

LA NACIÓN Y SUS MUJERES*

Partha Chatterjee
Center for Studies in Social Sciences, Calcuta

LA PARADOJA DE LA CUESTIÓN DE LAS MUJERES

La “cuestión de las mujeres” fue un tema central en los debates más polémicos sobre la reforma social en la Bengala de principios y mediados del siglo XIX —el periodo de su supuesto renacimiento. La fama histórica de Rammohan Roy se labró en gran medida alrededor de su campaña contra la práctica de inmolación de viudas, la de Vidyasagar alrededor de sus esfuerzos por legalizar el matrimonio para las viudas y abolir la poligamia kulin; el Brahma Samaj se dividió dos veces en la década de 1870 por cuestiones de leyes de matrimonio y la “edad del consentimiento” (para tener relaciones sexuales). Lo que deja a los historiadores en la perplejidad es la desaparición bastante súbita de estas cuestiones del programa del debate público hacia fines de siglo. Desde entonces, los problemas acerca de la posición de las mujeres en la sociedad no han suscitado tanto apasionamiento y acrimonia públicos como hace sólo unas décadas antes. Las cuestiones que acaparan el interés ahora son directamente políticas —las que tienen que ver con la política del nacionalismo.

¿Cómo hemos de interpretar este cambio? Ghulam Murshid plantea el problema en su forma más obvia y directa:¹ si tomamos en serio, es decir, en cuanto a su contenido liberal, racionalista e igualitario, los intentos habidos en Bengala durante el siglo XIX por “modernizar” la condición de las mujeres, entonces lo que sigue en el periodo del nacionalismo debe considerarse claramente un retroceso. La modernización empezó en la primera mitad del siglo XIX debido a la penetración de ideas occidentales. Tras un éxito limitado, hubo una decadencia perceptible de los movimientos de reforma en la medida en que las actitudes populares hacia dichos movimientos se endurecieron. La nueva política del nacionalismo “glorificaba el pasado de la India y tendía a defender todo lo tradicional”; todos los intentos de cambiar las costumbres y estilos de vida comenzaron a ser vistos como remedos de costumbres occidentales y por ello se miraban con suspicacia. En consecuencia, el nacionalismo fomentó una actitud distintivamente conservadora hacia las creencias y prácticas sociales. La política nacionalista frenó el movimiento hacia la modernización.

Esta crítica de las implicaciones sociales del nacionalismo se deriva de supuestos historicistas bastante simples y lineales. Murshid no sólo acepta que los primeros intentos de reforma social estaban animados por las nuevas ideas nacionalistas y progresistas importadas de Europa, sino que también da por sentado que el desenlace histórico necesario de dichas reformas en la India debió haber sido, como en Occidente, la plena articulación de valores liberales en instituciones y prácticas sociales. A partir de estos supuestos, cierta crítica de la ideología y prácticas nacionalistas es inevitable, la misma clase de crítica de los historiadores colonialistas, quienes afirman que el nacionalismo indio no era más que una rebatiña para compartir el poder político con los gobernantes coloniales, su masa sólo buscaba la activación eficiente de relaciones tradicionales de clientelismo, sus debates internos se reducían a escaramuzas de facciones provincianas y su ideología a una apariencia de xenofobia y exclusividad racial.

A todas luces, el problema de la cada vez menor importancia de la cuestión de las mujeres en el periodo del nacionalismo merece una respuesta diferente de la que ofrece Murshid. Sumit Sarkar ha afirmado que las limitaciones de la ideología nacionalista en lo que se refiere a impulsar una campaña de cambio social liberal e igualitario no pueden ser vistas como un retroceso respecto de una primera fase reformista radical.² Dichas limitaciones de hecho están presentes también en esa primera fase. Los reformistas del renacimiento bengalí, como muestra Sarkar, eran muy selectivos en su aceptación de ideas liberales provenientes de Europa. Elementos fundamentales de conservadurismo social tales como el mantenimiento de las distinciones de casta y de formas patriarcales de autoridad en la familia, la aceptación de la santidad de las *sastra* (escrituras), la preferencia de cambios simbólicos más que de transformaciones de fondo en las prácticas sociales —todo esto era muy visible en los movimientos de reforma de principios y mediados del siglo XIX.

A partir de esto, podemos preguntar: ¿Cómo seleccionaban los reformistas lo que querían? Dicho de otro modo, ¿cuál era el tamiz ideológico mediante el cual hacían pasar las ideas recién importadas de Europa? De poder

reconstruir este marco de la ideología nacionalista, estaremos en una mejor posición para localizar con exactitud el lugar en el que la cuestión de las mujeres encajaba dentro de las reivindicaciones del nacionalismo. Encontraremos, si se me permite anticipar el argumento de este texto, que el nacionalismo de hecho ofrecía una respuesta a los nuevos problemas sociales y culturales concernientes a la posición de las mujeres en la sociedad “moderna” y que esta respuesta se basaba no en una identidad, sino en una diferencia con las formas percibidas de modernidad cultural en Occidente. Por ello, arguyo que la relativa falta de importancia de la cuestión de las mujeres en las últimas décadas del siglo XIX no se explica por el hecho de haber sido eliminada del programa de reformas o superada por las cuestiones más urgentes y emotivas de la lucha política. La razón radica en que el nacionalismo logró situar la “cuestión de las mujeres” en un ámbito interno de soberanía, muy alejado de la arena de la competencia política con el Estado colonial. Este ámbito interno de cultura nacional se constituyó a la luz del descubrimiento de la “tradición”.

LA CUESTIÓN DE LAS MUJERES EN LA “TRADICIÓN”

Aparte de la caracterización de la condición política de la India, antes de la conquista de los británicos, como un estado de anarquía, ilegalidad y despotismo arbitrario, un elemento central de la justificación ideológica del gobierno colonial británico fue la crítica de las “degeneradas y bárbaras” costumbres sociales del pueblo indio, sancionadas, o eso se creía, por la tradición religiosa. Por ello, junto con el proyecto de instituir procedimientos de gobierno ordenados, legítimos y racionales, el colonialismo consideraba que llevaba a cabo una “misión civilizadora”. Al identificar a dicha tradición como “degenerada y bárbara”, los críticos colonialistas invariablemente repetían una larga lista de atrocidades perpetradas en contra de las mujeres indias, no tanto por los hombres o ciertas clases de hombres, sino por todo un conjunto de cánones de las escrituras sagradas y prácticas rituales que, decían ellos, al racionalizar semejantes atrocidades dentro de un marco integral de doctrina religiosa, las hacía aparecer a los ojos de perpetradores y víctimas por igual como las marcas necesarias de la conducta recta. Al asumir una posición de simpatía hacia las mujeres, atadas y oprimidas, de la India, la mente colonial pudo transformar esta figura de la mujer india en un signo de la naturaleza inherentemente opresiva y carente de libertad de toda la tradición cultural de un país.

Considérese, por ejemplo, el siguiente relato de un viajero británico que visitó la India a principios del siglo XIX:

en ningún momento de su vida, en ninguna condición social, debe hacer una mujer nada por su mera voluntad. Sus padres, sus esposos, sus hijos, en verdad se llaman sus protectores; pero, ¡vaya protección! Día y noche las mujeres deben estar sujetas por sus protectores en un estado de absoluta dependencia. Una mujer, se afirma, nunca será capaz de ser independiente, ni se le podrá confiar su propia libertad [...] sus dioses han reservado a las mujeres el amor a su cama, a su lugar, y a los adornos, apetitos impuros, ira, inconstancia, deseo de hacer el mal y mala conducta. Aunque su esposo esté desprovisto de toda cualidad positiva, no obstante, tal es la consideración que se tiene de su discriminación y sensibilidad moral, que se obliga a la esposa a reverenciarlo como si fuera un dios y a someterse a sus castigos corporales, cuando quiera aplicárselos, ya sea con un bastón o con una cuerda, en la parte trasera de sus cuerpos [...] No se puede concebir con facilidad un estado de dependencia más estricto, despreciable y humillante que el que se ordena para el sexo débil entre los hindúes; y para consumir el estigma, para rebosar la copa de hiel asignada a la mujer, como si mereciera ser excluida de la inmortalidad, así como de la justicia, de la esperanza tanto como del gozo, se manda que una mujer no se inmiscuya en los textos de los Vedas —pues al no tener conocimiento de los textos de la expiación, y ninguna noticia de la ley, la mujer pecadora debe ser tan sucia como la falsedad misma, y estar incapacitada para prestar testimonio. Para ellas las puertas de la sabiduría están selladas, los ríos del conocimiento están secos; los manantiales de la consolación individual, como se los promete la religión, son vedados y prohibidos para la mujer en su hora de desolado sufrimiento y marchitadora angustia; y arrojada, como está, en el yermo de la carencia y la aflicción, con sus empobrecidos recursos, el agua de su botella se agotará; y abandonada así, ¿acaso será una sorpresa que, en el momento de la desesperanza, abraza la pira en llamas y sus quemantes flamas, en lugar de alargar la soledad y la degradación de un sufrimiento y pena oscuros y humillantes?³

Una apasionada simpatía por las oprimidas se combina en esta inmoderada prosa con una condenación moral completa de una tradición que se consideraba producía y santificaba estas costumbres bárbaras. Y desde luego era la *sutee* la que proporcionaba el ejemplo más arrebatador en esta retórica de condena —“la primera y más criminal de sus costumbres”, como la describió William Bentinck, el gobernador general que promulgó su abolición. De hecho, la

implicación práctica de la crítica a la tradición india era necesariamente un proyecto para “civilizar” al pueblo indio: todo el edificio del discurso colonialista se levantaba fundamentalmente sobre este proyecto.

Desde luego, dentro de este discurso constituido de esta manera, había muchos debates y polémicas sobre las maneras específicas según las cuales se llevaría a cabo este proyecto. Las opciones iban desde campañas de proselitismo realizadas por misioneros cristianos hasta actos legislativos y administrativos por parte del Estado colonial y una propagación gradual del conocimiento ilustrado de Occidente. Cada opción se basaba en la idea colonial liberal de que, a fin de cuentas, los propios indios llegarían a entender lo indigno de sus costumbres tradicionales y a abrazar las nuevas formas de orden social civilizado y racional.

En otro lugar⁴ me he referido a algunas de las estrategias políticas de esta misión civilizadora. Lo que hay que notar aquí es que el llamado problema de la mujer en el programa de la reforma social india a principios del siglo XIX, no tenía tanto que ver con la condición específica de las mujeres dentro de un conjunto específico de relaciones sociales, como con el enfrentamiento político entre un Estado colonial y la supuesta “tradición” de un pueblo conquistado —tradición que, como Lata Mani muestra en su estudio de la abolición de la *satidaha* (inmolación de viudas),⁵ fue producida por el discurso colonialista. Fue el discurso colonialista el que, al dar por sentada la hegemonía de los textos religiosos brahmánicos y la sumisión incondicional de todos los hindúes a los dictados de esos textos, definió la tradición que sería criticada y reformada. El nacionalismo indio, al trazar una posición política opuesta al gobierno colonial, recogió la cuestión de las mujeres como un problema ya constituido para ese nacionalismo: a saber, como un problema de la tradición india.

LA CUESTIÓN DE LAS MUJERES EN EL NACIONALISMO

Ya he descrito en otro lugar cómo el nacionalismo separó el ámbito de la cultura en dos esferas —la material y la espiritual.⁶ Los reclamos de la civilización occidental fueron los más fuertes en la esfera material. Ciencia, tecnología, formas racionales de organización económica, métodos modernos del arte de la política y del gobierno —todo esto había dado a los países europeos la fuerza para subyugar a los pueblos no europeos y para imponer su dominio en todo el mundo. Para contrarrestar este dominio, los pueblos colonizados tenían que aprender estas técnicas superiores de organización de la vida material e incorporarlas a sus propias culturas. Éste era un aspecto del proyecto nacionalista de racionalizar y reformar la cultura tradicional de su pueblo. Pero esto no podía significar la imitación de Occidente en todos los aspectos de la vida, pues en ese caso la distinción misma entre Occidente y Oriente desaparecería —la identidad propia de la cultura nacional se vería amenazada. De hecho, como afirmaban los nacionalistas indios a fines del siglo XIX, no sólo era inconveniente imitar a Occidente en cualquier cosa aparte de los aspectos materiales de la vida, sino hasta innecesario, pues en el ámbito espiritual, Oriente era superior a Occidente. Lo que se necesitaba era cultivar las técnicas materiales de la moderna civilización occidental, conservando y fortaleciendo la esencia espiritual distintiva de la cultura nacional. Esto completaba la formulación del proyecto nacionalista y, como una justificación ideológica de la apropiación selectiva de la modernidad occidental, sigue predominando hasta hoy día.

El discurso del nacionalismo muestra que la distinción entre lo material y lo espiritual se condensó en una dicotomía análoga, pero ideológicamente más poderosa: la de lo exterior y lo interior. El ámbito material, como argüían los escritores nacionalistas, está fuera de nosotros —una cosa externa que influye en nosotros, nos condiciona y nos fuerza a ajustarnos a ella. A fin de cuentas, no tiene importancia. Lo espiritual, que está adentro, es nuestro verdadero ser; es aquello que es genuinamente esencial. La consecuencia era que mientras la India tuviera cuidado de conservar la singularidad espiritual de su cultura, podía hacer todas las concesiones y ajustes necesarios para adaptarse a los requerimientos del moderno mundo material sin perder su verdadera identidad. Ésta era la clave que el nacionalismo ofrecía para resolver los espinosos problemas planteados por las cuestiones de reforma social en el siglo XIX.

La aplicación de la distinción del adentro y el afuera a la materia concreta de la vida cotidiana separa el espacio social en *ghar* y *bahir*, la casa y el mundo. El mundo es exterior, el ámbito de lo material; la casa representa el ser espiritual interior de cada uno, su verdadera identidad. El mundo es un traicionero terreno de búsqueda de intereses materiales, donde las consideraciones prácticas son supremas. También es típicamente el ámbito de lo masculino. La casa, en su esencia, no debe dejarse afectar por las profanas actividades del mundo material —y la mujer es su repre-

sentación. Y así uno se encuentra con una identificación de los papeles sociales según el género, que corresponde a la separación del espacio social en *ghar* y *bahir*.

Hasta aquí no hemos llegado a nada que sea diferente de la concepción típica del papel de los sexos en un patriarcado tradicional. En cambio, si encontramos continuidades de estas actitudes sociales en la etapa de la reforma social del siglo XIX, nos vemos tentados a etiquetar esto, como de hecho la historiografía liberal de la India lo ha hecho, como “conservadurismo”, una mera defensa de normas tradicionales. Pero esto sería un error. La situación colonial y la reacción ideológica del nacionalismo a la crítica de la tradición india, introdujeron una substancia completamente nueva a estos términos y realizaron su transformación. La dicotomía de lo material y lo espiritual, a la cual correspondían los términos *mundo* y *casa*, había adquirido, como ya se señaló, una importancia muy especial en la mente nacionalista. El mundo era el lugar donde el poder europeo había desafiado a los pueblos no europeos y, en virtud de la superioridad de su cultura material, los había sometido. Pero, afirmaban los nacionalistas, había fracasado en colonizar la identidad interior, esencial, del Oriente, la cual radicaba en su cultura espiritual, distintiva y superior. Aquí el Oriente no había sido dominado, era soberano, dueño de su propio destino. Para un pueblo colonizado, el mundo era una deplorable restricción, impuesta por el hecho de su debilidad material. Era un lugar de opresión y humillación diarias, un lugar donde las normas del colonizador tenían que ser aceptadas por fuerza. También era el lugar, como los nacionalistas no tardaron en afirmar, donde se libraría la batalla por la independencia nacional. Los sometidos debían aprender de Occidente las ciencias y artes modernas del mundo material para igualar sus fuerzas y al final destronar al colonizador. Pero en toda la etapa de la lucha nacional, la necesidad crucial era proteger, preservar y fortalecer el núcleo interior de la cultura nacional, su esencia espiritual. No se debería permitir ninguna intervención del colonizador en ese sagrado lugar interior. En el mundo, la imitación de normas occidentales y la adaptación a ellas era una necesidad; en la casa, equivalían a la aniquilación de la propia identidad de uno mismo.

Una vez que hacemos corresponder este nuevo significado de la dicotomía de la casa y el mundo con la identificación de los papeles sociales según el género, obtenemos el marco ideológico de referencia dentro del cual el nacionalismo dio su solución a la cuestión de las mujeres. Sería un grave error ver en esto, como hacen los liberales dada su desesperación ante tantas señales de conservadurismo social en la práctica nacionalista, un rechazo total a Occidente. Todo lo contrario: el paradigma nacionalista de hecho proporcionó un principio ideológico de *selección*. No era un rechazo de la modernidad, sino un intento por hacer la modernidad consecuente con el proyecto nacionalista.

LA DIFERENCIA COMO PRINCIPIO DE SELECCIÓN

Llama la atención cómo bastante de lo que se escribió sobre las mujeres durante el siglo XIX se ocupa de la amenazadora occidentalización de las mujeres bengalíes. Este tema fue tratado virtualmente en todas las formas de comunicación escrita, oral y visual —desde los pesados ensayos de los moralistas decimonónicos, a las novelas, farsas, canciones y teatro de revista, hasta las pinturas de los *patua* (pintores de rollos de papiro). La parodia social era el medio más popular y efectivo de esta propagación ideológica. Desde Iswarchandra Gupta (1812-1859) y los *kabiyal* (trovadores) de principios del siglo XIX a los famosos pioneros de teatro bengalí moderno —Michael Madhusudan Dutt (1824-1873), Dinabandhu Mitra, Jyotirindranath Tagore (1849-1925), Upendranath Das (1848-1895), Amritalal Bose (1853-1929) —todos tratan el tema. Ridiculizar la idea de la mujer bengalí que trata de imitar las costumbres de una *mamsaheb* [mujer blanca y extranjera de cierta posición social] (y era por mucho una idea, pues es difícil hallar evidencias históricas de que incluso en las familias más occidentalizadas de Calcuta a mediados del siglo XIX había de verdad alguna mujer que se pareciera siquiera remotamente a estas burdas caricaturas) era una receta segura calculada para suscitar ruidosas carcajadas y la condenación moral tanto del público masculino como del femenino. Desde luego, era una crítica de costumbres, de nuevos artículos de vestido, como la blusa, el fondo y los zapatos (curiosamente, todos considerados vulgares, aunque vestían el cuerpo mucho mejor que la tela sola del sari que acostumbraban usar las mujeres bengalíes, independientemente de su riqueza y condición social, hasta mediados del siglo XIX), del uso de cosméticos y joyería occidental, de la lectura de novelas, del bordado (considerado un pasatiempo inútil y caro), de viajar en coches descubiertos. Lo que hacía más pronunciada la burla era la insinuación constante de que la mujer occidentalizada deseaba el lujo inútil y se preocupaba poco por el

bienestar del hogar. Es difícil no ver en todo esto una crítica —reproches mezclados con envidia— de la riqueza y lujo de la nueva élite social que prosperaba al amparo de las instituciones de la administración y el comercio colonial.

Considérese, por ejemplo, un personaje llamado “Mister Dhurandhar Pakrashi”, cuya educada esposa lo llama constantemente “tonto” y “villano” (*fool* y *rascal*, en inglés) y quiere ser una “mujer novelista” (*lady novelist*), como Mary Correlli. Su hija, Phulkumari, hace su aparición de esta manera:

PHULKUMARI: ¡Papá! ¡Papá! Quiero ir a las carreras, por favor llévame contigo.

DHURANDHAR: ¿Ya acabaste de jugar tenis?

PHULKUMARI: Sí, y ahora quiero ir a las carreras. Y tienes que darme una bicicleta nueva. No voy a usar la que me diste el año pasado. Y mi balón de fútbol está desgastado: tienes que darme uno nuevo. Y papá, por favor cómprame un coche que se maneje solo. Y también un lindo pony. Y por favor ponme una lámpara eléctrica en mi salón, no puedo ver bien con la lámpara de gas.

DHURANDHAR: ¿Algo más? ¿Qué tal si pedimos a la Compañía Banerjee que reconstruya esta casa al revés, el techo en el piso y el piso en el techo?

PHULKUMARI: ¿Cómo es esto, papá? ¿Para qué me das una educación y luego esperas que rebaje mis gustos?

O considérese la siguiente escena, que combina una parodia de la pretensión de poder alcanzar las costumbres occidentales de los reformistas con un comentario sobre su irremediable impotencia contra la violencia y desprecio de los británicos. Un grupo de hombres ilustrados, acompañados de sus educadas esposas, se reúnen para discutir los planes para la “emancipación femenina”, cuando son interrumpidos por tres soldados ingleses llamados —ya adivinan— James, Frederick y Peter. (En el original la mayor parte de la escena está en inglés.)

JAMES: ¿Qué pasa? Vaya, vaya —parece que algo alegre sucede aquí.

UNNATA BABU: Alegre en verdad, como que mucho es mejor que poco —es una reunión para la libertad femenina hindú.

JAMES: ¿Una reunión para la libertad femenina hindú? Bonita cosa en medio de la pobreza.

FREDERICK: ¿Quiénes participan, hombres y mujeres juntos?

PETER: Éstos parecen héroes hindúes, reunidos para desvelar la velada nariz de sus esposas.

FREDERICK: No es suficiente que sólo sea la nariz —si los ojos y la cabeza han de tener completa libertad, con seguridad las señoras hindúes serán objetos de más curiosidad.

PETER: Curiosidad, cortesía y también caridad.

UNNATA BABU: Esto es una ofensa —esto es una ofensa.

JAMES: No es ofensa —no es ofensa.

UNNATA BABU: Idos, extranjeros. ¿A qué vienen, vanos intrusos?

JAMES: A bailar, a cantar y hacer la fiesta —con nuestras primas nacientes de Oriente.

Toma a la esposa de Unnata Babu de la mano, canta y baila con ella y después la besa.

UNNATA BABU [Toma a James de la mano]: Déjala, déjala. Es mi esposa, mi esposa que se casó conmigo.

JAMES [Tira a Unnata al piso]:

¡Oh, negro de mantequilla y cera,
osó acercarse, mi mano estrecha!
Si de Júpiter mismo, de su mano el rayo
viene a fulminarnos, aquí paramos el daño.

[Desenvaina su espada]

Mirad, mirad, he aquí mi espada.
Acercaos, por favor, dejadla ensangrentada.

[Frederick y Peter también sacan sus espadas]

Dale, dale al bellaco a diestra y siniestra,
Nosotros con gusto al resto de la fiesta.

Los soldados ingleses se van, dirigiendo estas palabras a la esposa de Unnata:

JAMES: [...]

¡Oh, linda y pobre dama! Adiós,
Por favor —seguid, seguid adelante—
Atiende, cuida a tu esposo,
maldito cobarde, y tramposo.⁸

La literatura paródica y satírica de la primera mitad del siglo XIX claramente contenía mucho que era estimulado por la abierta defensa de las costumbres existentes y un decidido rechazo de las nuevas. El paradigma nacionalista todavía no surgía con un perfil claro. A la distancia, este periodo —de Rammohan a Vidyasagar— parece un periodo de gran agitación social y de confusión ideológica entre los hombres de letras. Y entonces un nuevo discurso, que tomaba su material de varias fuentes, empezó a formarse en la segunda mitad del siglo —el discurso del nacionalismo.

En 1851, por ejemplo, un ensayo que ganó un premio y que hablaba de la “educación femenina hindú” exhibía evidencias de que la educación de las mujeres era fomentada en la India antigua y que la educación no sólo no era nociva sino positivamente benéfica para las mujeres.⁹ Abundaba en varias consideraciones prácticas acerca de cómo las mujeres de familias respetables podían aprender a leer y escribir sin dañar su casta ni su honor. En 1870, empero, un tratado sobre los deberes de la esposa declaraba que los viejos prejuicios sobre la educación de las mujeres habían desaparecido prácticamente. “Ahora los tiempos son tales que la mayor parte del pueblo cree que [...] educando a las mujeres la condición del país mejorará y habrá felicidad, bienestar y costumbres civilizadas en la vida social”.¹⁰

El objetivo de las nuevas discusiones era definir los principios sociales y morales para ubicar la posición de las mujeres en el “moderno” mundo de la nación. Véase, por ejemplo, uno de los tratados más claros sobre el tema: *Paribarik prabandha* (Ensayos sobre la familia), de Bhudeb Mukhopadhyay, publicado en 1882. Bhudeb enuncia el problema en su característico estilo prosaico:

Debido al anhelo por el brillo y ostentación exteriores del estilo de vida inglés [...] una revuelta está sucediendo dentro de nuestros hogares. Los hombres aprenden inglés y se convierten en *sahibs*. Las mujeres no aprenden inglés pero no obstante tratan de convertirse en *bibis*. En los hogares que alcanzan un ingreso de cien rupias, las mujeres ya no cocinan, barren o hacen las camas [...] todo lo hacen sirvientes y sirvientas; [las mujeres] sólo leen libros, bordan carpetas y juegan a las cartas. ¿Cuál es el resultado? La casa y los muebles se ensucian, la comida es mala, se deteriora la salud de todos los miembros de la familia; los niños nacen débiles y raquíticos, plagados de enfermedades —mueren a tierna edad.

Muchos movimientos de reforma se realizan hoy en día; la educación de las mujeres, en particular, se discute sin cesar. Pero rara vez oímos de aquellas grandes artes que alguna vez se enseñaron a las mujeres —enseñanza que si todavía estuviera vigente nos habría permitido sortear esta crisis causada por una imitación irreflexiva. Supongo que nunca más habremos de saber de esta enseñanza.¹¹

El problema se plantea aquí en los términos empíricos de una sociología positiva, género preferido de los escritores bengalíes serios de la época de Bhudeb. Pero el sentido de crisis que expresa era muy real. Bhudeb da voz a los sentimientos de amplios sectores de la recién emergente clase media de Bengala cuando dice que las instituciones mismas del hogar y la familia estaban amenazadas por las peculiares condiciones del régimen colonial. Se nos impuso una condición externa sin precedente alguno; fuimos forzados a ajustarnos a esas condiciones, para lo cual era inevitable cierto grado de imitación de costumbres extranjeras. Pero, ¿podía permitirse que esta ola de imitación invadiera nuestros hogares? ¿Acaso no destruiría eso nuestra identidad interior? No obstante, estaba claro que una pura reformulación de las viejas normas de la vida en familia no bastaría, pues se estaban derrumbando por la fuerza inexorable de las circunstancias. Se necesitaban nuevas normas, que fueran más apropiadas a las condiciones externas del mundo moderno y aun así no una pura imitación de Occidente. ¿Cuáles serían los principios sobre los que se podrían construir estas nuevas normas?

Bhudeb ofrece la característica respuesta nacionalista. En un ensayo titulado “Modestia”, habla de los principios naturales y sociales que proporcionan la base de las virtudes femeninas.¹² La modestia, o decoro en los modales y la conducta, dice, es un rasgo específicamente humano; no existe en el mundo de la naturaleza animal. Es la aversión humana a los rasgos puramente animales lo que da lugar a virtudes como la modestia. En este aspecto, los seres

humanos tratan de cultivar en sí mismos y en su civilización, cualidades espiritualeso cuasi divinas totalmente opuestas a las formas de comportamiento que predominan en la naturaleza animal. Además, dentro de la especie humana, la mujer cultiva y aprecia estas cualidades cuasi divinas mucho más que los hombres. Al estar protegidas hasta cierto punto de las exigencias puramente materiales de asegurarse el sustento en el mundo exterior, la mujer expresa en su apariencia y comportamiento las cualidades espirituales que son características de la sociedad humana, civilizada y refinada.

Todas las dicotomías y analogías relevantes están aquí. La dicotomía de lo material y lo espiritual corresponde a la de cualidades animales y cuasi divinas, la que a su vez corresponde a la de virtudes masculinas y femeninas. Bhudeb entonces incorpora a esta forma ideológica su contenido nacionalista específico:

En una sociedad en la que hombres y mujeres se reúnen y juntan, comercian juntos en todo momento, comen y beben juntos, viajan juntos, los modales de las mujeres tienden a ser algo toscos, desprovistos de cualidades espirituales y relativamente aquejados de rasgos animales. Por esta razón, no creo que las costumbres de una sociedad como ésta estén libres de todo defecto. Algunos afirman que debido a esta estrecha asociación con las mujeres, el carácter de los hombres adquieren ciertas cualidades tiernas y espirituales. Permítaseme ceder aquí. Pero, ¿acaso la pérdida causada por la tosquedad y degeneración del carácter femenino puede ser compensada por la adquisición de cierto grado de ternura en el carácter masculino?

Entonces se remata el argumento:

Los que establecieron nuestros códigos religiosos descubrieron la cualidad espiritual interior que anima incluso los actos más animales que deben realizar los humanos, y así quitaron las cualidades animales de dichas acciones. Esto no ha sucedido en Europa. Allí la religión está completamente divorciada de la vida [material]. Los europeos no se sienten inclinados a regular todos los aspectos de su vida mediante las normas de la religión; condenan esto como clericalismo [...] En el sistema ario hay una preponderancia del espiritualismo, en el sistema europeo una preponderancia del placer material. En el sistema ario, la esposa es una diosa. En el sistema europeo, es una socia y una compañera.¹³

La nueva norma de organización de la vida familiar y de determinación de la conducta correcta para la mujer en las condiciones del mundo moderno se podía deducir ahora fácilmente. Los ajustes tendrían que hacerse en el mundo exterior de la actividad material y los hombres llevarían sobre sus hombros el peso de esta tarea. En la medida en que la familia se enredaba en relaciones sociales más amplias, tampoco podría aislarse de la influencia de los cambios en el mundo exterior. En consecuencia, la organización y estilo de vida del hogar también tendrían que ser cambiados. Pero el requisito crucial era conservar la espiritualidad interior de la vida social indígena. La casa era el lugar principal para expresar la cualidad espiritual de la cultura nacional y las mujeres debían asumir la responsabilidad principal de proteger y cuidar esta cualidad. Por más grandes que fueran los cambios de las condiciones exteriores de la vida para las mujeres, no debían perder sus virtudes esencialmente espirituales (es decir, femeninas); no debían, en otras palabras, occidentalizarse en su esencia. De ello se seguía, como un criterio simple para juzgar la conveniencia de la reforma, que la distinción esencial entre los papeles sociales de hombres y mujeres en términos de virtudes materiales y espirituales debía mantenerse en todo momento. Debía haber una marcada *diferencia* de grado y manera en la occidentalización de la mujer respecto del hombre, en el mundo moderno de la nación.

UNA GENEALOGÍA DE LA RESOLUCIÓN

Éste era el principio central por medio del cual el nacionalismo resolvió el problema de la mujer en términos de su propio proyecto histórico. Los detalles no se solucionaron de inmediato, por supuesto. De hecho, desde mediados del siglo XIX hasta el día de hoy, ha habido muchas polémicas sobre la aplicación precisa de las dicotomías de hogar y mundo, lo espiritual y lo material, femenino y masculino, en varios asuntos que conciernen la vida diaria de la mujer “moderna” —su vestido, comida, modales, educación, su papel en la organización de la vida en el hogar, su papel fuera del hogar. Los problemas concretos surgieron de una situación que cambiaba rápidamente, tanto en lo exterior como en lo interior, en la cual se hallaba la nueva familia de clase media; las soluciones específicas se tomaron de varias fuentes —una tradición “clásica” reconstruida, formas folklóricas modernizadas, la lógica utilitarista de las prácticas burocráticas e industriales, la idea legal de la igualdad en un Estado liberal democrático. El contenido de la

resolución no era predeterminado, ni fijo, pero su forma tenía que ser consecuente con el sistema de dicotomías que daba forma al proyecto nacionalista y lo contenía.

La nueva mujer definida de esta manera quedaba sujeta a un *nuevo* patriarcado. De hecho, el orden social que conectaba la casa y el mundo donde los nacionalistas colocaban a la nueva mujer se contrastaba no sólo con el de la moderna sociedad occidental; se distinguía explícitamente del patriarcado de la tradición indígena, la misma tradición que había sido puesta en el banquillo de los acusados por los inquisidores coloniales. Desde luego, el nacionalismo adoptó varios elementos de la tradición como marcas de su identidad cultural nativa, pero ésta era ahora una tradición convertida en un paradigma “clásico” —reformada, reconstruida, fortalecida contra los embates de la barbarie y la irracionalidad.

El nuevo patriarcado también se distinguía marcadamente de la condición inmediata, social y cultural, en la que vivía la mayor parte del pueblo, pues la “nueva” mujer era totalmente lo opuesto de la mujer “común”, la cual era tosca, vulgar, altisonante, pendenciera, privada del sentido moral superior, sexualmente promiscua, sometida a la brutal opresión física de los hombres. Junto a la parodia de la mujer occidentalizada, esta otra construcción se destaca insistentemente en la literatura del siglo XIX mediante una pléyade de personajes femeninos de clase baja que hace su aparición en el ambiente social de la nueva clase media —sirvientas, lavanderas, barberas, vendedoras ambulantes, celestinas, prostitutas. Fue precisamente esta condición degenerada de las mujeres la que el nacionalismo afirmaba que reformaría, y fue mediante estos contrastes que se dio a la nueva mujer de la ideología nacionalista una condición de superioridad cultural respecto de las mujeres occidentalizadas de las prósperas familias de nuevos ricos creadas por la *colonial connection*, así como respecto de las mujeres comunes de las clases bajas. El logro por méritos propios de una cultura nacional superior era la marca de la recién adquirida libertad de la mujer. Ésta era la fuerza ideológica central de la resolución nacionalista de la cuestión de las mujeres.

Podemos seguir la forma de esta resolución en varios aspectos específicos en los cuales la vida y condición de las mujeres de clase media han cambiado a lo largo de los últimos cien años, más o menos. Considérese el caso de la educación femenina, ese espinoso tema que tanto acaparó la atención de los reformistas sociales del siglo XIX.¹⁴ Parte de la primera oposición a la apertura de escuelas para mujeres se respaldaba en un llamado a la tradición, la cual supuestamente prohibía que las mujeres fueran iniciadas en el conocimiento libresco, pero este argumento apenas obtuvo algún apoyo. Se consideraba que la verdadera amenaza radicaba en el hecho de que las primeras escuelas y las disposiciones para educar a las mujeres en casa estaban organizadas por misioneros cristianos; por ello había el temor tanto del proselitismo como del riesgo de exponer a las mujeres a perniciosas influencias occidentales.¹⁵ La amenaza fue conjurada cuando en los años cincuenta del siglo XIX, los propios indios empezaron a abrir escuelas para niñas. La expansión de la educación formal entre las mujeres de clase media en Bengala en la segunda mitad del siglo XIX fue notable. En 1863 había 95 escuelas para niñas con una población total de 2 500 alumnas; en 1890 ya había 2 238 escuelas con un total de más de 80 000 estudiantes.¹⁶ En el campo de la educación superior, Chandramukhi Bose (1860-1944) y Kadambini Ganguli (1861-1923) son célebres ejemplos de lo que la mujer bengalí podía lograr en la educación formal: obtuvieron su licenciatura en la Universidad de Calcuta en 1883, antes de que la mayor parte de las universidades del Reino Unido aceptaran a mujeres como candidatas a admisión. Kadambini pasó a la facultad de medicina y se convirtió en la primera mujer médico con una formación profesional.

El desarrollo de una literatura educativa y de materiales didácticos en lengua bengalí indudablemente hizo posible la aceptación bastante generalizada de la educación formal para las mujeres de clase media. Los prolongados debates del siglo XIX acerca de un “programa educativo femenino” adecuado ahora nos parecen algo extraños, pero no es difícil identificar el verdadero objeto de su preocupación. Gran parte del contenido de la educación escolar moderna se consideraba importante para la “nueva” mujer, pero impartirlo en lengua inglesa era difícil desde el punto de vista práctico, irrelevante porque el lugar central de la mujer educada seguía siendo la casa, y amenazador porque podía devaluar y desplazar ese sitio central donde se ubicaba la posición social de la mujer. El problema fue resuelto mediante los esfuerzos de los intelectuales, quienes convirtieron en una tarea fundamental del proyecto nacional crear una lengua y literatura modernas apropiadas para un público lector en aumento, el cual incluiría a las mujeres recién educadas. Mediante libros de texto, periódicos y obras de creación, una importante fuerza que dio forma a la nueva literatura de Bengala fue la necesidad de hacer accesibles estos materiales para las mujeres que sólo podían leer en una lengua —su lengua materna.

La educación formal no sólo se volvió aceptable, sino, de hecho, un requisito para la nueva *bhadramahila* (mujer respetable) cuando se demostró que era posible para una mujer adquirir los refinamientos culturales que ofrecía la

educación moderna sin poner en peligro su lugar en el hogar, es decir, sin convertirse en una *memsahab*. De hecho, la construcción nacionalista de la nueva mujer derivaba su fuerza ideológica de convertir el objetivo del refinamiento cultural mediante la educación en un desafío personal para toda mujer, abriendo así un campo donde la mujer era un sujeto autónomo. Esto explica en buena medida el notable nivel de entusiasmo entre las propias mujeres de clase media por adquirir y usar para ellas mismas los beneficios de la educación formal. Se fijaron esta meta para ellas mismas en sus vidas personales y como objeto de su voluntad: alcanzarlo era alcanzar la libertad.¹⁷ De hecho, el logro se señalaba por reivindicaciones de superioridad cultural en varios aspectos diferentes: superioridad sobre la mujer occidental para quien, según se creía, la educación sólo significaba la adquisición de habilidades materiales para competir con los hombres en el mundo exterior y de ahí la pérdida de virtudes femeninas (espirituales); superioridad sobre la generación procedente de mujeres que se quedaban en sus casas, a quienes una tradición social opresiva y degenerada les había negado la oportunidad de la libertad; y superioridad sobre mujeres de las clases bajas, quienes eran culturalmente incapaces de apreciar las virtudes de la libertad.

Esta construcción nacionalista particular de la reforma como un proyecto tanto de emancipación y autoemancipación de la mujer (y por ello un proyecto en el que tenían que participar tanto hombres como mujeres) explica también por qué las mujeres educadas de primera generación propagaban con tanto ahínco la idea nacionalista de la “nueva mujer”. Los historiadores recientes de cuño liberal a menudo se muestran perplejos por la abundante evidencia de escritoras del siglo XIX, incluyendo aquéllas que estaban en el frente de los movimientos reformistas de las familias de clase media, quienes justificaban la importancia de las supuestas virtudes femeninas. Radharani Lahiri, por ejemplo, escribió en 1875: “De todas las materias que las mujeres pueden aprender, el trabajo doméstico es el más importante [...] No tendrá un dominio legítimo de cualquier otro conocimiento que pueda adquirir a menos que domine el trabajo de la casa”.¹⁸ Otras hablaban de la necesidad para una mujer educada de desarrollar virtudes femeninas tales como la castidad, la abnegación, la sumisión, la devoción, la amabilidad, la paciencia y los trabajos del amor. El punto de vista ideológico desde el cual tales afirmaciones de “feminidad” (y de ahí la aceptación de un nuevo orden patriarcal) se volvían inevitables venía dado precisamente por la resolución nacionalista del problema, y Kundamala Debi, en un texto de 1870, expresaba bien esto cuando aconsejaba a otras mujeres:

Si han alcanzado el verdadero conocimiento, entonces no den lugar en sus corazones al comportamiento de la *memsahab*. Esto no es propio de un ama de casa bengalí. Veán cómo una mujer educada puede hacer su trabajo doméstico consciente y sistemáticamente de una forma ajena a la mujer ignorante, sin educación. Y vean cuán infeliz sería el mundo, si Dios no hubiera dispuesto este lugar para nosotras en el hogar.¹⁹

Así, la educación tenía el fin de inculcar a las mujeres las virtudes —las virtudes típicamente burguesas características de las nuevas formas sociales “disciplinarias”— del orden, la economía, la limpieza y un sentido personal de responsabilidad, las capacidades prácticas de saber leer y escribir, saber contabilidad, higiene y la capacidad de administrar un hogar según las nuevas condiciones físicas y económicas establecidas por el mundo exterior. Para esto, también necesitaría tener alguna idea del mundo fuera del hogar, en el que incluso podría aventurarse siempre y cuando no pusiera en riesgo su feminidad. Este último criterio, ahora armado de un contenido característicamente nacionalista, hizo posible el desplazamiento de las fronteras de la casa desde los confines físicos establecidos primero por las reglas de la *pardah* [encierro de las mujeres] a un campo más flexible, pero no obstante culturalmente determinado, establecido por las *diferencias* entre las conductas masculina y femenina socialmente aceptadas. Una vez que la feminidad esencial de las mujeres quedó fijada en términos de ciertas cualidades espirituales culturalmente visibles, podían ir a la escuela, viajar en transportes públicos, ver espectáculos públicos de entretenimiento y con el tiempo incluso aceptar un trabajo fuera de casa. Pero las señales “espirituales” de su feminidad quedaron entonces claramente señaladas —en su vestido, sus hábitos alimenticios, su comportamiento social, su religiosidad.

Las marcas específicas se obtuvieron de varias fuentes y en términos de sus orígenes cada una tenía su historia específica. La vestimenta de la *bhadramahila*, por ejemplo, atravesó toda una etapa de experimentación antes de que lo que se conoció como el *sari brahmika* (cierta forma de usar el sari en combinación con una blusa, fondo y zapatos que se puso de moda en los hogares brahmo [secta reformista hindú]) fuera aceptado como lo obligado para la mujer de clase media.²⁰ Aquí también las necesarias diferencias se señalaban en términos de identidad nacional, emancipación social y refinamiento cultural —es decir, diferencias respecto de la *memsahab*, de las mujeres de las

generaciones anteriores y de las mujeres de clase baja. Además, en esto, así como en otros aspectos de la vida, la espiritualidad de su carácter también tenía que resaltarse en contraste con las innumerables maneras que los hombres tenían de dejarse llevar por las presiones del mundo material. La necesidad de ajustarse a las nuevas condiciones fuera del hogar había impuesto a los hombres toda una serie de cambios en su forma de vestir, sus hábitos de alimentación, costumbres religiosas y relaciones sociales. Cada una de estas derrotas tenía que ser compensada entonces por una afirmación de la pureza espiritual por parte de las mujeres. No podían comer, beber o fumar de la misma manera que los hombres; debían seguir observando los ritos religiosos que fueran difíciles de continuar para los hombres; debían mantener la cohesión de la vida en familia y la solidaridad familiar con sus parientes, a las cuales el hombre ya no podía dedicar tanta atención. El nuevo patriarcado defendido por el nacionalismo investía a la mujer del honor de una nueva responsabilidad social y, al asociar la tarea de la emancipación femenina al objetivo histórico de alcanzar la condición de nación soberana, la ató a una subordinación nueva, aunque totalmente legítima.

Al igual que todas las formas hegemónicas de ejercer un dominio, este patriarcado combinó una autoridad coercitiva con la sutil fuerza de la persuasión. Esto se expresaba generalmente en la forma ideológica invertida de la relación de poder entre los sexos: la adulación de la mujer como una diosa o como una madre. Cualesquiera que sean sus fuentes en las religiones clásicas de la India o en prácticas religiosas medievales, la forma ideológica específica en la cual conocemos la construcción de la “mujer india” en la literatura y artes modernas de la India de hoy, es total e innegablemente un producto del desarrollo de una cultura de clase media dominante coetánea con la época del nacionalismo. Sirvió para destacar con toda la fuerza de la inspiración mitológica lo que de todas maneras se había convertido en la característica dominante de la feminidad en la nueva construcción de “mujer”, en cuanto signo de “nación”, a saber, las cualidades espirituales de abnegación, benevolencia, devoción, religiosidad, etcétera. Como hemos visto, esta espiritualidad no dificultaba las oportunidades para la mujer de salir de los confines físicos del hogar; por el contrario, las facilitaba, haciendo posible para ella salir al mundo en condiciones que no amenazaran su feminidad. De hecho, la imagen de la mujer como diosa o como madre sirvió para borrar su sexualidad en el mundo fuera del hogar.

Hay muchas consecuencias importantes de esta construcción. Para dar un ejemplo, considérese una observación que se hace a menudo: la relativa falta de discriminación de género en los empleos ejercidos por la clase media en la India, un área que ha sido parte central de las demandas de derechos de la mujer en el Occidente capitalista. Sin negar la posibilidad de que existan complicaciones detrás de esta observación bastante superficial, ciertamente resulta paradójico que, mientras el empleo en la clase media ha sido un campo de acre competencia entre grupos culturales que se distinguen por casta, religión, lengua, etcétera, en todo el periodo de política nacionalista y poscolonial en la India, el género nunca ha sido un asunto de debate público. De manera similar, la nueva constitución de la India independiente dio a la mujer el voto sin más y sin que haya habido jamás un movimiento en favor del sufragio de la mujer en cualquier momento de la política nacionalista en la India. El hecho de que todos aceptaran que las mujeres naturalmente tuvieran derecho al voto indica una total transposición de los términos en los que el antiguo patriarcado de la tradición se había constituido. La determinación de las cualidades masculinas y femeninas por parte de la ideología nacionalista, en términos de la dicotomía de lo material y lo espiritual no convierte a las mujeres que se han iniciado en actividades profesionales en competidoras de los hombres que buscan un empleo, porque en esta construcción no hay señales culturales específicas que distingan a la mujer del hombre en el mundo material.

De hecho, las distinciones que a menudo resultan significativas son las que operan *entre* las mujeres en el mundo fuera del hogar. Pueden señalar a las mujeres por la forma en que visten, comen (fuman, beben), su apego a las marcas religiosas de la condición femenina, su comportamiento hacia los hombres, etcétera, y clasificarlas como occidentalizadas, tradicionales, de clase baja (o variaciones más sutiles de esas distinciones) —todas con una connotación de desviación de las normas aceptadas. Una mujer identificada como occidentalizada, por ejemplo, atraería todos los calificativos atribuidos a lo que no es la mujer “normal” (madre, hermana, esposa, hija): atrevida, avara, irreligiosa, sexualmente promiscua; y esto no sólo proviene de los hombres, sino de las mujeres que se ven a sí mismas como amoldadas a la norma legítima, lo cual es precisamente un indicio de la condición hegemónica de esta construcción ideológica. Un conjunto análogo de distinciones marcarían la diferencia entre la mujer de clase baja o común y la normal. (Quizá el objeto más extremo de desprecio para el nacionalista es el estereotipo de la *tnyas* angloindia —al mismo tiempo occidentalizada y común.) No es de sorprender que la desviación de la norma también trae consigo la posibilidad de una variedad de sentidos ambiguos —las marcas de ilegitimidad se convierten en el aval de un comportamiento que no se permite a aquéllas o aquéllos que son “normales”— y éstas son las especies de

sentidos explotados al máximo, por ejemplo, los medios comerciales del cine, la publicidad y la moda. Aquí hay un ejemplo más del desplazamiento en la ideología nacionalista de la construcción de la mujer como un objeto sexual en el patriarcado occidental: el hombre nacionalista ve a su propia esposa, hermana, hija, como “normal” precisamente porque no es un “objeto sexual”, mientras que aquellas que podían ser vistas como “objetos sexuales” no son “normales”.

ELEMENTOS PARA UNA CRÍTICA DE LA RESOLUCIÓN

Termino este texto señalando otro significativo rasgo de la forma en que el nacionalismo trató de resolver el problema de la mujer de acuerdo con su proyecto histórico. Tiene que ver con el aspecto del problema que era directamente político, relativo a las relaciones con el Estado. El nacionalismo, como ya hemos visto, ubicaba su propia condición de sujeto en el ámbito espiritual de la cultura, donde se consideraba superior a Occidente, y por ello no conquistado y soberano. No podía permitir una intervención del poder colonial en ese ámbito. Esto determinó la reacción típicamente nacionalista a las propuestas para llevar a cabo reformas sociales mediante la promulgación de leyes por parte del Estado colonial. A diferencia de los primeros reformistas, de Rammohan a Vidyasagar, los nacionalistas de las postrimerías del siglo XIX en general se oponían a dichas propuestas, pues tal método de reforma parecía negar la capacidad de la nación de actuar por sí misma, incluso en un ámbito en el que era soberana. En el caso específico de la reforma de la vida de las mujeres, en consecuencia, la postura nacionalista se basaba firmemente en la premisa según la cual ésta era un área donde la nación estaba actuando por sí misma, fuera del ámbito de guía e intervención del Estado colonial.

Ahora llegamos a la respuesta cabal del problema histórico que planteé al principio de este texto. La razón por la cual el asunto de la “emancipación femenina” parece desaparecer del temario público de la agitación nacionalista a fines del siglo XIX no es porque haya sido desplazado por las cuestiones más emotivas relativas al poder político. Más bien, la razón radica en el rechazo del nacionalismo de convertir a la cuestión de las mujeres en una cuestión de negociación política con el Estado colonial. El simple hecho histórico es que las vidas de las mujeres de clase media, provenientes de ese sector demográfico que efectivamente constituía la “nación” en los últimos años de la India colonial, cambiaron abruptamente, precisamente durante el periodo del movimiento nacionalista —de hecho, tan rápido que las mujeres de cada generación en los últimos cien años podrían decir con toda razón que sus vidas eran radicalmente diferentes de las de las mujeres de la generación precedente. Estos cambios tuvieron lugar en el periodo colonial principalmente fuera de la arena de la agitación política, en un campo donde la nación ya se consideraba libre. Fue después de la independencia, cuando la nación ya había conquistado su soberanía política, que se volvió legítimo dar cuerpo a la idea de reforma mediante acciones legislativas del matrimonio, los derechos de propiedad, el sufragio, la igualdad salarial, la igualdad de oportunidades, etcétera. Ahora, desde luego, la cuestión de las mujeres de nuevo se ha convertido en un asunto político en la vida de la nación-Estado.

Otro problema sobre el cual ahora podemos tener una perspectiva más clara es el de la aparente falta de cualquier lucha autónoma por parte de las propias mujeres por la igualdad y la libertad. Sería un error buscar evidencias de tal lucha en los archivos públicos de los asuntos políticos, pues a diferencia del movimiento femenino en la Europa o en los Estados Unidos de los siglos XIX y XX, la batalla por la nueva idea de la condición de la mujer en la era del nacionalismo fue librada en el hogar. Sabemos de las evidencias que sobreviven en autobiografías, historias de familia, tratados religiosos, literatura, teatro, canciones, pinturas y otros artefactos culturales semejantes, que fue la casa la que se convirtió en el principal campo de batalla a través del cual la construcción hegemónica del nuevo patriarcado nacionalista tenía que ser normalizada. Ésta es la verdadera historia de la cuestión de las mujeres, cuyo terreno ha identificado nuestra investigación genealógica de la idea nacionalista de “mujer”. El discurso nacionalista que hemos escuchado hasta ahora es un discurso *sobre* las mujeres; las mujeres no tenían voz en él.

El lugar del Estado en la resolución nacionalista de la cuestión de las mujeres en el periodo colonial tiene aún otra implicación. Para sectores de la clase media que se sentían culturalmente excluidos de la formación de la nación y que entonces se organizaron solos como grupos políticos singulares, su relativa exclusión de la nueva nación-Estado funcionaría como un medio adicional de desplazamiento de su participación en la acción legítima de reforma. En el caso de los musulmanes de Bengala, por ejemplo, la formación de una nueva clase media se retrasó, por razones que no interesa señalar aquí. También, con respecto a los musulmanes se pueden ver exactamente las mismas especies de

intereses ideológicos típicos de una reacción nacionalista a las cuestiones de reforma social en una situación colonial, con una diferencia en cuanto a su ocurrencia en el tiempo cronológico.²¹ Sin embargo, las reformas nacionalistas no alcanzan a fructificar políticamente en el caso de los musulmanes de la India independiente, ya que en la medida en que la formación cultural dominante entre ellos considera a esta comunidad excluida del Estado, se da vida a una nueva relación colonial. El sistema de dicotomías de lo interior y lo exterior, la casa y el mundo, lo femenino y lo masculino se reactiva otra vez. Las reformas que conciernen lo que se considera la esencia interior de la identidad de la comunidad sólo pueden ser llevadas a cabo legítimamente por la propia comunidad, no por el Estado. Resulta aleccionador notar el escaso cambio institucional que se ha permitido en la vida civil de los musulmanes indios desde la independencia y comparar el grado de cambio con el de los países musulmanes donde la reforma nacionalista cultural fue parte de la lograda formación de una nación-Estado independiente. El contraste es impactante si uno compara la posición de las mujeres musulmanas de clase media en Bengala occidental con la de la vecina Bangladesh.

La persistencia de un distintivo “problema” cultural de las minorías es un indicio del fracaso de la nación india de incluir efectivamente dentro de su cuerpo a toda la masa demográfica que afirma representar. El fracaso se vuelve evidente cuando notamos que la formación de una “cultura nacional” hegemónica se construyó *necesariamente* sobre la preferencia dada a una “tradicción esencial”, la cual a su vez se definió mediante un sistema de exclusiones. Los ideales de libertad, igualdad y refinamiento cultural iban de la mano con un conjunto de dicotomías que sistemáticamente excluían de la nueva vida de la nación a grandes masas del pueblo a las que la élite dominante habría de representar y dirigir, pero que nunca podrían ser culturalmente integradas con sus dirigentes. Tanto los gobernantes coloniales como sus opositores nacionalistas conspiraron para desplazar en el mundo colonial la estructura original de significados asociados a las nociones liberales occidentales de derecho, libertad, igualdad, etcétera. La inauguración del Estado nacional en la India no podía traducirse en una universalización de la noción burguesa de “hombre”.

De hecho, al establecer este nuevo patriarcado como una construcción hegemónica, el discurso nacionalista no sólo demarcaba su esencia cultural como distinta de la de Occidente, sino también de la de la masa del pueblo. Se ha generalizado entre la nueva clase media, la cual se sabe es una clase en expansión y lo bastante amplia en cifras absolutas como para reproducirse sola, pero está ubicada a una gran distancia de la gran masa de las clases subordinadas. Mi análisis de la construcción nacionalista de la mujer una vez más muestra cómo, en el enfrentamiento entre los discursos colonialista y nacionalista, las dicotomías de lo espiritual y lo material, la casa y el mundo, lo femenino y lo masculino, mientras permiten la producción de un discurso nacionalista que es diferente del discurso del colonialismo, no obstante sigue atrapado dentro de su marco de falsos esencialismos.

NOTAS

¹ Ghulam Murshid, *Reluctant Debutante: Response of Bengali Women to Modernization, 1849-1905*, Rajshahi University Press, Rajshahi, 1983.

² Sumit Sarkar, *A Critique of Colonial India*, Papyrus, Calcuta, 1985, pp. 71-76.

³ J. W. Massie, *Continental India*, Thomas Ward, Londres, 1839, vol. 2, pp 153-154.

⁴ *The Nation and Its Fragments*, Princeton, 1993, capítulo 2.

⁵ Lata Mani, “The Production of an Official Discourse on *Sati* in Early Nineteenth-Century Bengal”, *Economic and Political Weekly*, número 21, abril de 1986, WS 32-40; “Tradiciones en discordia: El debate sobre la *Sati* en la India Colonial”, *supra*, primera parte, pp. 209-251.

⁶ *The Nation and Its Fragments*, *passim*.

⁷ Amarendranath Datta, *Maja*, Calcuta, 1900, pp. 7-8.

⁸ *Meye manstar mitim*, Girish Vidyaratna, Calcuta, 1874, pp. 28-31.

⁹ Tarasankar Sharma, *Striganer bidya siksa*, Calcuta, 1851.

¹⁰ Sibchandra Jana, *Patibratya-dharma siksa*, Gupta Press, Calcuta, 1870.

¹¹ Bhudeb Mukhopadhyay, “Grhakaryer byabastha”, en *Bhudeb racanasambhar*, editado por Pramathanath Bisi, Mitra y Ghosh, Calcuta, 1969, p. 480.

12 “Lajjasilata”, *ibid.*, pp. 445-448.

13 *Ibid.*, pp. 446, 447.

14 Véase la reseña de estos debates en Murshid, *Reluctant Debutante*, pp. 19-62; Meredith Borthwick, *The Changing Role of Women in Bengal, 1849-1905*, Princeton University Press, Princeton, 1984, pp. 60-108; y Malavika Karlekar, “Kadambini and the Bhadrak: Early Debates over Women’s Education in Bengal”, *Economic and Political Weekly*, 21, abril de 1986, WS 25-31.

15 M. A. Laird, *Missionaries and Education in Bengal, 1793-1837*, Clarendon Press, Oxford, 1972.

16 Murshid, *Reluctant Debutante*, p. 43.

17 Las autobiografías de la primera generación de mujeres educadas de clase media están llenas de este espíritu de logro. Véase un estudio reciente en Malavika Karlekar, *Voices from Within: Early Personal Narratives of Bengali Women*, Oxford University Press, Delhi, 1991.

18 Citado en Murshid, *Reluctant Debutante*, p. 60.

19 Citado en Borthwick, *Changing Role of Women*, p. 105.

20 Véase *ibid.*, pp. 245-256.

21 Véase Murshid, *Reluctant Debutante*.

* En: Saurabh Dube (coord.), *Pasados poscoloniales*. México: El Colegio de México, 1999.