia de esclavitud, genocidio y racismo había operado precisamente desmembrando sus comunidades y rompiendo sus redes sociales (véase, por ejemplo, BRANT, 1984; COLLINS, 1991; DAVIS, 1983; LORDE, 1984)<sup>22</sup>. Estos argumentos ampliaron con éxito la comprensión feminista de la «autorrealización», al considerar aspectos como la clase, la raza y la

<sup>21</sup> Para un análisis esclarecedor del proyecto historiográfico de «her-story», véase SCOTT, 1988, pp. 15-27.

<sup>22</sup> Del mismo modo «Una declaración del Feminismo Negro» hecha por Combahee River Collective rechazó la apelación en favor del separatismo lesbiano de las feministas blancas basándose en que la historia de la opresión racial requería de la alianza de las mujeres negras con los miembros varones de sus comunidades, a fin de continuar la lucha contra el racismo institucionalizado, HULL, BELL-SCOTT y SMITH, 1982.

etnia, obligando de ese modo, a las feministas, a reflexionar sobre el concepto de autonomía individual a la luz de otras cuestiones.

Desde entonces una serie de teóricos feministas han lanzado desde distintas perspectivas incisivas críticas contra la idea liberal de autonomía<sup>23</sup>. Si bien los primeros críticos dirigieron su atención a los supuestos machistas que sustentaban el ideal de autonomía (CHODOROW, 1978; GILLIGAN, 1982), posteriormente los estudiosos censuraban este ideal por enfatizar unas características del sujeto atomísticas, individualizadas y encorsetadas, a expensas de sus cualidades relacionales formadas a través de las interacciones sociales surgidas en las comunidades humanas (BENHABIB, 1992; YOUNG, 1990). En consecuencia, ha habido varios intentos de redefinir la autonomía con el fin de captar este carácter emocional, corporal y socialmente arraigado en las personas, especialmente de las mujeres (FRIEDMAN, 1997 y 2003; JOSEPH, 1999; NEDELSKY, 1989). Una variante más radical de la teoría posestructuralista ha situado su crítica de la autonomía dentro de un desafío mayor, que plantea el carácter ilusorio del sujeto trascendental, racionalista y autónomo que el pensamiento ilustrado en general y la tradición liberal en particular han dado por supuesto. El pensamiento racional, argumentan estos críticos, asegura su alcance universal y su autoridad excluyendo necesariamente todo lo que es corporal, femenino, emocional, no racional e intersubjetivo (BUTLER, 1999; GATENS, 1996; GROSZ, 1994). Sin embargo, esta exclusión (según Beauvoir e Irigaray) no puede ser reparada, ni sustantiva ni conceptualmente, recurriendo a una experiencia, a un cuerpo o a un imaginario femenino no problemático, sino que debe pensarse en los mismos términos del discurso de la trascendencia metafísica que sanciona dichas exclusiones<sup>24</sup>.

En lo que sigue, me gustaría ir más lejos en la dirección tomada por estos debates posestructuralistas. En particular, mi argumento para desacoplar el concepto de autorrealización del de voluntad autónoma está en deuda con las críticas posestructuralistas al sujeto trascendental, al voluntarismo y a los modelos represivos del poder. Sin embargo, como se verá, mi análisis trasciende estos marcos explicativos cuando cuestiono la manera en que los estudios feministas posestructuralistas tienden a conceptualizar la capacidad de acción en términos de subversión o de resignificación de las normas sociales, y a localizar dicha capacidad de acción dentro de aquellas operaciones que se resisten a los modos del poder de dominar y de constituir al sujeto. En otras palabras, sostengo que el sujeto político normativo de la teoría feminista posestructuralista a menudo sigue siendo un sujeto

<sup>23</sup> Para una discusión interesante de las contradicciones generadas por la posición de privilegio concedido al concepto de autonomía en la teoría feminista, véase ADAMS y MINSON, 1978.

<sup>24</sup> Para una excelente discusión de este punto en los debates sobre ética feminista, véase COLEBROOK, 1997.

con tendencia a liberarse, cuya capacidad de acción se concibe dentro del modelo binario de la subordinación y la subversión. De este modo, estos análisis eliden dimensiones de la capacidad de acción humana cuyos estatus ético y político no encajan en la lógica de la represión y la resistencia. Para comprender estos modos de capacidad de acción que son debidos a otras razones y procesos históricos, considero fundamental apartar la noción de capacidad de acción de los objetivos de la política progresista.

Es evidente que la idea de libertad e independencia como el ideal político es relativamente nueva en la historia moderna. Muchas sociedades, incluidas las occidentales, han florecido con otras aspiraciones distintas a ésta. Tampoco el relato de la libertad individual y colectiva agota de manera exhaustiva los deseos que tiene la gente que vive en las sociedades liberales. Si reconocemos que el deseo de liberarse de, o de subvertir, las normas no es un deseo innato que motiva a todos los seres en todo momento, sino que asimismo está profundamente mediatizado por las condiciones culturales e históricas en las que tiene lugar, entonces surge la pregunta: ¿cómo analizar las operaciones de poder que construyen los diferentes tipos de cuerpos, conocimientos y subjetividades cuyas trayectorias no siguen la entelequia de la política de liberación?

Dicho de modo más simple: si la posibilidad de efectuar cambios en el mundo, y en uno mismo, está histórica y culturalmente determinada (tanto en términos de lo que constituye un «cambio» como en los medios por los que éste se efectúa), entonces, el significado y el sentido de la capacidad de acción no puede ser fijado de antemano, sino que debe surgir a través de un análisis de los conceptos concretos que permiten modos específicos de existir, de responsabilidad y de efectividad. Visto de esta manera, lo que puede parecer un caso de pasividad y docilidad deplorables desde el punto de vista progresista, puede ser en realidad una forma de capacidad de acción sólo comprensible desde los discursos y las estructuras de subordinación que crean las condiciones de su promulgación. En este sentido, la capacidad de acción comprende no sólo los actos de resistencia contra las normas, sino también las múltiples maneras en las que uno *habita en* las normas.

Se puede argumentar, en respuesta a este tipo de desafío al estado natural que los análisis de género confieren al deseo de libertad, que se corre el riesgo de reducir nuevamente a las mujeres árabes y musulmanas a criterios orientalistas, repitiendo así los errores de los análisis orientalistas anteriores a 1970 que definían a las mujeres de Oriente Medio como los Otros sumisos pasivos, carentes de la conciencia ilustrada de sus «hermanas occidentales», y por lo tanto, condenadas a una vida de servilismo hacia los hombres. En mi opinión, sin embargo, examinar las condiciones discursivas y prácticas en las que las mujeres cultivan diferentes formas de deseo y capacidad de acción ética es un proyecto radicalmente diferente al orientalista, que localiza el deseo de sumisión innato en una esencia cultural



ahistórica. De hecho, si aceptamos la idea de que todas las formas del deseo son organizadas discursivamente —como gran parte de los estudios feministas recientes ha argumentado—, entonces es importante interrogarse sobre las condiciones prácticas y conceptuales en las que las diferentes formas de deseo emergen, incluyendo el deseo de sumisión a la autoridad reconocida. No se puede tratar como algo natural e imitable sólo aquellos deseos que garanticen la aparición de políticas feministas.

Consideremos, por ejemplo, a las mujeres del movimiento de mezquita con las que he trabajado. La labor de cultivar la piedad coloca a estas mujeres en conflicto con varias estructuras de autoridad. Algunas de estas estructuras se fundaban en normas instituidas por la ortodoxia islámica y otras en normas del discurso liberal; algunas se basaban en la autoridad de los padres y parientes varones, y otras en las instituciones estatales. Sin embargo, la razón fundamental que subyacía tras estos conflictos no se basaba en argumentos de igualdad de género o resistencia a la autoridad masculina, y por lo tanto no puede entenderse sólo haciendo referencia a ellos. Tampoco pueden entenderse las prácticas de estas mujeres como una reinscripción de los roles tradicionales, ya que el movimiento de mujeres de las mezquitas ha reconfigurado de manera significativa la práctica de género de la pedagogía islámica y de la institución social de las mezquitas (véanse los capítulos 3 y 5). Por supuesto, se podría alegar en respuesta que, pese a la intención de estas mujeres, los efectos reales de sus prácticas pueden ser analizados en términos de su papel en el reforzamiento o debilitamiento de las estructuras de dominación masculina. Aún reconociendo que este análisis es posible y algunas veces ha sido útil argumentaría, sin embargo, que sigue cargado de los términos binarios de resistencia y subordinación, e ignora proyectos, discursos y deseos que estos términos no recogen —como son aquellos que reivindican las mujeres con las que trabajé—.

Los estudios sobre el resurgir de la popularidad del velo en el Egipto urbano desde la década de 1970 proporcionan excelentes ejemplos acerca de estas cuestiones. La proliferación de estos trabajos (EL GUINDI, 1981; HOFFMAN-LADD, 1987; MACLEOD, 1991; RADWAN, 1982; ZUHUR, 1992) refleja la sorpresa de los académicos pues, contrariamente a sus expectativas, muchas «mujeres egipcias modernas» han vuelto a llevar el velo. Algunos de estos estudios ofrecen explicaciones funcionalistas, citando una variedad de razones por las que las mujeres asumen el velo voluntariamente —por ejemplo, el velo permite a las mujeres evitar fácilmente el acoso sexual en el transporte público, o abaratar el costo del atuendo de las mujeres trabajadoras, y cosas así—. Otros estudios identifican el velo como un símbolo de la resistencia a la mercantilización de los cuerpos de las mujeres en los medios de comunicación, y más generalmente, a la hegemonía de los valores occidentales. Si bien estos estudios han hecho contribuciones importantes, es sorprendente que los autores hayan prestado tan poca atención a las virtudes islámicas de la modestia

femenina o la piedad, sobre todo teniendo en cuenta que muchas de las mujeres que han tomado la decisión de reclamar el velo la formulan precisamente en dichos términos<sup>25</sup>. En su lugar, los analistas suelen explicar las motivaciones de las mujeres con velo siguiendo los modelos estándar de la causalidad sociológica —como la protesta social, la necesidad económica, la anomia o la estrategia utilitaria—, mientras que a conceptos como la moralidad, la divinidad y la virtud se les concede el estatuto de imaginarios fantasmales de lo hegemónico<sup>26</sup>. Naturalmente, no quiero sugerir con esto que debiéramos restringir nuestro análisis a las categorías populares. Más bien, quiero abogar por una vigilancia crítica contra las elisiones que cualquier proceso de traducción implica, especialmente cuando el lenguaje de las ciencias sociales reivindica para sí misma un universalismo transparente, al tiempo que retrata el lenguaje utilizado por la «gente corriente» como una aproximación de los pobres a su realidad cotidiana<sup>27</sup>.

Mi argumento debería serle familiar a los antropólogos, quienes reconocieron hace mucho tiempo que los términos que utilizan las personas para organizar sus vidas no son simplemente un barniz sobre unos supuestos universalmente compartidos sobre el mundo y el lugar que se ocupa en él, sino que en realidad constituyen diferentes formas de personalidad, conocimiento y experiencia<sup>28</sup>. Por esta razón considero necesario, para el resto de la obra, atender cuidadosamente a la lógica específica del discurso de la piedad: una lógica que no es inherente a la intencionalidad de los actores, sino a las relaciones que se articulan entre palabras, conceptos y prácticas que constituyen una tradición discursiva particular<sup>29</sup>. Querría insistir, sin embargo, en que apelar a la comprensión de la coherencia de una tradición discursiva no implica justificar esa tradición, ni argumentar en favor de naturalizaciones

<sup>25</sup> Véase, en cambio, la interesante propuesta que realiza Lila Abu-Lughod sobre el velo como un aspecto crítico del concepto de modestia (*hasham*) entre los beduinos de Egipto (1986, pp. 159-167).

<sup>26</sup> Por ejemplo, en una encuesta realizada en el Cairo entre las estudiantes universitarias tapadas con velo, la mayoría de las entrevistadas citó la piedad como su principal motivo para llevarlo. Al comentar los resultados de esta encuesta, el sociólogo Sherifa Zuhur argumenta que «antes que la religiosidad recién descubierta» reivindicada por sus entrevistadas, las verdaderas motivaciones de sus informantes se hallaban en los incentivos socioeconómicos y los beneficios que confiere la sociedad egipcia a las mujeres con velo, ZUHUR, 1992, p. 83.

<sup>27</sup> Para una discusión profunda acerca de los problemas que entraña la traducción de los conceptos de lo sobrenatural y lo metafísico al lenguaje del tiempo secular y la historia, véase CHAKRABARTY, 2000; RANCIÈRE, 1994.

<sup>28</sup> Para una brillante exploración del uso del lenguaje en la construcción cultural de la condición de lo humano véase CATON, 1990; KEANE, 1997; ROSALDO, 1982. Véase también la crítica de Marilyn Strathern a las concepciones occidentales de «sociedad y cultura» que los enfoques feministas deconstructivistas asumen en sus análisis de las relaciones de género en las sociedades no occidentales (1992b).

<sup>29</sup> El concepto de «tradición discursiva» es de ASAD, 1986. Véase mi análisis sobre la pertinencia de este concepto en el argumento general hecho en el capítulo 3, «Pedagogies of Persuasion», pp. 70-117.

irreductibles o del relativismo cultural. Es, en cambio, dar un paso necesario para explicar la fuerza de la que dispone un discurso determinado.

### *La teoría feminista posestructuralista y la capacidad de acción*

Para elaborar mi enfoque teórico quisiera comenzar examinando los argumentos de Judith Butler, que sigue siendo, para muchos, la teórica por excelencia del pensamiento posestructuralista feminista, y cuyos argumentos han sido fundamentales para mi propio trabajo. Centrales para el análisis de Butler son dos reflexiones extraídas de Michel Foucault, ambas muy conocidas. El poder, de acuerdo con Foucault, no puede entenderse únicamente dentro del modelo de dominación como algo que poseen y despliegan los individuos o agentes soberanos sobre los demás, con una intencionalidad, una estructura o una posición determinada que domina su racionalidad y cumplimiento. Más bien, el poder debe entenderse como una relación estratégica de fuerza que impregna la vida y produce nuevas formas de deseos, objetos, relaciones y discursos (FOUCAULT, 1978 y 1980). En segundo lugar, el sujeto, sostiene Foucault, no precede a las relaciones de poder, en forma de conciencia individualizada, sino que se produce a través de estas relaciones, que constituyen las condiciones necesarias de su posibilidad. Central en su formulación es lo que Foucault llama la paradoja de la formación del sujeto: los mismos procesos y condiciones que aseguran la subordinación de un sujeto son también el medio por el cual se convierte en una identidad autoconsciente y en sujeto de acción (BUTLER, 1993 y 1997c; FOUCAULT, 1980 y 1983). Dicho de otra manera, se puede argumentar que el conjunto de capacidades inherentes a un sujeto —es decir, las habilidades que definen sus modos de capacidad de acción— no son el residuo de un yo indomable que preexiste a las operaciones del poder, sino que son en sí mismas producto de dichas operaciones<sup>30</sup>. Esta concepción del poder y de la formación de sujetos nos impele a conceptualizar la capacidad de acción no sólo como sinónimo de resistencia a las relaciones de dominación, sino como una capacidad para la acción que determinadas relaciones de *subordinación* crean y permiten.

Basándose en las ideas de Foucault, Butler hace una pregunta clave: «[S]i el poder actúa no sólo para dominar u oprimir a los sujetos ya existentes, sino también

<sup>30</sup> Un aspecto importante del análisis del poder de Foucault es su énfasis en lo que llamó sus «técnicas», los diversos mecanismos y estrategias a través de los cuales el poder comienza a ser ejercido en sus puntos de aplicación en sujetos y objetos. Butler difiere de Foucault a este respecto en que su trabajo no es tanto una exploración de las técnicas de poder como de las cuestiones de performatividad, interpelación y de organización psíquica del poder. Con el tiempo, Butler ha expresado sus diferencias con Foucault en diversos lugares, véase, por ejemplo, BUTLER 1993, p. 248, n. 19; 1997c, pp. 83-105; 1999, pp. 119-41; BUTLER y CONNOLLY, 2000.

para formar sujetos, ¿en qué consiste esta formación?» (BUTLER, 1997c, p. 18). Al cuestionar el estado prediscursivo del concepto de sujeto, y preguntarse sobre las relaciones de poder que lo producen, Butler rompe con los analistas feministas que han formulado la cuestión de la condición de lo humano desde el punto de vista de una relativa autonomía del individuo frente a lo social. Así, la cuestión para Butler no es cómo lo social representa lo individual —como lo fue para generaciones de feministas—, sino cuáles son las condiciones discursivas que sostienen todo el edificio metafísico de la individualidad contemporánea.

La contribución más importante de Butler a la teoría feminista se encuentra en su desafío a la dicotomía sexo/género que había servido como fundamento sobre el que se había sustentado gran parte del debate feminista, al menos desde la década de 1940. Para Butler, el problema de la distinción sexo/género se encuentra en el supuesto de que existe un hecho pre-representacional o cuerpo sexuado en el que se basa la inscripción cultural del género. Butler no sólo sostiene que no hay un sexo pre-representacional (o cuerpo material) que no esté constituido por el sistema de representación de género, sino que el discurso de género es, en sí mismo, constituidor de las materialidades a las que el mismo refiere (y es en este sentido que no es meramente representativo)<sup>31</sup>. Butler dice:

Afirmar que el discurso es formativo no quiere decir que origine, cause o conforme de manera exhaustiva aquello que reconoce; más bien, es afirmar que no hay ninguna referencia a un cuerpo puro que no sea al mismo tiempo una formación más de ese cuerpo. En este sentido, no se niega la capacidad lingüística para referirse a cuerpos sexuados, pero el significado mismo de «referencialidad» se altera. En términos filosóficos, la afirmación constatativa es siempre en cierto grado performativa (BUTLER, 1993, pp. 10-11).

Entonces, ¿cuál es el proceso mediante el cual se representa la materialidad del sujeto sexuado y de género? Para responder a esto, Butler no tiende hacia un análisis de las instituciones y las tecnologías de la formación del sujeto, como hizo Foucault, sino hacia el análisis del lenguaje como un sistema de significación a través del cual los sujetos se producen e interpolan. En particular, Butler se basa en la reinterpretación que Derrida hace de la noción de lo performativo de J. L. Austin como «ese poder reiterativo del discurso para producir los fenómenos que regula

<sup>31</sup> Las filósofas feministas Elizabeth Grosz y Moira Gatens, influidas por la obra de Gilles Deleuze, hacen una crítica similar a la distinción problemática entre la materialidad y la representación en que se basa la dicotomía sexo/género, GATENS, 1996; GROSZ, 1994. Si bien se asemejan a Butler en su rechazo de cualquier recurso a un cuerpo prerrepresentacional, o a una ontología femenina como base para la articulación de la política feminista, se diferencian de Butler en que otorgan al cuerpo una fuerza que puede afectar a los sistemas de representación en términos distintos a los del propio sistema. Para una discusión interesante de las diferencias entre estas teóricas, véase COLEBROOK, 2000a.

y constriñe» (BUTLER, 1993, p. 2)<sup>32</sup>. Para Butler, el sujeto es constituido performativamente en materialidad sexuada y de género mediante la promulgación reiterada de normas heterosexuales, lo que retroactivamente produce, por un lado, «la apariencia del género como algo que permanece profundo en el interior» (1997b, p. 14), y por otro lado, la supuesta artificialidad de la diferencia sexual que sirve para consolidar aún más el imperativo heterosexual. En contraste con una larga tradición de estudios feministas que tratan las normas como una imposición social externa que limitan al individuo, Butler nos obliga a repensar esta oposición interna-externa, argumentando que las normas sociales son el fundamento necesario a través del cual el sujeto se realiza y pone en juego su capacidad de acción.

Butler combina el análisis del sujeto de Foucault con la teoría psicoanalítica, en particular adoptando las nociones lacanianas de «repudio» y «abyección» para enfatizar ciertas operaciones de exclusión que, piensa, son necesarias para la formación del sujeto. La autora sostiene que el objeto se produce simultáneamente mediante una repudiación necesaria a identidades, formas de subjetividad y lógicas discursivas, lo que la autora denomina «un exterior constitutivo del sujeto» (BUTLER, 1993, p. 3), que marca el dominio de todo lo que es indecible, no significable e ininteligible desde el ámbito del sujeto, pero que sigue siendo, no obstante, necesario para la comprensión y la formulación que el propio sujeto haga de sí mismo<sup>33</sup>. Este repudio es constitutivo y reiterativamente manifestado, en el sentido de que «el sujeto que habla dentro de la esfera de lo decible implícitamente invoca una y otra vez la repulsión de la que depende, reforzando, así, su dependencia de la misma» (1997a, pp. 139-140).

Teniendo en cuenta la teoría de Butler sobre el sujeto, no es de extrañar que su concepto de capacidad de acción parta del análisis de la performatividad; de hecho, como ella misma afirma, «la teoría de la capacidad de acción consiste en la iteración de la performatividad» (1999, p. xxiv, énfasis añadido). En la medida en que la estabilidad de las normas sociales está en función de sus repetidas promulgaciones, la capacidad de acción para Butler se basa en la imprescindible apertura de cada iteración y la posibilidad de que pueda fallar o sea reapropiada o resignificada para fines distintos que los de consolidar las normas. Dado que todas las formaciones sociales se reproducen a través de una resignificación de las normas, esto hace a estas formaciones vulnerables, ya que cada nueva reafirmación/resignificación

<sup>32</sup> Considerando que para Austin a lo performativo le proporciona su fuerza las convenciones que rigen un acto de habla, mientras que para Derrida esta fuerza debe ser entendida en razón del carácter iterable que albergan todos los signos (véase DERRIDA, 1988). Para una interesante crítica de la lectura que hace Derrida de Austin, véase CAVELL, 1995.

<sup>33</sup> Para un análisis de Butler sobre cómo las concepciones del poder y del sujeto foucaultianas puede ser productivas en combinación con el trabajo de Freud y de Lacan, véase 1997c, pp. 83-105.

puede fallar. Así, la condición de posibilidad de cada formación social es también «la posibilidad de su ruina» (BUTLER, 1997b, p. 14). La autora explica este punto de manera sucinta refiriéndose al sexo/género:

Como un sedimento efecto de una práctica reiterativa o ritual, el sexo resulta naturalizado, y, sin embargo, es en virtud de esta reiteración que se abren espacios y fisuras creando inestabilidades constitutivas en este tipo de construcciones, que escapan a o exceden la norma. [...] La inestabilidad es la posibilidad deconstitutiva generada en el proceso mismo de repetición, el poder que anula los efectos mismos por los cuales el «sexo» es estabilizado, la posibilidad de poner la consolidación de las normas del «sexo» en una situación de crisis potencialmente productiva. (1993, p. 10)<sup>34</sup>.

Es importante señalar que hay varios puntos de los que Butler se aparta de los conceptos de capacidad de acción y resistencia que he criticado anteriormente. Para empezar, Butler cuestiona lo que ella llama un «modelo emancipatorio de la capacidad de acción», el cual da por supuesto que todos los humanos *qua* humanos están «dotados de una voluntad, una libertad y una intencionalidad» que se ven «frustradas por las relaciones de poder que se consideran externas al sujeto» (BENHABIB, BUTLER, CORNELL y FRASER, 1995, p. 136). En su lugar, Butler sitúa la posibilidad de la capacidad de acción dentro de las estructuras de poder (y no fuera de ellas) y, más importante, sugiere que la estructura reiterativa de las normas no sólo sirve para *consolidar* un determinado discurso/poder, sino que también proporciona los medios para su *desestabilización*<sup>35</sup>. En otras palabras, no hay ninguna posibilidad de «deshacer» las normas sociales sin dejar de «hacer» las normas; la capacidad de acción reside, por tanto, dentro de esta reiteración productiva. Butler, además, se resiste a asociar el significado de la capacidad de acción a una teleología predefinida por las políticas emancipadoras. Como resultado, la lógica de la subversión y la resignificación no puede quedar predeterminada en el marco explicativo de Butler, porque los actos de resignificación/subversión son, según ella, contingentes y frágiles, aparecen en lugares impredecibles y comportándose de manera que desbaratan nuestras expectativas<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> El análisis de Butler sobre la producción de sujetos sexuados/de género se construye sobre una teoría general de la formación del sujeto, que hace mucho más explícita en sus escritos posteriores. Véase BUTLER 1997a, 1997c; BUTLER, LACLAU y ZIZEK, 2000.

<sup>35</sup> Haciéndose eco de Foucault, Butler afirma que, «La paradoja en el proceso de formación del sujeto (*assujétissement*) está precisamente en que el sujeto que se opondría a esas normas está representado, si no producido, por dichas normas. Aunque esta coacción constitutiva no excluye la posibilidad de la acción, sitúa a la acción como una práctica reiterativa o rearticulatoria inherente al poder, y no en una relación de oposición desde fuera contra el poder» (1993, p. 15).

<sup>36</sup> Véase el tratamiento que hace Butler a este tema en «Gender Is Burning», en BUTLER, 1993 y 2001.

Encuentro muy convincente la crítica de Butler a las concepciones humanistas de capacidad de acción y de sujeto y, de hecho, mis argumentos en este libro son manifiestamente deudores de ella. Sin embargo, considero productivo discutir acerca de ciertas tensiones contenidas en la obra de Butler, a fin de ampliar su análisis hacia una serie de cuestiones distintas aunque relacionadas con ella. Una tensión fundamental en el trabajo de Butler se debe al hecho de que, si bien hace hincapié en la relación ineludible entre la consolidación y la desestabilización de las normas, su análisis de la capacidad de acción tiende a centrarse en las operaciones de poder que resignifican y subvierten las normas. De modo que, aunque Butler insiste una y otra vez en todos los actos de subversión son un producto de las condiciones de violencia a las que tratan de oponerse, en su análisis de la capacidad de acción a menudo privilegia esos momentos que «ofrecen posibilidades de resignificar los términos de violación en contra de sus propósitos violentos» (1993, p. 122), o que proporcionan una ocasión «para una rearticulación radical» del horizonte simbólico dominante (1993, p. 23)<sup>37</sup>. En otras palabras, el concepto de capacidad de acción en la obra de Butler se desarrolla principalmente en contextos donde las normas se ponen en cuestión o están sujetas a resignificación<sup>38</sup>.

Claramente la elaboración de Butler de la noción de capacidad de acción debe entenderse en el contexto específico de las intervenciones políticas en la que se inserta su trabajo. La práctica teórica que Butler ha desarrollado en los últimos quince años está profundamente imbuida de una preocupación por la violencia que representa la normatividad heterosexual y el modo en que delimita las posibilidades de hacer llevadera la existencia humana. Su teorización de la capacidad de acción por lo tanto debe comprenderse en su dimensión performativa: como una praxis política destinada a desestabilizar los discursos dominantes de género y la sexualidad. Como práctica textual situada en el ámbito académico, el campo de intervención de Butler no se limita a los discursos jurídicos, filosóficos o populares que analiza, sino que también está en relación con la recepción que ha tenido su trabajo entre los estudiosos feministas. Butler ha tenido que defenderse de la

<sup>37</sup> Por ejemplo, al discutir la cuestión de la acción, Butler escribe que «una explicación de la iterabilidad del sujeto [...] muestra cómo la acción puede muy bien consistir en la oposición a y la transformación de las condiciones sociales en las que se produce» (BUTLER, 1997c, p. 29). Hay que tener en cuenta la equivalencia que aquí se establece entre acción y la capacidad de las prácticas performativas para oponerse a las estructuras normativas. Declaraciones como ésta tan a menudo repetidas están en tensión con las manifestaciones de advertencia que realiza la propia autora, en este caso concreto en el mismo texto, en las que previene al lector de que la acción no debe conceptualizarse como «siempre y exclusivamente opuesta al poder», BUTLER, 1997c, p. 17.

<sup>38</sup> Amy Hollywood, en su lectura de Butler, sugiere que la autora toma de Derrida su interés por la resignificación -la propensión de las manifestaciones y los actos de habla de romper con sus anteriores significados. Pero, mientras que Derrida, arguye Hollywood, sigue siendo ética y políticamente neutral con respecto a esta característica del lenguaje y de los signos, Butler lee a menudo resignificación como algo políticamente positivo, HOLLYWOOD, 2002, p. 107, n. 57.

acusación que le han hecho algunas feministas de que su trabajo tiene el efecto de socavar cualquier agenda de reforma política y social progresista mediante la deconstrucción de las mismas concepciones de sujeto y de poder que la hacen posible (véase, por ejemplo, BORDO, 1993; y el debate en BENHABIB, BUTLER, CORNELL y FRASER, 1995). En réplica a estas alegaciones, Butler constantemente ha tratado de vincular su trabajo al proyecto de articular una política democrática radical<sup>39</sup> y, al hacerlo, ha hecho hincapié en las modalidades contra-hegemónicas de la capacidad de acción<sup>40</sup>. Una consecuencia importante de estos aspectos del trabajo de Butler (y su recepción), es que su análisis del poder de las normas continúa basándose en un esquema agonístico, en uno en el que las normas se suprimen y/o se subvierten, se reiteran y/o se resignifican —de modo que tiene poco sentido analizar la labor que realizan las normas más allá de este registro de la represión y la subversión en el proceso de constitución del sujeto—.

Quiero sugerir que las normas no sólo se consolidan y/o se subvierten sino que se realizan, se viven y se experimentan de varias maneras. Este es un punto en el que pienso que Butler no estaría en desacuerdo; de hecho, en sus escritos, a menudo invierte el tropo de la «psique» y el lenguaje del psicoanálisis para captar la densidad de los vínculos a través de los cuales el individuo queda adherido al poder que poseen las normas para constituir sujetos (véase, por ejemplo, BUTLER, 1997c). La exploración que hace de esta densidad a menudo sigue estando, sin embargo, subordinada, por una parte, a su interés general en rastrear las posibilidades de resistencia al poder regulador de la normatividad<sup>41</sup> y, por otra parte, a su modelo de performatividad, el cual se conceptualiza principalmente en términos

<sup>39</sup> Para un compromiso más reciente de Butler con este proyecto, véase BUTLER, LACLAU y ZIZEK, 2000. Se desprende de este texto que, aunque a Butler le incomoda, más que a sus interlocutores, una teoría universalista del cambio radical, sigue interesada en la teorización acerca de las condiciones que posibiliten la creación de una política democrática radical.

<sup>40</sup> Consideremos, por ejemplo, la siguiente declaración de Butler en la que aclara, de manera tranquilizadora, que a pesar de sus objeciones a una teoría de la acción centrada en el sujeto no excluye la posibilidad de resistencia al sometimiento: «Si [...] la constitución del sujeto está ligada a la sujeción [...] entonces no puede invocarse una noción de sujeto como fundamento de la acción, ya que el sujeto en sí se produce a través de operaciones de poder que circunscriben de antemano cuáles serán los objetivos y el alcance de la acción. No se sigue de esta idea, sin embargo, que estemos atrapados para siempre, y que no haya lugar a la resistencia a la regulación o a la forma de sometimiento que ésta adopte», BUTLER, LACLAU y ZIZEK, 2000, p. 151.

<sup>41</sup> Butler sostiene, por ejemplo, que la noción de Foucault del proceso de constitución del sujeto puede complementarse de manera productiva con algunas reformulaciones de la teoría psicoanalítica. Para Butler, la fuerza de esta complementación parece residir, en concreto, en su capacidad para abordar el «problema de la localización o la explicación de la resistencia: ¿De dónde proviene la resistencia o dónde tiene lugar en la formación disciplinaria del sujeto? ¿La reducción [que hace Foucault] de la noción psicoanalítica de la psique a esta otra de alma como prisión del cuerpo [en *Discipline and Punish*] elimina la posibilidad de resistencia a la normalización y a la formación del sujeto, una resistencia que surge precisamente de la inconmensurabilidad entre la psique y el sujeto?», BUTLER, 1997c, p. 87.



de estructura dualista de consolidación/resignificación, del haciéndose/deshaciéndose, de las normas.

*El sujeto de las normas*

Me gustaría extenderme en la cuestión de las normas, en un sentido que nos permita profundizar en el análisis de la formación del sujeto, al tiempo que se enfrenta al problema de concebir la acción fundamentalmente en términos de resistencia a las estructuras normativas y su vehemente regularización. En particular, me gustaría ampliar la visión de Butler de que las normas no son simplemente una imposición social sobre el sujeto, sino que constituyen la esencia misma de su interior, de su preciada interioridad. Pero al hacerlo, quiero trascender un marco de trabajo agonista y dualista —uno en el cual las normas son conceptualizadas dentro de un modelo de *hacer y deshacer*, de consolidación y subversión— y en su lugar pensar en la variedad de formas en que las normas se viven, se habitan, se desean, se alcanzan y se consuman. Como argumentaré a continuación, esto requiere, a su vez, que exploremos la relación entre la forma inmanente que toma un acto normativo, el modelo de subjetividad que presupone —las maneras concretas de articular la voluntad, la emoción, la razón y la expresión corporal—, y el tipo de autoridad en que dicho acto se basa. Elaboremos los problemas que plantea una concepción dualista de las normas para el análisis de las prácticas del movimiento de la mezquita.

Consideremos, por ejemplo, la virtud islámica de la modestia femenina (*al-ibtisham, al-haya*) que muchos musulmanes egipcios defienden y respetan (discutido en el capítulo 5). A pesar de existir consenso sobre su importancia, hay un debate considerable acerca de cómo esta virtud se debe vivir, y en particular, acerca de si su realización requiere llevar el velo. La mayoría de los participantes en el movimiento de la mezquita —y en el movimiento más amplio de la piedad en el que se integra el movimiento de la mezquita— argumentan que el velo es un componente necesario de la virtud de la modestia, porque el velo es tanto la manera de expresar la «verdadera modestia» como el medio por el cual se adquiere la modestia. Ellos establecen, por tanto, una relación ineluctable entre la norma (la modestia) y la forma corpórea que toma (el velo), de manera que el cuerpo cubierto con velo se convierte en el medio necesario de expresión y creación de la virtud de la modestia. En contraste con esta concepción está la posición —vinculada a importantes escritores laicistas— que sostiene que la virtud de la modestia no es diferente de cualquier otro atributo humano —tales como la moderación o la humildad: es una faceta del carácter que no compromete a nadie a ningún repertorio expresivo concreto, como ponerse el velo—. Particularmente, estos autores se oponen al velo, pero no a la virtud de la modestia, que siguen considerando como apropiada para la conducta femenina. El velo, en su opinión, ha sido

investido de una importancia injustificada si de lo que se trata es de hacer juicios acerca de la modestia femenina.

El debate sobre el velo forma parte de una discusión mucho más amplia en el seno de la sociedad egipcia, en la que las diferencias políticas entre islamistas y laicos, e incluso entre islamistas de diversas tendencias, se expresan a través de discusiones sobre el comportamiento ritual preformativo. Aunque retomaré este debate en el capítulo 4, lo que quiero señalar aquí es que los aspectos más interesantes de esta discusión se encuentran, no tanto en el hecho de si la norma de la modestia es subvertida o promulgada, como en las maneras radicalmente distintas de concebir cómo se vive y se habita en la norma. En particular, cada punto de vista plantea una concepción muy diferente de la relación entre la conducta interiorizada [embodied] y la virtud o la norma de la modestia: para los pietistas, el comportamiento corporal es un aspecto central de una correcta realización de la norma pero, para sus oponentes, se trata de un elemento contingente e innecesario de representación de la modestia.

Algunas de las cuestiones que se derivan de esta observación son: ¿Cómo analizar la labor que el cuerpo realiza en las distintas conceptualizaciones de la norma? ¿El comportamiento performativo es concebido de manera diferente dependiendo de cuál sea el punto de vista? y, en caso afirmativo, ¿cómo? ¿En qué se diferencia la manera en que el ser queda ligado a la autoridad que la norma impone en estos dos imaginarios? Más aún, ¿qué clase de sujetos éticos y políticos suponen ambos imaginarios, y qué formas de vida ético-políticas representan o desechan? Estas preguntas no pueden responderse mientras permanezcamos dentro de la lógica binaria de hacer y deshacer las normas. En cambio, requieren que desmenuemos la categoría de normas a sus elementos constitutivos —para examinar la forma inmanente que adquieren dichas normas, y para investigar las relaciones que su morfología particular genera en la topografía del sujeto—. La razón de que inste a hacerlo, tiene que ver con mi interés en la comprensión de cómo las diferentes modalidades de acción ética y moral contribuyen a la construcción de determinados tipos de sujetos, sujetos cuya anatomía política no puede comprenderse si no se analiza críticamente la forma concreta que adoptan sus acciones naturalmente asumidas.

Esta manera de analizar los debates contemporáneos sobre las virtudes o las normas islámicas tiene también consecuencias en cómo podemos comprender los efectos políticos generados dentro de la sociedad egipcia por el movimiento de la piedad. Los especialistas en movimientos islamistas a menudo han argumentado que el resurgimiento de formas de sociabilidad islámicas —tales como el velo, el aumento de interés en el correcto desempeño de los rituales islámicos, y la proliferación de organizaciones islámicas de beneficencia— entre amplios sectores de las sociedades musulmanas, se comprende mejor si se estudia como una expresión de

*resistencia* contra la dominación político-cultural occidental, así como una forma de protesta social contra el fallido proyecto de modernización que los regímenes musulmanes poscoloniales han llevado a cabo (BURGAT y DOWELL, 1997; ESPOSITO, 1992; GÖLE, 1996; ROY, 1994). Desde este punto de vista, el proyecto de restauración de las virtudes islámicas ortodoxas depende de manera crucial de la postura que tomen de oposición a lo que puede ser vagamente definido como un ethos secular-liberal modernista —un ethos cuyos sujetos agentes son a menudo concebidos como regímenes musulmanes poscoloniales en connivencia con las potencias occidentales dominantes—.

Si bien esta interpretación no es del todo errónea, y refiere un aspecto importante de los movimientos islamistas, no obstante, reduce su complejidad a la metáfora de la *resistencia* sin tener debidamente en cuenta cuestiones fundamentales como: ¿De qué manera concreta se oponen los movimientos islamistas a la hegemonía occidental, al postcolonialismo, o al ethos liberal-secular? ¿Con qué fin? Y, más importante aún, ¿qué formas de vida permiten estos movimientos que resulta difícil aprehender en términos de rechazo al orden hegemónico existente? Más aun, como se mostrará en el capítulo 2, la relación entre islamismo y secularización liberal es de proximidad y co-imbricación y no de simple oposición o, en este caso, de concesión; por lo tanto, los encuentros que esta proximidad ha provocado requieren analizarse en términos de lo históricamente cambiante, lo ambiguo y lo imprevisible. Yendo más lejos, sugiero que esta relación se podría rastrear mejor si prestáramos atención a la especificidad de los términos empleados en los debates surgidos en época moderna acerca de las virtudes islámicas (o normas ortodoxas islámicas). Como pretendo demostrar en los capítulos siguientes, estos debates están inevitablemente ligados a las formas emergentes de subjetividad que los procesos seculares han provocado de manera contingente a su paso. Con el fin de sentar las bases para este tipo de estudios, en primer lugar, permítanme explicar lo que quiero decir cuando insisto en que atendamos a las formas inmanentes que adquieren las virtudes islámicas dentro de los debates contemporáneos sobre islamización y que es lo que se pone en juego al reivindicar tal aproximación.

### *Normas manifiestas y formación ética*

De manera convincente el crítico cultural Jeffery Minson ha argumentado que la relativa falta de atención a la morfología de las acciones morales, es decir, a su configuración y formas concretas, ha sido un legado de la ética humanista, en particular en su formulación kantiana, que ha heredado el pensamiento posilustrado (MINSON, 1993). Esta actitud, argumenta Minson, puede observarse ya en Kant, para quien lo moralmente correcto es una cuestión fundamentalmente racional que implica el ejercicio de la facultad de la razón sin tener en cuenta el contexto específico —de las virtudes sociales, los hábitos, la formación del carácter, etcétera— en el que se desarrollan las ideas. El legado de Kant, quisiera añadir, es

determinante al desplazar la ética de tradición aristotélica —en la que la moral se realizaba mediante, y se manifestaba en, las formas de exteriorizar el comportamiento—<sup>42</sup>. Contra esta tradición, Kant sostuvo que un acto moral sólo podía ser moral en la medida en que no fuera el resultado del hábito de las virtudes, sino producto de la capacidad crítica de la razón. Esto último requiere que uno actúe moralmente *a pesar de* cuáles sean sus inclinaciones, hábitos y modo de ser<sup>43</sup>. Esta mirada telescópica de Kant redujo la acción moral a los actos de la voluntad, en contraposición con el valor que la cosmovisión aristotélica otorgaba a la forma concreta que tomaba un acto moral<sup>44</sup>. La cuestión de la motivación, la deliberación y la elección en la tradición aristotélica era también importante, naturalmente, pero sólo desde el punto de vista de las prácticas reales.

Una consecuencia de esta concepción kantiana de la ética es la relativa falta de atención a la forma manifiesta que toman las prácticas éticas, y una frecuente relegación de la conducta, del comportamiento social y de las etiquetas en nuestros análisis acerca de los sistemas morales. Como señala Minson, incluso académicos como Bourdieu, que centran sus trabajos en prácticas relacionadas con el vestir, los modales y los estilos de comportamiento —lo que Bourdieu denomina «las mnemotecnias prácticas» de una cultura— consideran estas prácticas interesantes

<sup>42</sup> El relativo declive de la importancia otorgada a los rituales religiosos en el cristianismo posterior a la Reforma constituye otra trayectoria de este mismo desarrollo. Véase ASAD, 1993.

<sup>43</sup> Kant es explícito en su oposición a la moral proveniente del hábito de las virtudes adquirido a través de un largo proceso de formación del carácter: «Cuando la firme voluntad de cumplir con el deber se ha convertido en un hábito, se le denomina *virtud*, también en un sentido legal, por su carácter empírico (*virtus phaenomenon*). Aquí es de lo más pertinente la virtud en las acciones *lícitas*. [...] La virtud, en este sentido, es en consecuencia adquirida *poco a poco*, y para algunos significa una habituación a largo plazo (en la observancia de la ley), en virtud de lo cual un ser humano, a través de una reforma gradual de su conducta y de la consolidación de sus máximas, pasa de una propensión al vicio a lo opuesto. No es necesario el menor *cambio de verdad*, tan sólo de las costumbres. [...] Sin embargo, este ser humano no debe convertirse meramente en alguien *legalmente* bueno, sino en alguien *moralmente* bueno (agradable a Dios), es decir, virtuoso, según el carácter inteligible [de la virtud] (*virtus noumenon*), por lo que no necesitan de ningún otro incentivo para reconocer un deber, excepto la representación del deber en sí mismo -que, siempre que el fundamento de las máximas del ser humano continúe impuro, no puede efectuarse a través de una reforma gradual, sino que debe acometerse mediante una revolución en la disposición del ser humano [...] Y de este modo un ‘hombre nuevo’ sólo se puede lograr por razón de una especie de renacimiento, algo así como una nueva creación [...] y un cambio de verdad», KANT, 1998, pp. 67-68.

<sup>44</sup> Esto no significa que la moral de Kant fuese un asunto que sólo concerniese al individuo, guiado por sus preferencias personales; un acto sólo era moral de acuerdo con una forma de racionalidad válida universalmente. Como señala Charles Taylor, la ley moral de Kant combina dos características: todo el mundo está obligado a actuar conforme a la razón, y «es una característica esencial de la razón que sea válida para todos, para todas las criaturas racionales por igual. Esa es la base de la primera forma del imperativo categórico de Kant: que sólo debe actuarse de acuerdo con una máxima que al mismo tiempo pueda acatarse como ley universal. Pues si uno tiene derecho a aspirar a una cosa, entonces todo el mundo tendrá derecho a anhelarla también, y por lo tanto debe ser algo que pueda ser codiciado por todo el mundo», TAYLOR, 1985b, p. 323.

sólo en la medida en que una evaluación racional revela que son signos y símbolos de una realidad mucho más profunda y más fundamental de las estructuras sociales y de las lógicas culturales (MINSON, 1993, p. 31). Estoy de acuerdo con Minson: cuando Bourdieu tiene en cuenta la variedad de prácticas que caracterizan a un grupo social particular —por ejemplo, sus formas de comer, de socialización y de entretenimiento—, se ocupa principalmente de cómo estas prácticas representan y simbolizan la *doxa* y el *ethos* del grupo de manera que las ideologías de los miembros que lo componen acaben cuajando en sus *habitus* sociales o de clase (véase, por ejemplo, BOURDIEU, 1977 y 1990). Se podría argumentar, sin embargo, que la importancia de una práctica corporal no se agota en su capacidad de funcionar como un indicio de la condición social y de clase, o como los hábitos ideológicos de un grupo<sup>45</sup>. La especificidad de una práctica corporal es además interesante por el tipo de relación que presupone al acto que constituye en la que un análisis de la forma particular que toma el cuerpo puede transformar nuestra comprensión conceptual del acto mismo. Además, el comportamiento corporal no solamente está vinculado al significado del sujeto y la sociedad, sino que además dota al sujeto de ciertas capacidades que proporcionan la sustancia desde la cual actúa sobre el mundo.

### *Ética positiva*

Hay otra tradición de la ética, de inspiración aristotélica, que ofrece un modo de corregir algunos de los problemas discutidos más arriba. La obra más tardía de Michel Foucault se basa en esta tradición para formular lo que Claire Colebrook llamó acertadamente una «concepción positiva de la ética», que extiende el dominio de la ética «más allá de las nociones de reglas, justificación o legitimación y busca incluir la consideración de las prácticas, las personas, los cuerpos y los deseos que determinan —y son codeterminados por— la ética» (COLEBROOK, 1998, p. 50). La concepción de Foucault de la ética positiva es aristotélica, ya que no concibe la ética como una Idea, o como un conjunto de normas reguladoras, sino como un conjunto de actividades prácticas que son pertinentes para una determinada forma de vida<sup>46</sup>. La ética en dicha concepción se enmarca en un conjunto de

<sup>45</sup> En *Excitable Speech* (1997a), Butler elogia el trabajo de Bourdieu sobre el *habitus* por su sensibilidad a la manera en que la posición social y cultural que ocupa una persona es incorporada a su manera de ser. Le critica, sin embargo, por no atender al potencial del cuerpo para resistir a este sistema de significación y plantear un desafío a su lógica. Desde mi punto de vista, es interesante señalar que mientras Butler quiere hacer hincapié en cómo el cuerpo se convierte en un lugar de resistencia a la inscripción social, y Bourdieu insiste en los aspectos restrictivos de poder social encarnado, ambos analizan el cuerpo a través de la lógica binaria de la subversión y/o consolidación de las normas sociales. Lo eludido aquí son las diferentes modalidades a través de las cuales el cuerpo habita o vive el poder regulador de las normas; modalidades que no pueden ser captadas dentro de la lógica dualista de la resistencia y la restricción.

<sup>46</sup> Esto no debe entenderse en el sentido de que la concepción de Foucault de las éticas es anti-kaniana. Para un análisis más profundo de la influencia de Kant en la obra ulterior de Foucault sobre la ética,

prácticas concretas —lo que Aristóteles llamó «prácticas de la virtud»—. Es sólo desde el punto de vista de los modos de ser formados a través de estas prácticas que la cuestión kantiana de la deliberación moral se puede plantear. Desde esta perspectiva, uno no pregunta lo que significa una determinada teoría ética, sino qué es lo que hace<sup>47</sup>. A diferencia de otros escritos contemporáneos sobre «éticas de la virtud», el uso que hace Foucault de la ética aristotélica no va dirigido a afirmar su validez universal, o a recuperar algunos elementos de la misma para solucionar problemas morales contemporáneos —tales como la idea de *telos* o una noción colectiva de la buena vida— (véase, por ejemplo, MACINTYRE 1984; TAYLOR 1995)<sup>48</sup>. En vez de eso, para Foucault esta tradición nos permite pensar en la ética como algo local y particular, perteneciente a un conjunto específico de procedimientos, técnicas y discursos determinados a través de los cuales se forman unos sujetos ético-morales concretos<sup>49</sup>. En lo que sigue, continuaré por la vía de este enfoque —no sólo porque me parece productivo para el análisis, sino también porque, como explicaré en el capítulo 4, los aspectos de la tradición aristotélica han sido influyentes en la configuración de las prácticas piadosas del Islam—.

Foucault distingue las prácticas éticas de las «morales», concibiendo a estas últimas como un conjunto de normas, reglas, valores y requerimientos judiciales. La «ética», por otra parte, se refiere a aquellas prácticas, técnicas y discursos mediante los cuales un sujeto se transforma con el fin de alcanzar la verdad, la felicidad o una forma de ser y estar concreta (FOUCAULT, 1990, 1997a, 1997b y 1997c; MARTIN, GUTMAN y HUTTON, 1988; véase también DAVIDSON, 1994; FAUBION, 2001 y RABINOW, 1997)<sup>50</sup>. Para Foucault, la ética es una modalidad de poder que «permite a los individuos llevar a cabo por sus propios medios o con la ayuda de los demás, un cierto número de operaciones sobre sus cuerpos, sus almas, sus pensamientos, sus conductas y sus maneras de ser» (FOUCAULT, 1997b, p. 225), con el fin de transformarse en los sujetos ideales de un discurso moral

---

y en particular, sobre la conjunción de la ética y la libertad, véase el capítulo titulado «Self Improvement», en HACKING, 2002.

<sup>47</sup> Colebrook arguye que la afirmación de Foucault de que la ética en época antigua es «una ética positiva en que las acciones son evaluadas de acuerdo a lo que hacen antes que a lo que significan, ‘cada una tiene su forma o carácter específico’» (1998, p. 43).

<sup>48</sup> La tradición neo-aristotélica de la «ética de la virtud» en general aboga por restablecer la prioridad de la virtud como el concepto ético central por encima del concepto de «lo bueno» o «lo correcto» en el pensamiento moral contemporáneo. Sobre la ética de la virtud, véase ANSCOMBE, 1981; FOOT, 1978; LOVIBOND, 2002.

<sup>49</sup> Para una lectura opuesta que combina el trabajo de Foucault sobre la ética con los estudios sobre la ética de la virtud, véase LOVIBOND, 2002.

<sup>50</sup> Aunque Foucault establece una distinción entre moralidades «orientadas al código» y moralidades «orientadas a la ética» no las consideran inconmensurables. Por ejemplo, sostiene que el cristianismo ha tenido ambas moralidades funcionando codo con codo, incluso aunque, durante diferentes períodos, haya variado el énfasis puesto en cada una de ellas, FOUCAULT, 1990, p. 30.

determinado. Aunque presta atención a los esfuerzos del individuo por constituirse a sí mismo, el objeto de análisis de Foucault no es un sujeto voluntarista y autónomo que se modela a sí mismo de forma versátil. Más bien, el sujeto se forma dentro de los límites de un sistema históricamente específico de prácticas formativas y preceptos morales que está definido de antemano, lo que Foucault caracteriza como «modos de formación del sujeto». Por lo tanto, Foucault no trata la subjetividad como un espacio privado de auto-formación, sino como un efecto de una modalidad de poder que opera mediante un conjunto de códigos morales que emplazan a constituirse por uno mismo de acuerdo con tales preceptos. El «proceso moral de formación del sujeto», a su vez, hace referencia a los modelos disponibles «para la creación y desarrollo de relaciones con uno mismo, para la auto-reflexión, el auto-conocimiento, el auto-examen, para el desciframiento que uno haga de sí mismo, para las transformaciones que uno busca lograr del objeto de sí mismo» (FOUCAULT, 1990, p. 29).

Para Foucault, la relación entre los códigos morales y los modos de formación del sujeto no está sobredeterminada, en el sentido de que el sujeto se limita a cumplir con los códigos morales (o a resistirse a ellos). Más bien, el esquema de trabajo de Foucault asume que hay muchas maneras de mantener una relación con un código moral, cada una de las cuales establece una relación particular entre las capacidades del sujeto —como la voluntad, la razón, el deseo, la acción, y demás— y una norma en particular. La forma encarnada concreta que la obediencia a un código moral adopta no es un elemento contingente sino *necesario* de análisis ético, ya que es un medio de describir la constitución específica del sujeto ético. En otras palabras, es sólo a través de un análisis de la forma y el carácter específico de las prácticas éticas como uno puede aprehender el tipo de sujeto ético que se forma. Estas prácticas son prácticas técnicas para Foucault, e incluyen técnicas corpóreas y corporales, ejercicios espirituales y maneras de conducirse uno mismo —todos los cuales son «positivos» en el sentido de que se manifiestan, y permanecen, en la vida cotidiana—. En particular, la importancia de estas prácticas no reside en el significado que tiene para sus practicantes, sino en *la labor que hacen* en la constitución del individuo; del mismo modo, el cuerpo no es un medio de significación, sino la sustancia y la herramienta necesaria a través de la cual el sujeto encarnado cobra forma.

Encuentro el análisis de Foucault de la formación ética particularmente útil para conceptualizar la capacidad de acción más allá de los límites del modelo binario de promulgación/subversión de las normas. Llama nuestra atención de manera concreta sobre la contribución que realizan las formas externas en el desarrollo de las capacidades éticas humanas, de los modos específicos de capacidad de acción humana. En lugar de limitar la capacidad de acción a los actos que trastocan las relaciones de poder existentes, la obra de Foucault nos anima a pensar la capacidad

de acción: (a) como las capacidades y competencias necesarias para realizar determinados tipos de acciones morales, y (b) como inevitablemente ligada a disciplinas histórica y culturalmente específicas por las cuales toma forma un sujeto. La paradoja del proceso de formación del sujeto, en el sentido de que determinadas relaciones de subordinación crean y permiten la capacidad de acción, es un aspecto fundamental de la formulación de Foucault. Para aclarar esta paradoja podemos considerar el ejemplo de un pianista virtuoso que se somete al régimen a menudo doloroso de la práctica disciplinaria, así como a las estructuras jerárquicas de aprendizaje, con el fin de adquirir la habilidad —la capacidad de acción necesaria— para tocar el instrumento con maestría. Es importante destacar que su capacidad de acción se basa en su capacidad de ser enseñado, una condición que tradicionalmente remite a la «docilidad». Aunque hemos llegado a asociar la docilidad con el abandono de la capacidad de acción, el término implica, literalmente, la maleabilidad que se requiere a alguien para que sea instruido en una determinada habilidad o conocimiento —un significado que conlleva menos un sentido de pasividad, que uno de lucha, esfuerzo, tesón y logro—<sup>51</sup>.

#### *Los modos de subjetivación y el movimiento de la mezquita*

El enfoque que estoy sugiriendo puede continuar desarrollándose a partir de los cuatro elementos que Foucault postula como fundamentales para el estudio de la ética. Este esquema, sin embargo, no puede tomarse como un modelo de análisis de la ética; más bien, la utilidad del marco analítico de Foucault reside en el hecho de que plantea una serie de preguntas sobre la relación entre los códigos morales y la conducta ética, que sólo se responden si se examinan las prácticas específicas a través de las cuales se viven unas normas morales determinadas históricamente. El primer componente, que Foucault denomina la «sustancia de la ética», se refiere a aquellos aspectos del yo que pertenecen al dominio del juicio y la práctica. Por ejemplo, la sustancia ética en la cristiandad medieval era la carne y el deseo, mientras que la parte de uno mismo que, en época moderna, más se somete al análisis y al trabajo son los sentimientos (FOUCAULT, 1997b, p. 263). El segundo aspecto de la ética, que Foucault llama «el modo de formación del sujeto», se refiere a cómo la gente es incitada o llamada a reconocer sus obligaciones morales —por ejemplo, a través de la ley divina, el principio racional o el orden cosmológico—. Como Nikolas Rose ha señalado, este aspecto de la ética llama nuestra atención sobre el *tipo de autoridad* por la cual un sujeto viene a reconocer la verdad sobre sí mismo, y la relación que establece entre ella misma y aquellos que se considera poseen la verdad (ROSE, 1998, p. 27). El tercer aspecto de la ética se refiere a las operaciones

<sup>51</sup> Uno de los significados de la voz docilidad que figuran en el *Oxford English Dictionary* es: «la calidad de la obediencia, la disposición y la voluntad de recibir instrucción, aptitud para ser enseñado, susceptibilidad a la formación», OED, 1999.



que uno realiza sobre sí mismo para convertirse en un sujeto ético —un proceso analizado bajo la etiqueta «técnicas del yo»—. Por último, el cuarto componente de la ética es *telos*: la forma de ser que uno busca lograr dentro de un modelo de autoridad históricamente específico.

El análisis de la ética de Foucault es útil para comprender aspectos clave del movimiento de mujeres de la mezquita con las que trabajé, y del movimiento de piedad en general. Las prácticas de estos movimientos presuponen la existencia de un plan divino para la vida humana —integrado en el Corán, la literatura exegética y los códigos morales derivados del mismo— que cada individuo es responsable de seguir. Los participantes en el movimiento de la mezquita son llamados a reconocer sus obligaciones morales a través de invocaciones de los textos divinos y la literatura edificatoria. Esta forma de moralidad, sin embargo, no es estrictamente jurídica. No hay autoridades centralizadas que hagan cumplir el código moral y sancionen las infracciones. Por el contrario, el movimiento de la mezquita impulsa fuertemente hacia la individuación, lo que requiere que cada cual adopte una serie de prácticas ascéticas para dar forma a la conducta moral<sup>52</sup>. Cada individuo debe interpretar los códigos morales de acuerdo con directrices tradicionales, a fin de descubrir de qué modo, como individuo, puede llevar a cabo de la mejor manera posible el plan divino que guía su vida.

En comparación con otras corrientes dentro del Renacimiento Islámico, el movimiento de la mezquita es único por el extraordinario grado de énfasis pedagógico que pone sobre las apariencias externas de la religiosidad —prácticas rituales, modos de comportamiento, en el vestir, etc.—. Los participantes en el movimiento de la mezquita consideran estas prácticas como el medio necesario e ineludible para comprender la forma de religiosidad que están adoptando. Para estos participantes, los diversos movimientos del cuerpo componen la sustancia material del dominio ético. Existe un complejo sistema de técnicas mediante las cuales las acciones y las capacidades del cuerpo pueden dominarse y trabajarse, tanto individual como colectivamente. Las clases en la mezquita son un espacio importante donde adquirir la formación en este tipo de prácticas ascéticas. Como más tarde analizaré, las mujeres aprenden a examinar los movimientos del cuerpo y el alma, a fin de establecer una coordinación entre los estados internos —las intenciones, los movimientos del deseo y de pensamiento, etc.— y la conducta externa —gestos, acciones, palabras, etc.—. De hecho, esta distinción entre los aspectos interiores y exteriores de uno mismo, proporciona un eje central en torno al cual se organiza la panoplia de prácticas ascéticas. Como veremos en el capítulo 4, este principio de coordinación tiene implicaciones en la forma en que nosotros

<sup>52</sup> El capítulo 2 describe las formas en que esta tendencia de individuación se ha acelerado a lo largo del siglo xx.

podríamos analizar la relación conceptual que el cuerpo articula con el yo y con los otros y, por extensión, las distintas relaciones del sujeto con las estructuras de autoridad y poder.

El modelo teleológico que los participantes de la mezquita buscan hacer realidad en sus vidas está basado en la conducta ejemplar del Profeta y sus seguidores. Sería fácil descartar este ideal como un deseo nostálgico de emular tiempos pasados, un pasado cuyas demandas no pueden atenderse dentro de las exigencias del presente. Pero hacerlo así llevaría a perder el significado de ese *telos* para la práctica de la conducta ética. Entre los participantes de la mezquita, los esfuerzos individuales hacia la autorrealización se dirigen no tanto a descubrir sus «verdaderos» deseos y sentimientos, o para establecer una relación personal con Dios, sino para perfeccionar su propia capacidad racional y emocional a fin de aproximarse al modelo ejemplar del yo piadoso. Las mujeres con las que trabajé no consideraban duro emular los modelos autorizados de conducta como una imposición social externa que coartara la libertad individual. Más bien, veían las formas de actuar autorizadas socialmente como las potencialidades —como el terreno, por así decirlo— mediante las cuales se realiza el sujeto. Como resultado, una de las preguntas que este libro plantea es: ¿Cómo concebir la libertad individual en un contexto donde la distinción entre los propios deseos del sujeto y las actuaciones socialmente establecidas no son fácilmente distinguibles, y cuando la sumisión a ciertas maneras de autoridad (externas) es una condición para lograr la potencialidad del sujeto? En otras palabras, ¿cómo plantear la cuestión de la política integral para el análisis de la arquitectura del sujeto?

### *Ética y política*

Se podrían formular dos objeciones a mi propuesta de que pensemos en la capacidad de acción en términos de formación ética, y más concretamente, en su formulación foucaultiana. La primera, que a pesar de mis objeciones a una comprensión humanista del sujeto soberano, de hecho, he vuelto subrepticamente a una teoría de la capacidad de acción centrada en el sujeto al localizar la capacidad de acción en el esfuerzo personal; y la segunda, se puede argumentar que he eludido la cuestión crucial de la política y la transformación social a la que trataba de responder la solución de la capacidad-de-acción-como-resistencia. La primera objeción creo que está planteada sobre la base de malentendidos muy comunes acerca de lo que significa decir que el sujeto es un efecto del poder. A menudo se supone que para hablar de la auto-formación ética se requiere necesariamente de un agente consciente, que se constituya a sí mismo de una manera cuasi-prometeica, según su voluntad y, por lo tanto, afirmando «su propia capacidad acción» contra las fuerzas estructurales. Esta presunción es incorrecta en una serie de puntos. A pesar de que me centro en las prácticas de los participantes de la mezquita, esto no significa que sus actividades, y las operaciones que realizan sobre sí mismos, sean resultado de

sus voluntades individuales; más bien, mi argumento es que estas actividades son producto de tradiciones discursivas autoritarias cuyas lógicas y poder sobrepasan la conciencia de los sujetos a quienes posibilitan. La clase de capacidad de acción que estoy estudiando aquí no les pertenece a las mujeres, sino que es fruto de las tradiciones discursivas históricamente contingentes en las que éstas se encuentran. Las mujeres son llamadas a reconocerse a sí mismas siguiendo los códigos y las virtudes de dichas tradiciones, y se miden con respecto a los ideales restaurados por ellas; en este sentido, el individuo se hace posible de manera contingente gracias a la lógica discursiva de tales tradiciones éticas que él mismo promulga. La autorreflexión no se concibe aquí como un atributo humano universal, sino que, como sugiere Foucault, hace referencia a un modo particular de relacionarse con uno mismo cuya forma depende fundamentalmente de las prácticas de constitución del sujeto mediante las cuales dicho individuo es producido.

Volvamos ahora a la segunda objeción, sobre que mi énfasis en la capacidad de acción como una ética de la auto-formación abandona el terreno de la política. Esta objeción de alguna manera es reflejo de una vieja distinción establecida entre la teoría política liberal, que trata las cuestiones de la moral y la ética como privadas, y esta otra idea de que los asuntos relativos a la política son necesariamente públicos. Esta diferenciación es problemática por diversas razones siendo una de ellas la existencia de un fuerte desacuerdo dentro de la propia tradición liberal sobre el papel que deben tener, y ejercen, la ética y las virtudes en la creación de políticas liberales (véase *POCOCK*, 1985; *SKINNER*, 1998). Esta compartimentación de la ética y de la política se hace más difícil de sostener si se tiene en cuenta una visión, que se ha vuelto bastante común dentro del ámbito académico en la actualidad, y que plantea que todas las formas de política exigen, y asumen, algún tipo particular de sujeto, que es producido a través de una serie de prácticas disciplinarias que se encuentran en el centro del aparato regulador de cualquier acuerdo político moderno.

Aunque comúnmente se admite la validez de este enfoque, rara vez se invierte la lógica desde la cual se plantea las preguntas: ¿Cómo una determinada concepción del yo requiere y presupone diferentes tipos de compromiso político? O, por decirlo de otro modo, ¿qué clase de sujeto se asume como normativo dentro de un particular imaginario político? Plantear la cuestión de esta manera no es asumir que, de lo personal, sobrevenga lo político, precisamente porque, como he señalado anteriormente, el sujeto es un producto social y discursivo, un efecto de las operaciones de poder y no su precursor. Como tal, una investigación sobre la constitución del sujeto no toma las preferencias personales y las inclinaciones del individuo como el objeto de estudio, sino que analiza los mecanismos de poder históricamente contingentes por medio de los cuales se produce el sujeto normativo. He encontrado este marco de trabajo particularmente convincente,

ya que ayuda a desnaturalizar a ese sujeto normativo de la teoría feminista liberal, permitiendo así aproximarme a la vida de los participantes de la mezquita por vías que no vienen determinadas por las verdades que este elenco de investigaciones afirma como universales.

La formulación de la ética de Foucault sugiere una forma de indagar en las diferentes técnicas de formación del sujeto; en particular, en aquellas tradiciones que hacen hincapié en los modos individualizados (más que jurídicos) de constituirse los sujetos. El teórico político William Connolly interpreta la obra de Foucault sobre las artes del yo, como un reconocimiento implícito de las formas fundamentales en las que el compromiso político no es simplemente un modo abstracto de deliberación, sino que emana de «modos de valoración viscerales» (1999). Connolly se opone a la reinante consideración racionalista de la política, con el argumento de que los juicios políticos no sólo implican una evaluación de los principios morales, sino que surgen de modos de ser y actuar intersubjetivos que, aunque no siempre pueden representarse y enunciarse, no obstante son eficaces en cuanto al comportamiento político y social (CONNOLLY, 1999, pp. 27-46)<sup>53</sup>. En efecto, una vez que reconocemos que las formaciones políticas presuponen no sólo distintos modos de razonamiento, sino que también dependen de los modos afectivos de evaluación, entonces tiene nueva relevancia, una claramente política, el análisis de las prácticas éticas de auto-formación. Nikolas Rose, que ha explorado la relación entre las artes del yo de Foucault y las prácticas de gobernabilidad en las sociedades occidentales tardo-liberales, sostiene que la atención analítica a lo ético-político «permite la posibilidad de abrir la educación sobre las formas de vida y de autogobierno a la empresa difícil e interminable del debate y la controversia» (1999, p. 192). En este punto resuenan los ecos de una larga tradición feminista de que cualquier transformación política implica necesariamente trabajar sobre aquellos registros de vida interiorizados que están a menudo sometidos al dominio de la «pura política».

### *Ética y capacidad de acción*

¿Cómo opera esta interrelación de lo ético y lo político en mi crítica a las nociones de capacidad de acción que predominan en las explicaciones liberal-progresistas? En primer lugar, como espero haber dejado claro, no me interesa ofrecer

<sup>53</sup> Connolly se basa en el trabajo de un buen número de filósofos para elaborar este argumento. Escribe: «el propio pensamiento de Deleuze (y Epicuro, Spinoza, Bergson, Freud y también Nietzsche) opera en más de un nivel; se mueve en el plano de lo virtual (que es real en su efectividad pero no es posible en su disponibilidad) y el plano de lo posible (que está a disposición de la representación, pero no es auto-suficiente). Las intensidades infrasensibles de lo proto-pensado, por ejemplo, proveen de una reserva desde la cual *la sorpresa* a veces desestabiliza explicaciones asentadas, nuevas *presiones* periódicamente trastornan las prácticas de racionalidad existentes y nuevas *formas de identidad* se alzan ocasionalmente modificando el registro de justicia y legitimidad sobre el que se fundamentan identidades estables» (1999, p. 40).

*una* teoría de la capacidad de acción; insisto en que el sentido de la capacidad de acción debe explorarse dentro de la gramática de los conceptos en los que reside. Mi argumento, en pocas palabras, es que debemos mantener el significado de «capacidad de acción» abierto y permitirle emerger de «dentro de las redes semánticas e institucionales que definen y hacen posible determinadas formas de relacionarse con las personas, con las cosas y con uno mismo» (ASAD, 2003, p. 78). Es por esto, que mantengo que el concepto de capacidad de acción debe desvincularse de los objetivos de las políticas progresistas, una traba que a menudo ha encarcelado a la noción de capacidad de acción en el tropo de la resistencia contra los mecanismos dominantes y opresivos del poder. Esto no significa que la capacidad acción no pueda manifestarse de esta forma, de hecho a veces lo hace. Pero las preguntas que se derivan de esta observación relativamente simple se complican y pueden explorarse de manera productiva, quisiera sugerir, estableciendo una conexión entre la ética y la política.

Consideremos, por ejemplo, el hecho de que las prácticas de los participantes en la mezquita suelen plantear un desafío a las normas hegemónicas liberal-seculares de sociabilidad, así como a algunos aspectos del gobierno liberal-secular (véanse los capítulos 2 y 4). Estos retos, sin embargo, han afectado a las condiciones de laicidad de una manera que ha sobrepasado con creces tanto la intencionalidad de los pietistas, como las expectativas de sus mayores retractores. Por ejemplo, como se demostrará en el capítulo 4, la interpretación de los pietistas de los rituales y las observancias islámicas ha inquietado enormemente a los estados de tendencia islamista, tanto como a sus críticos seculares, debido al desafío implícito que plantea esta interpretación a cuestiones fundamentales como el papel adscrito al cuerpo dentro del imaginario nacionalista. Como resultado, las prácticas supuestamente apolíticas del movimiento de la mezquita se han tropezado, por una parte, con los mecanismos disciplinarios del Estado y, por otro lado, con una crítica fuerte de esta forma de religiosidad por parte de los musulmanes liberal-seculares y de los partidos políticos islamistas que comparten una visión nacionalista-identitaria determinada del mundo. Se podría decir que la capacidad de acción política del movimiento de la mezquita —la «resistencia» que opone a la secularización— es una consecuencia imprevista y contingente de los efectos que sus prácticas éticas han producido en el ámbito social.

Lo que quiero subrayar aquí son dos aspectos interrelacionados: primero, que es imposible entender la capacidad de acción política del movimiento sin poseer una comprensión adecuada de su capacidad de acción ética; y segundo, que leer las actividades del movimiento de la mezquita principalmente en términos de resistencia a la lógica del gobierno liberal-secular, y a sus modos de sociabilidad concomitantes, es ignorar toda una dimensión de la política que sigue siendo poco conocida y teorizada por la bibliografía sobre política y capacidad de acción.

Hay que tener en cuenta que las actividades del movimiento de la mezquita, como las del resto del movimiento de piedad, rara vez se involucran en instituciones y prácticas asociadas comúnmente a la esfera política, como son participar en el proceso electoral, realizar declaraciones sobre el Estado, hacer uso del sistema judicial para ampliar la influencia de la religión en la vida pública, etcétera<sup>54</sup>. Como resultado, es fácil ignorar el carácter político de este movimiento, y de sus actividades, al quedar fuera del «radar político» del analista. De hecho, es bastante común que los estudiosos consideren esta clase de movimientos —que se centran en temas de reforma moral— de carácter apolítico (véase, por ejemplo, BEININ y STORK, 1997; GÖLE, 1996; METCALF, 1993 y 1994; ROY, 1994). Sin embargo, esta caracterización es un flagrante error político y de análisis, porque el poder transformador de los movimientos de este tipo es inmenso y, en muchos casos, excede al de los grupos políticos convencionales. Lo que sugiero es que la eficacia política de estos movimientos está en función de la labor que realizan en el ámbito ético —estas estrategias de formación a través de las cuales se forjan vínculos incorporados a formas históricamente específicas de verdad—. Su proyecto político, por lo tanto, sólo pueden comprenderse explorando sus prácticas éticas. Esto requiere que repensemos nuestra comprensión convencional de lo que constituye la política, pero también lo que es la sustancia de lo ético. Parte de la labor analítica de este libro está dirigida a enfrentarse a este desafío.

### *Ética y crítica*

Una feminista preocupada por las relaciones de desigualdad de género podría preguntar: ¿En qué situación nos encontramos para reflexionar sobre la posibilidad de subvertir y desafiar aquellas normas patriarcales defendidas por el movimiento de la mezquita? Al desligar el concepto de capacidad de acción de este otro concebido por la política progresista con el propósito de ofrecer claridad analítica, ¿estamos abandonado cualquier medio para juzgar y criticar qué prácticas subordinan a las mujeres y cuáles les confiere algún tipo de posición de paridad entre los sexos? ¿He perdido de vista el proyecto político prescriptivo del feminismo llevando más allá los límites de su desarrollo analítico? La respuesta a estas preguntas no cabe en un par de párrafos, pero espero revelarla a lo largo del libro. Aquí sólo quiero sugerir algunas formas preliminares de pensar sobre estas cuestiones.

Para empezar, la cuestión de cómo debería ser *prácticamente* transformado el sistema jerárquico de relaciones de género que sostiene el movimiento de la

<sup>54</sup> Por supuesto, esto no significa que la piedad o el movimiento de las mujeres de la mezquita no dependan de las estructuras de gobierno modernas para su organización. Como se aclarará en el capítulo 2, los avances en política moderna ofrecen las condiciones necesarias para el surgimiento y el florecimiento del movimiento de piedad en Egipto. Lo que estoy señalando aquí es que el movimiento de piedad no busca transformar el Estado o sus políticas, sino que pretende la reforma del ámbito social y cultural.

mezquita es, por una parte, imposible de responder y, por otro lado, no nos corresponde preguntarlo. Si hay una lección que hemos aprendido de las maquinaciones del feminismo colonial y las políticas de la «hermandad global de mujeres», es que cualquier transformación social y política es siempre una función de luchas locales, contingentes y emplazadas cuyo planteamiento no puede planearse o predecirse de antemano (ABU-LUGHOD, 2002; AHMED, 1982; LAZREG, 1994; SPIVAK, 1987). Y cuando tal programa de reforma se impone desde arriba o desde fuera, normalmente es una imposición violenta cuyos resultados pueden resultar ser mucho peores que todo lo que busca desplazar (véase, por ejemplo, COLLIER, 1997; MANI, 1998; MASSELL, 1974). En cuanto a cómo podríamos conceptualizar la resistencia *teóricamente* dado el modelo de formación del sujeto que subyace tras las prácticas del movimiento de la mezquita, ofreceré algunas reflexiones en el capítulo 5, cuando analice la interrelación entre performatividad, asunción y capacidad de acción. Aquí, basta decir que creo que la cuestión de la resistencia a los modos de dominación no puede responderse fuera de las formas interiorizadas de adscripción que un modo concreto de constitución del sujeto hace posibles.

En cuanto a la cuestión de si mi marco insta a la suspensión de la crítica en lo que respecta al carácter patriarcal del movimiento de la mezquita, mi respuesta es que no aliento esa postura. Pero lo que sí deseo es una ampliación de esta comprensión normativa de la crítica bastante frecuente entre muchos progresistas y feministas —entre los que a menudo se me ha incluido—. El criticismo, desde este punto de vista, trata con éxito la demolición de la posición del oponente y la exposición de la inverosimilitud de sus argumentos y de sus inconsistencias lógicas. Considero que esta es una comprensión pobre y muy limitada de la noción de crítica. La crítica, creo, es más eficaz cuando deja abierta la posibilidad de que podamos ser reconstruidos en el proceso de comprometernos con otra visión del mundo, que podamos llegar a aprender cosas que no sabíamos antes de que contrajésemos tal compromiso. Esto requiere que, de forma ocasional, dirijamos la mirada crítica hacia nosotros mismos, para dejar abierta la posibilidad de reconstruirnos a través de un encuentro con el otro.

Es a la luz de esta noción ampliada de la crítica que, en el curso de mi trabajo de campo, me vi obligada a cuestionar la repugnancia<sup>55</sup> que a menudo sentía en mi interior ante las prácticas del movimiento de la mezquita, especialmente las que parecían circunscribir a las mujeres a un estatus subordinado dentro la sociedad egipcia. Este es un sentimiento que comparto con muchos progresistas seculares y liberales que sienten un profundo malestar cuando se enfrentan con los

<sup>55</sup> Este es un término que tomo de la discusión que Elizabeth Povinelli, de manera provocativa, establece sobre cómo el discurso del multiculturalismo es sumamente limitado por cómo el liberalismo lo construye en forma de «prácticas repugnantes» desde un punto de vista cultural, POVINELLI, 2002.

movimientos sociales conservadores del tipo que describo aquí: un sentimiento que continuamente me hace darme cuenta de la empatía que recibo del público maravillado ante mi capacidad para aguantar el ascetismo de vida de mis informantes y de la cólera que enciende mi marco argumental por el hecho de no condenar a mis informantes como «fundamentalistas»<sup>56</sup>.

Mi estrategia para hacer frente a esta repugnancia ha sido la de evitar el modo de denuncia que caracteriza a muchas de las explicaciones académicas actuales sobre los movimientos islamistas populares. Me parece que esto no ayuda en absoluto a la tarea de comprender qué hace que estas prácticas tengan gran alcance y significado para las personas que las practican. Pero lo más importante, me he visto fascinada y obligada a ello por la repugnancia que provoca el movimiento de la mezquita entre los estudiosos feministas progresistas como yo y por nuestra incapacidad de ir más allá de esta reacción visceral. Debemos recordarnos que el movimiento de la mezquita —como el extenso movimiento de la piedad del que forma parte— no es ni un movimiento fascista ni un movimiento militante, ni tampoco pretende hacerse con el control del Estado y hacer de Egipto una teocracia. Como tal, es muy diferente de otros movimientos político-religiosos como el movimiento Hindutva en la India, el Gush Emunim en Israel, el Jamat de al-Islami en Pakistán, o el grupo internacional al-Qa'ida. Sin embargo, el profundo malestar que el carácter pietista de este movimiento provoca por igual a liberales, radicales y progresistas es extraordinario.

Creo que hay que desentrañar todo aquello que permanece denso, admitir que es el «conservadurismo social» de movimientos como el de la piedad lo que incomoda a liberales y progresistas, y examinar los elementos y sensibilidades que conforman este malestar. Esta tarea adquiere especial urgencia desde los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, tras los cuales se ha llevado a cabo una recopilación bastante heterogénea de imágenes y descripciones asociadas con el «conservadurismo social islámico» —siendo clave entre ellos, la condición subordinada de la mujer en las sociedades musulmanas— hechas para suplir todo lo que se supone que liberales e izquierdistas encuentran amenazante para su edificio de creencias, valores y sistema político (véase HIRSCHKIND y MAHMOOD, 2002). En muchos sentidos, este libro es una indagación de, evocando nuevamente a

<sup>56</sup> Susan Harding observó hace más de una década que a pesar del aumento de los estudios de los grupos «culturalmente marginales» dentro de una amplia gama de disciplinas académicas, hay una marcada ausencia de estudios que se centren en los grupos considerados «los Otros culturales y políticos» desde una perspectiva académica de corte progresista-liberal -tales como los fundamentalistas protestantes en los Estados Unidos, que la propia Harding analiza (HARDING, 1991). Estos grupos «culturalmente repugnantes» continúan concibiéndose en términos de oposición -como antimodernos, fundamentalistas, atrasados, irracionales, etcétera- sin tener en cuenta cómo las condiciones de la modernidad secular han sido cruciales para su producción y para su recepción, véase HARDING, 2000.



Connolly, los «modos viscerales de evaluación» que producen tal reacción entre muchos colegas liberales e intelectuales de izquierda y feministas, tanto como una exploración de las sensibilidades que animan tales movimientos. El objetivo de este libro no es sólo etnográfico: su propósito es volver provincianos esos supuestos —acerca de la relación constitutiva entre acción e interiorización [embodiment], resistencia y capacidad de acción, yo y autoridad— que informan nuestros juicios acerca de los movimientos no liberales, como el movimiento de las mujeres de la mezquita.

Ha sido en el transcurso de este encuentro entre la consistencia de mi propia repugnancia y las consistencias de la vida de las mujeres con las que trabajé, que la política y la ética han convergido para mí, nuevamente, en un sentido personal. Durante la realización de los trabajos de campo y la escritura de este libro, he llegado a reconocer que un estudio académico políticamente responsable implica no sólo ser fiel a los deseos y a las aspiraciones de «mis informantes», e instar a mi público a «comprender y respetar» la diversidad de deseos que hay en el mundo (MAHMOOD, 2001a). Tampoco es suficiente revelar los supuestos en los que se fundan mis propios prejuicios e (in)tolerancias y los de mis colegas de profesión. Como alguien que ha llegado a creer, junto con otras feministas, que el proyecto político del feminismo no está predeterminado sino que necesita ser continuamente negociado dentro de contextos específicos, las preguntas que he venido haciéndome una y otra vez son: ¿Qué queremos decir cuando, como feministas, decimos que la igualdad de género es el principio que vertebra nuestros análisis y nuestras políticas? ¿Cómo afecta a mi franqueza a esta pregunta mi enredo en la densa consistencia de la vida de mis informantes? ¿Estamos dispuestos a aceptar la tarea, a veces violenta, de reconstruir sus sensibilidades, los mundos en los que viven y sus compromisos, para que estas mujeres que he analizado aprendan, quizás, a valorar el principio de «libertad»? Más aún, nuestro compromiso con el ideal de igualdad para nuestras vidas ¿nos provee de la capacidad de saber que este ideal capta lo que es o debería ser satisfactorio para todos los demás? Si no lo hace, como es sin duda el caso, entonces creo que necesitamos volver a pensar, con humildad, mucho más de lo que estamos acostumbrados, lo que significa realmente la política feminista. Aquí quiero dejar claro que mis comentarios no van dirigidos solamente a las «feministas occidentales», sino que también incluyen a las feministas del «Tercer Mundo» y a todos aquellos que se encuentran en algún lugar dentro de este terreno polarizado, ya que estas preguntas nos incumben a todos, dado el ímpetu de liberación de la tradición feminista.

El hecho de que plantee estas cuestiones no significa que lo que esté diciendo sea que debemos abandonar nuestra posición crítica hacia lo que consideramos prácticas injustas en el contexto de nuestras propias vidas, o que acriticamente abracemos y promovamos los estilos de vida piadosa de las mujeres con las que he trabajado.

Hacerlo sería sólo reflejar la certidumbre teleológica que caracteriza a algunas de las versiones del liberalismo progresista que he criticado anteriormente. Más bien, mi sugerencia es que se deje abierta la posibilidad de que nuestras certezas políticas y analíticas puedan transformarse en el proceso de exploración de los movimientos no liberales de la clase que he analizado, que la vida de las mujeres con quienes he trabajado podría tener algo que enseñarnos más allá de lo que podamos aprender del ejercicio científico-social circunscrito a la «comprensión y traducción». En este sentido, la tensión entre los aspectos prescriptivos y analíticos del proyecto feminista se puede dejar abierta de forma productiva —que no sea excluida antes de tiempo en aras de la «claridad política»—. Como la teórica política Wendy Brown nos recuerda, «abogar por una separación entre la vida intelectual y la política no es desapegarlas. El asunto es [...] apreciar la interlocución productiva, e incluso agonística, que se ha hecho posible entre la vida intelectual y la vida política cuando la distancia y la tensión que mantienen es dinámica» (2001, p. 43).

Si hay una posición política normativa que subyace tras este libro es instar a que nos iniciemos —mis lectores y yo— en una investigación en la que no asumamos que las posiciones políticas que sostenemos deban ser necesariamente reivindicadas, o que proporcionen el terreno para nuestro análisis teórico, sino que mantengamos abierta la posibilidad de poder empezar a hacer preguntas políticas sobre toda una serie de cuestiones que parecían resueltas cuando nos embarcamos en la investigación.

### *Bibliografía*

- ABEDI, Mehdi y FISCHER, Michael M. J.: *Debating Muslims: Cultural dialogues in postmodernity and tradition*, Madison, University of Wisconsin Press, 1990.
- ABU-LUGHOD, Lila: *Veiled sentiments: Honor and poetry in a Bedouin society*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1986.
- «Anthropology's orient: The boundaries of theory on the Arab world», en H. Sharabi (ed.), *Theory, politics, and the Arab world: Critical responses*, New York, Routledge, 1990a, pp. 81-131.
  - «The romance of resistance: Tracing transformation of power through Bedouin women», *American Ethnologist*, 17, 1 (1990b), pp. 41-55.
  - *Writing women's worlds: Bedouin stories*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1993.
  - «Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others», *American Anthropologist*, 104, 3 (2002), pp. 783-790.
- ADAMS, Parveen y MINSON, Jeff: «The 'subject' of feminism», *m/f*, 2 (1978), pp. 43-61.
- AFSHAR, Haleh: *Islam and feminism: An Iranian case study*, New York, St. Martin's Press, 1998.
- AHMED, Leila: «Western ethnocentrism and perceptions of the harem», *Feminist Studies*, 8, 3 (1982), pp. 521-534.

- AL-AHRAM CENTER FOR POLITICAL AND STRATEGIC STUDIES: *Taqrir al-hala al-diniyya fi Misr*. Cairo, Center for Political and Strategic Studies, 1996.
- ALTORKI, Soraya: *Women and Saudi Arabia: Ideology and behaviour among the elite*, New York, Columbia University Press, 1986.
- ANSCOMBE, G. E. M.: «Modern moral philosophy», en *Ethics, religion and politics: Vol. 3. The collected philosophical papers of G. E. M. Asncombe*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981, pp. 26-42.
- ASAD, Talal: «The idea of an anthropology of Islam», *Occasional Papers Series*. Washington, DC, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986.
- *Genealogies of religion: Discipline and reason of power in Christianity and Islam*, Baltimore, MD, John Hopkins University Press, 1993.
- *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2003.
- ATIYA, Nayra: *Khul-Khaal: Five Egyptian women tell their stories*, Syracuse, NY, Syracuse University Press, 1982.
- BARTKY, Sandra: *Feminity and domination: Studies in the phenomenology of oppression*, New York, Routledge, 1990.
- BEININ, Joel y STORK, Joe (eds.): *Political Islam: Essays from Middle East Report*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1997.
- BENHABIB, Seyla, BUTLER, Judith, CORNELL, Drucilla y FRASER, Nancy: *Feminist contentions: A philosophical exchange*, New York, Routledge, 1995.
- *Situating the self: Gender, community and postmodernism in contemporary ethics*, New York, Routledge, 1992.
- BERLIN, Isaiah: *Four essays on liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969.
- BODDY, Janice: *Wombs and alien spirits: Women, men, and the Zar cult in Northern Sudan*, Madison, University of Wisconsin Press, 1989.
- BORDO, Susan: *Unbearable weight: Feminism, Western culture, and the body*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1993.
- BOURDIEU, Pierre: *Outline of a theory of practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- *The logic of practice*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1990.
- BOWEN, John: *Muslims through discourse: Religion and ritual in Gayo society*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1993.
- BRANT, Beth, (ed.): *A gathering of spirit: Writing and art by North American Indian women*, Rockland, ME, Sinister Wisdom Books, 1984.
- BROWN, Wendy: *Politics out of history*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2001.
- BRUSCO, Elizabeth: *The reformation of machismo: Evangelical conversion and gender in Colombia*, Austin, University of Texas Press, 1995.
- BURGAT, François y DOWELL, William: *The Islamic movement in North Africa*, Austin, Center for Middle Eastern Studies, University of Texas, 1997.
- BUTLER, Judith: *Bodies that matter: On the discursive limits of 'sex'*, New York, Routledge,

1993. [*Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*, Buenos Aires, Paidós, 2002].
- *Excitable speech: A politics of the performative*, New York, Routledge, 1997a. [*Lenguaje, poder e identidad*, Madrid, Síntesis, 2004].
  - «Further reflections on conversations of our time», *Diacritics*, 27, 1 (1997b.), pp. 13-15.
  - *The psychic life of power: Theories in subjection*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1997c. [*Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la subjección*, Madrid, Cátedra, 2001].
  - *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*, New York, Routledge, 1999. [*El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2008].
  - «Doing justice to someone: Sex reassignment and allegories of transsexuality», *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 7, 4 (2001), pp. 621-636. [incluido en su obra *Undoing gender*, New York-London, Routledge, 2004. [*Deshacer el género*, Barcelona, Paidós, 2006].
- BUTLER, Judith y CONNOLLY, William: «Politics, power and ethics: A discussion between Judith Butler and William Connolly», *Theory and Event*, 24, 2 (2000). [http://muse.jhu.edu/journals/theory\\_and\\_event/v004/4.2butler.html](http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/v004/4.2butler.html).
- BUTLER, Judith, LACLAU, Ernesto y ZIZEK, Slavoj: *Contingency, hegemony, universality: Contemporary dialogues on the left*, London, Verso Press, 2000. [*Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004].
- CATON, Steven: *'Peaks of Yemen I summon': Poetry as cultural practice in a North Temeni tribe*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1990.
- CAVELL, Staley: «What did Derrida want of Austin?», en *Philosophical passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Oxford, Blackwell, 1995, pp. 42-65.
- CHAKRABARTY, Dipesh: «Provincializing Europe: Postcoloniality and the critique of history», *Cultural Studies*, 6, 3 (2000), pp. 337-357.
- CHODOROW, Nancy: *The reproduction of mothering: Psychoanalysis and the sociology of gender*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1978. [*El ejercicio de la maternidad. Psicoanálisis y sociología de la maternidad y paternidad en la crianza de los hijos*, Barcelona, Gedisa, 1984].
- CHRISTMAN, John: «Liberalism and individual positive freedom», *Ethics*, 101(1991), pp. 343-359.
- COLEBROOK, Claire: «Feminism and autonomy: The crisis of the self-authoring subject», *Body and Society*, 3, 2 (1997), pp. 21-41.
- «Ethics, positivity, and gender: Foucault, Aristotle, and the care of the self», *Philosophy Today*, 42, 1/4 (1998), pp. 40-52.
  - «From radical representations to corporeal becoming: The feminist philosophy of Lloyd, Grosz, and Gatens», *Hypatia*, 15, 2 (2000a), pp. 76-93.
- COLLIER, Jane: *From duty to desire. Remarking families in a Spanish village*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1997.

- COLLIER, Jane y YANAGISAKO, Sylvia: «Theory in anthropology since feminist practice», *Critique of Anthropology*, IX, 2 (1989), pp. 27-37.
- COLLINS, Patricia Hill: *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*, New York, Routledge, 1991.
- CONNOLLY, William: *Why I am not a secularist*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.
- DAVIDSON, Arnold: «Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics, and ancient thought», en J. Goldstein (ed.), *Foucault and the writing of history*, Cambridge, Blackwell, 1994, pp. 63-80.
- DAVIS, Angela: *Women, race and class*, New York, Vintage Books, 1983. [*Mujeres, raza y clase*, Madrid, Akal, 2004].
- DAVIS, Susan: *Patience and power: Women's lives in a Moroccan village*, Cambridge, MA, Schenkman, 1983.
- DERRIDA, Jacques: «Signature event context», en *Limited Inc*, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1988, pp. 1-23.
- DWYER, Daisy: *Images and self-images: Male and female in Morocco*, New York, Columbia University Press, 1978.
- EARLY, Evelyn: *Baladi women of Cairo: Playing with an egg and a stone*, Boulder, CO, Lynne Rienner, 1993.
- EL GUINDI, Fadwa: «Veiling *infita* with Muslim ethics: Egypt's contemporary Islamic movement», *Social Problems*, 28, 4 (1981), pp. 465-85.
- ESPOSITO, John: *The Islamic threat: Myth or reality?*, New York, Oxford University Press, 1992. [*El desafío islámico: ¿mito o realidad?*, Madrid, Acento, 1996].
- FAUBION, James, «Toward an anthropology of ethics: Foucault and the pedagogies of autopoiesis», *Representations*, 74 (2001), pp. 83-104.
- FERNEA, Elizabeth, (ed.): *Women and family in the Middle East: New voices of change*, Austin, University of Texas Press, 1985.
- FOOT, Philippa: *Virtues and vices and other essays in moral philosophy*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1978.
- FOUCAULT, Michel: *The history of sexuality: An introduction*, New York, Pantheon Books, 1978. [*Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 2005].
- «Truth and power», en *Power/Knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977*, New York, Pantheon Books, 1980, pp. 109-133.
  - «The subject and power», en H. Dreyfus y P. Rabinow (eds.), *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1983, pp. 208-226.
  - *The history of sexuality: Vol. 2. The use of pleasure*, New York, Vintage Books, 1990. [*Historia de la sexualidad. Vol. II. El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI, 2005].
  - «The ethics of the concern of the self as a practice of freedom», en M. Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth: Vol. 1. Essential Works of Foucault, 1954-1984*, New York, New Press, 1997a, pp. 281-301.

- «On the genealogy of ethics: An overview of work in progress», en M. Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth: Vol. 1. Essential Works of Foucault, 1954-1984*, New York, New Press, 1997b, pp. 253-280.
- *Ethics: Subjectivity and Truth: Vol. 1. Essential Works of Foucault, 1954-1984*, New York, New Press, 1997c.
- FRIEDMAN, Marilyn: «Autonomy and social relationship: Rethinking the feminist critique», en D. T. Meyers (ed.), *Feminist rethink the self*, Boulder, CO, Westview Press, 1997, pp. 40-61.
- *Autonomy, gender, politics*, New York, Oxford University Press, 2003.
- GAFFNEY, Patrick: «The changing voices of Islam: The emergence of professional preachers in contemporary Egypt», *Muslim World*, LXXXI, 1 (1991), pp. 27-47.
- GATENS, Moira: *Imaginary bodies: Ethics, power, and corporeality*, London, Routledge, 1996.
- GILLIGAN, Carol: *In a different voice: Psychological theory and women's development*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982.
- GÖLE, Nilüfer: *The forbidden modern: Civilization and veiling*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996.
- GRAY, John: «On negative and positive liberty», en *Liberalisms: Essays in political philosophy*, New York, Routledge, 1991, pp. 45-68.
- GREEN, Thomas Hill: *Lectures on the principles of political obligation and other writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- GROSZ, Elizabeth: *Volatile bodies: Toward a corporeal feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.
- GUHA, Ranajit: «The small voice of history», en S. Amin y D. Chakrabarty (eds.), *Subaltern Studies IX: Writing on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 1-12.
- GUHA, Ranajit y SPIVAK, Gayatri (eds): *Selected subaltern Studies*, Delhi, Oxford University Press, 1988.
- HACKING, Ian: *Rewriting the soul: Multiple personality and the sciences of memory*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1995.
- *Historical ontology*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2002.
- HALE, Sondra: «Sudanese women and revolutionary parties: The wing of the patriarchy», *MERIC Middle East Report*, 16, 1 (1986), pp. 25-30.
- «Women's culture/men's culture: Gender, separation, and space in Africa and North America», *American Behavioral Scientist*, 31, 1 (1987), pp. 115-134.
- HARDING, Susan: «Representing fundamentalism: The problem of the repugnant cultural other», *Social Research*, 58, 2 (1991), pp. 373-393.
- *The book of Jerry Falwell: Fundamentalist language and politics*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2000.
- HARTSOCK, Nancy: *Money, sex, and power: Toward a feminist historical materialism*, Boston, Northeastern University Press, 1983.

- HEFNER, Robert: *Civil Islam: Muslims and democratization in Indonesia*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2000.
- HEGLAND, Mary: «Flagellation and fundamentalism: (Trans)forming meaning, identity, and gender through Pakistani women's rituals of mourning», *American Ethnologist*, 25, 2 (1998), pp. 240-266.
- HELLER, Thomas, SOSNA, Morton y WELLBERRY, David (eds): *Reconstructing individualism: Autonomy, individuality, and the self in Western thought*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1986.
- HIRSCHKIND, Charles: «Civic virtue and religious reason: An Islamic counterpublic», *Cultural Anthropology*, 16, 1 (2001a), pp. 3-34.
- «The ethics of listening: Cassette-sermon audition in contemporary Egypt», *American Ethnologist*, 28, 3 (2001b), pp. 623-649.
- «Hearing modernity», en V. Erlmann, *Hearing cultures. Essays on sound, listening, and modernity*, Oxford, Berg, 2004, pp. 191-216.
- HIRSCHKIND, Charles y MAHMOOD, Saba: «Feminism, the Taliban, and politics of counter-insurgency», *Anthropological Quarterly*, 75, 2 (2002), pp. 339-354.
- HOBBSBAWM, Eric: *Peasants in history: Essays in honour of Daniel Thorner*, Calcutta, Oxford University Press, 1980.
- HOFFMAN-LADD, Valerie: «Polemics on the modesty and segregation of women in contemporary Egypt», *International Journal of Middle East Studies*, 19 (1987), pp. 23-50.
- HOLLYWOOD, Amy: «Performativity, citationality, ritualization», *History of religions*, 42, 2 (2002), pp. 93-115.
- HULL, Gloria, BELL-SCOTT, Patricia y SMITH, Barbara (eds): *All the women are white, all the blacks are men, but some of us are brave: Black women's studies*, New York, Feminist Press, 1982.
- HUNT, Ian: «Freedom and its conditions», *Australasian Philosophy*, 69, 3 (1991), pp. 288-301.
- JOSEPH, Suad (ed.): *Intimate selving in Arab families: Gender, self, and identity*, Syracuse, Syracuse University Press, 1999.
- KANT, Immanuel: *Religion within the boundaries of mere reason and other writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. [*La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza Editorial, 2001].
- KEANE, Webb: «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 (1997), pp. 674-693.
- LAZREG, Marnia: *The eloquence of silence: Algerian women in question*, New York, Routledge, 1994.
- LORDE, Audre: *Sister outsider: Essays and speeches*, Trumansburg, Crossing Press, 1984. [*La hermana, la extranjera*, Madrid, Horas y horas, 2003].
- LOVIBOND, Sabina: *Ethical formation*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2002.

- MACCALLUM, Gerald: «Negative and positive freedom», *Philosophical Review*, LXXVI, 3 (1967), pp. 312-334.
- MACINTYRE, Alisdair: *After virtue: A study in moral theory*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1984. [*Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2001].
- MACKINNON, Catharine: *Toward a feminist theory of the state*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989. [*Hacia una teoría feminista del estado*, Madrid, Cátedra, 1995].  
- *Only words*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1993.
- MACLEOD, Arlene Elowe: *Accommodating protest: Working women, the new veiling and change in Cairo*, New York, Columbia University Press, 1991.
- MAHMOOD, Saba: «Feminist theory, embodiment, and the docile agent: Some reflections on the Egyptian Islamic reviva», *Cultural Anthropology*, 6, 2 (2001a), pp. 202-236. [«Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto», en L. Suárez Navaz y R. A. Hernández Castillo (eds.), *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Cátedra, 2008, pp. 165-221].
- MANI, Lata: *Contentious traditions: The debate on sati in colonial India*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1998.
- MARTIN, Emily, GUTMAN, Huck y HUTTON, Patrick (eds.): *Technologies of the self: A seminar with Michel Foucault*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1988.
- MASSELL, Gregory: *The surrogate proletariat: Moslem women and revolutionary strategies in Soviet Central Asia, 1919-1929*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1974.
- METCALF, Barbara: «Living hadith in the Tablighi Jama'at», *Journal of Asian Studies*, 52, 3 (1993), pp. 584-608.  
- «'Remaking ourselves': Islamic self-fashioning in a global movement of spiritual renewal», en M. Marty y S. Appleby (eds.), *Accounting for fundamentalisms*, Chicago, Chicago University Press, 1994, pp. 706-725.
- MILL, John Stuart: *On liberty and other essays*, Oxford University Press, 1991. [*Sobre la libertad*, Tecnos, Madrid, 2008; *El utilitarismo: un sistema de la lógica*, Madrid, Alianza Editorial, 2002; *Del gobierno representativo*, Madrid, Tecnos, 2007; *El sometimiento de las mujeres*, Madrid, Alianza Editorial, 2010].
- MINSON, Jeffrey: *Questions of conduct: Sexual harassment, citizenship, government*, New York, St. Martin's Press, 1993.
- MIR-HOSSEINI, Ziba: *Islam and gender: The religious debate in contemporary Iran*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1999.
- MOHANTY, Chandra: «Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses», en C. Mohanty, A. Russo y L. Torres (eds.), *Third world women and the politics of feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, pp. 51-80. [«Bajo los ojos de occidente: academia feminista y discursos coloniales», en L. Suárez Navaz y R. A. Hernández Castillo (eds.), *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Cátedra, 2008, pp. 117-163].
- NAJMABADI, Afsaneh: «Hazards of modernity and morality: Women, state and ideology in contemporary Iran», en D. Kandiyoti (ed.), *Women, Islam and the state*, Philadelphia, Temple University Press, 1991, pp. 48-76.



- «Feminism in Islamic republic: 'Years of hardship, years of growth'», en Y. Haddad y J. Esposito (ed.), *Islam, gender and social change*, New York, Oxford University Press, 1998, pp. 59-84.
- NEDELSKY, Jennifer: «Reconceiving autonomy: Sources, thoughts and possibilities», *Yale Journal of Law and Feminism*, 1, 1 (1989), pp. 7-36.
- Oxford English Dictionary* (OED), CD-ROM, Oxford University Press, 1999.
- PELETZ, Michael: *Islamic modern: Religious courts and cultural politics in Malaysia*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2002.
- POCOCK, J. G. A.: *Virtue, commerce, and history: Essays on political thought and history, chiefly in the eighteenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- POVINELLI, Elizabeth: *The cunning of recognition: Indigenous alterities and the making of Australian multiculturalism*, Durham, NC, Duke University Press, 2002.
- RABINOW, Paul: «Introduction», en M. Foucault, *Ethics: Subjectivity and truth: Vol. 1. Essential Works of Foucault, 1954-1984*, XI-XLII, New York, New Press, 1997.
- RADWAN, Zeinab'Abdel Mejid: *Zahirat al-bijab baina al-jami'at*, Cairo, al Markaz al-quami lol-buhuth al ijtima'iyya wal-jina'iyya, 1982.
- RANCIÈRE, Jacques: *The names of history: On the poetics of knowledge*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994. [*Els noms de la història: una poètica del saber*, València, Universitat de València, 2005].
- ROSALDO, Michelle: «The things we do with words: Ilongot speech acts and act theory in philosophy», *Language in Society*, 11, 2 (1982), pp. 203-237.
- «Moral/analytic dilemmas posed by the intersection of feminism and social science», en N. Haan, R. Bellah, P. Rabinow y W. Sullivan (eds), *Social science as moral inquiry*, New York, Columbia University Press, 1983, pp. 76-95.
- ROSE, Nikolas: *Inventing our selves: Psychology, power, and personhood*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- *Powers of freedom: Reframing political thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- ROY, Olivier: *The failure of political Islam*, Cambridge, Cambridge, MA, Cambridge University Press, 1994.
- RUBIN, Gayle: «Thinking sex: Notes for a radical theory of the politics of sexuality», en C. Vance, *Pleasure and danger: Exploring female sexuality*, Boston, Routledge-Kegan Paul, 1984, pp. 267-319.
- SALVATORE, Armando: *Islam and the political discourse of modernity*, Reading, UK, Ithaca Press, 1997.
- SAMOIS COLLECTIVE (eds.): *Coming to power: Writing and graphics on lesbian S/M*, Boston, Alyson, 1987.
- SCOTT, James: *Weapons of the weak: Everyday form of peasant resistance*, New Haven, CT, Yale University Press, 1985.
- SCOTT, Joan Wallach: *Gender and the politics of history*, New York, Columbia University Press, 1988.

- SIMHONY, Avital: «Beyond negative and positive freedom. T. H. Green's view of freedom», *Political Theory*, 21, 1 (1993), pp. 28-54.
- SKINNER, Quentin: *Liberty before liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- SPIVAK, Gayatri: *In other words: Essays in cultural politics*, New York, Methuen, 1987.
- STACEY, Judith: *Brave new families. Stories of domestic upheaval in late twentieth-century America*, New York, Basic Books, 1991.
- STARRETT, Gregory: *Putting Islam to work: Education, politics and religious transformations in Egypt*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1998.
- STRATHERN, Marilyn: «An awkward relationship: The case of feminism and anthropology», *Signs*, 12, 2 (1987), pp. 276-92.  
 - *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1988.  
 - *Reproducing the future: Essays on anthropology, kinship and the new reproductive technologies*, New York, Routledge, 1992b.
- TAYLOR, Charles: «Kant's Theory of Freedom», en *Philosophy and the human sciences: Philosophical papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985b, pp. 187-210.  
 - «What's Wrong with Negative Liberty», en *Philosophy and the human sciences: Philosophical papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985c, pp. 211-229.  
 - *Sources of the self: The making of modern identity*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989. [*Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 2006].  
 - «Irreducibly social goods», en *Philosophical arguments*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1995, pp. 127-145.
- TORAB, Azam: «Piety as gendered agency: A study of *jalaseh* ritual discourse in an urban neighbourhood in Iran», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2, 2 (1996), pp. 235-252.
- WEST, David: «Spinoza on positive freedom», *Political Studies*, xli, 2 (1993), pp. 284-296.
- WIKAN, Unni: *Behind the veil in Arabia: Women in Oman*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- YOUNG, Iris: *Justice and the politics of difference*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1990. [*La justicia y las políticas de la diferencia*, Madrid, Cátedra, 1990].
- ZEGHAL, Malika: *Gardiens de l'Islam: Les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1996. [*Los guardianes del Islam: los intelectuales tradicionales y reto de la modernidad*, Barcelona, Bellaterra, 1997].
- ZUHUR, Sherifa: *Revealing revealing: Islamist gender ideology in contemporary Egypt*, Albany, State University on New York Press, 1992.