

# FUNDAMENTALISMOS FEMINISTAS\*

Amy Hollywood  
Universidad de Harvard

## RESUMEN

Este artículo ofrece primeramente una respuesta a Katha Pollitt, destacada voz pública feminista, la cual condenó (justo después del 11-S) a las principales religiones por subyugar a las mujeres, y colocó al feminismo en oposición al fundamentalismo. Esta postura, que refleja una limitación para entender por qué y cómo la religión es importante para las mujeres y para formular una crítica efectiva sobre este tipo de subordinación, emana de una supuesta superioridad de la modernidad, incuestionable para muchas feministas —un fundamentalismo feminista en sí mismo. La política estadounidense en Afganistán antes del 11-S, como se sabe, dañó la vida de las mujeres y usó el concepto de fundamentalismo islámico para justificar la guerra presente. La última parte se ocupa de la práctica corporal religiosa como constitutiva de la persona.

PALABRAS CLAVE: Pollitt, feministas, modernidad, fundamentalismo, práctica corporal.

## ABSTRACT

«Feminist fundamentalisms». This article responds to the post-9/11 claims of Katha Pollitt, a highly renowned public feminist voice in the United States. She condemns all major religions for subordinating women, placing feminism in opposition to fundamentalism. Her opinions reflect a feminist failure to understand why and how religion matters for women and they weaken critical perspective on the religious subordination of women. This position comes from the presumed superiority of modernity which many feminists refuse to question, and ends up creating a feminist fundamentalism in itself. Recent research shows how the United States actually contributed to problems in Afghanistan before 9/11, and highlights the strategic use of the concept of Islamic fundamentalism for war. The last part deals with bodily practice in religion as constitutive of human subjectivity.

KEY WORDS: Pollitt, feminists, modernity, fundamentalism, bodily practice.

Mi primera carta al editor (estrepitosamente infructuosa porque no se publicó) era una contestación a «¿Dónde están las mujeres?» de Katha Pollitt en su columna publicada en *The Nation* el 22 de octubre de 2001<sup>1</sup>. Después de los acontecimientos en la ciudad de Nueva York y Washington D.C. y los planes de Estados Unidos para invadir Afganistán, la columna de Pollitt señaló otros motivos para

desarticular a los talibanes, además de su apoyo a los terroristas de Al Qaeda a los que se había creído responsables de los ataques del 11 de septiembre de 2001 en los Estados Unidos. «¿Hay alguien sobre la tierra más desgraciado que las mujeres de Afganistán?» comienza Pollitt.

Como si la pobreza, el hambre, la enfermedad, la sequía, las ciudades arruinadas y la enorme crisis de refugiados no fueran lo suficientemente graves, bajo el dominio talibán ellas no pueden trabajar, no pueden ir a la escuela, no tienen prácticamente cuidados sanitarios, no pueden salir de sus casas sin un acompañante masculino, son golpeadas en las calles si levantan el preceptivo burka incluso para aliviar un ataque de tos.

Aunque la comparación posterior de Pollitt de las «más disparatadas exigencias» de los talibanes con «la obsesiva particularidad de los estatutos de los nazis contra los judíos» es una estrategia retórica excesivamente utilizada y sensacionalista, entendí la urgencia que condujo a Pollitt a establecerla.

En el contexto de los sucesos de otoño de 2001, el problema para mí surgió cuando Pollitt escribió que

las conexiones entre el fanatismo religioso y la represión de las mujeres se ven fácilmente (y no son sólo aplicables al islam —mostradme cualquier religión de importancia en la cual la inferioridad de las mujeres, y el deseo de Dios de situarlas a ellas y a su peligrosa sexualidad contaminada bajo el control masculino, no sea un tema central original). Ésta es la conexión de ambos con el terrorismo, la guerra y la atrocidad.

Primero adviértase el deslizamiento desde el «fanatismo religioso» hacia el «islam» (y desde ahí hacia las religiones «principales»). Luego, Pollitt se desplaza fácilmente desde el «fanatismo religioso», ahora asociado con el islam, hacia el «terrorismo, la guerra y la atrocidad». A lo largo de este camino, impugna cada religión de importancia mundial como participante en la lógica que, según ella, representan los talibanes.

Respondí pidiendo comprensiones más matizadas y complejas de la religión, particularmente dada la centralidad de la creencia y la práctica religiosa para millones y millones de mujeres. Permítanme citar con cierto detenimiento una versión expandida de la carta, publicada en línea por *Sightings* de la Universidad de Chicago<sup>2</sup>.

---

\* La primera versión de este artículo se publicó como capítulo —«Feministische Fundamentalismen»— en el libro editado por F. UHL y A.R. BOELDERL, *Das Geschlecht der Religion*, Berlín, Parerga Verlag, 2005, pp. 187-207. Agradecemos las gestiones de dichos editores para la traducción y publicación del capítulo en este volumen 9 de *Clepsydra*.

<sup>1</sup> [Http://www.philosophy-religion.org/world/women.htm](http://www.philosophy-religion.org/world/women.htm).

<sup>2</sup> A. HOLLYWOOD, «The women' are everywhere». *Sightings* publicada por la «Divinity School» de la Universidad de Chicago, 14 de marzo de 2002. [Http://divinity.uchicago.edu/martycenter/publications/sightings/archive\\_2002/0314.shtml](http://divinity.uchicago.edu/martycenter/publications/sightings/archive_2002/0314.shtml).

Para Pollitt, la religión es un emplazamiento estático de creencias y prácticas opresivas para las mujeres. No muestra reconocimiento o interés por el hecho de que la religión pueda ofrecer otras cosas cruciales para el bienestar [*flourishing*] de algunas personas —entre ellas el de las mujeres—, no reconoce que las tradiciones religiosas son complejas, cambiantes, y rebatidas (desde dentro y desde fuera). Más importante aún, la ignorancia que muestra Pollitt hacia la complejidad de las tradiciones religiosas la lleva a convertirse en material manipulable en manos de los talibanes y otros movimientos religiosos modernos para los cuales la misoginia es un aspecto central de su creencia y práctica. Las estudiosas feministas del judaísmo, el cristianismo, el islam y el hinduismo, por mencionar sólo las religiones sobre las cuales tengo algún conocimiento, manifiestan la complejidad de las posiciones de las mujeres dentro de estas tradiciones. No existe una única visión sobre las mujeres o la sexualidad de las mujeres dentro de la Biblia hebrea, el Nuevo Testamento, el Corán, o las sagradas escrituras de la India (y el Corán bien pudiera resultar aquí uno de los mejores ejemplos como Azizah al-Hibri arguye en un reciente intercambio con Susan Moller Okin)<sup>3</sup>. Sugerir que hay concepciones monolíticas de las mujeres o la sexualidad de las mujeres en el núcleo de estas tradiciones implícitamente legitima lecturas misóginas estrechas y distorsionadas e interpretaciones erradas sobre sus textos y prácticas más importantes.

Por supuesto no niego el reparto extremadamente patriarcal de gran parte de la historia religiosa; pero la subordinación de las mujeres aparece en diferentes formas y grados dentro de estas complejas tradiciones y está frecuentemente acompañada por beneficios considerables. Solamente podemos empezar a enfrentarnos con y criticar la subordinación religiosa de las mujeres cuando entendamos la complejidad de las tradiciones religiosas, reconozcamos las contra-corrientes emancipatorias e igualitarias que frecuentemente existen dentro de ellas, y, finalmente, aceptemos que las religiones pueden satisfacer deseos y aspiraciones desconocidos por las ideologías políticas seculares occidentales.

Pollitt proporciona constantemente análisis feministas sofisticados y fundamentados de la política contemporánea. La misma atención y cuidado debería darse a la religión si las feministas occidentales esperan aliarse internacionalmente, de manera significativa, con las mujeres, ya que muchas mujeres en todo el mundo (al igual que en Occidente) están luchando para conseguir igualdad y auto-realización dentro de las tradiciones religiosas existentes. Cuando Pollitt sostiene que estas tradiciones son necesaria e irrevocablemente perjudiciales para las mujeres, hace que su concepción del feminismo sea inaceptable para un número considerable de mujeres que por lo demás comparten su preocupación por el bienestar físico, psicológico, y espiritual de las mujeres. Puede que los valores de las mujeres religiosas no se expresen —de hecho, a veces probablemente no lo harán— en los mismos términos o incluso que no sean los mismos que los de Pollitt (o, si a eso vamos, los míos), modeladas como Pollitt y yo estamos por el liberalismo y el socialismo modernos occidentales (ellos mismos profundamente en deuda con la tradición cristiana).

---

<sup>3</sup> J. COHEN, M. HOWARD y M.C. NUSSBAUM (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?: Susan Moller Okin with Respondents*. Chichester y Princeton, Princeton University Press, 1999.

Sin embargo, es un error que las mujeres occidentales asuman desde el principio la presunta superioridad de los valores occidentales seculares. Más bien tenemos que buscar puntos de acuerdo entre nosotras mismas y las mujeres de diferentes tradiciones, dar argumentos a favor de la validez de nuestras visiones particulares, y —quizás lo más importante— permitir que los valores profundamente apreciados por mujeres diferentes a nosotras cuestionen y pongan en duda estas visiones particulares de nosotras mismas. Sólo así puede florecer un movimiento de mujeres verdaderamente internacional.

\* \* \*

No tengo motivo para creer que Pollitt viera mi carta o la posterior versión ampliada que se publicó en línea (bajo el discutible título, no elegido por mí, «Las mujeres<sup>2</sup> están en todas partes» —«The women<sup>2</sup> are everywhere»), pero su «Introducción» a la colección editada por Betsy Reed, *Nothing Sacred: Women Respond to Religious Fundamentalism and Terror* [*Nada sagrado: las mujeres responden al fundamentalismo religioso y el terror*]<sup>4</sup> puede percibirse como una reacción, aunque ésta me puso más nerviosa de lo que lo hizo su columna original. Aquí Pollitt evita cualquier mención directa a «religiones principales». En lugar de ello, recibimos un relato de lo que se supone que fue la modernidad. Después de detallar los abusos cometidos contra las mujeres por motivos religiosos en todo el mundo, Pollitt afirma:

La modernidad no se suponía que iba a ser así. A medida que las mujeres recibieron una mejor educación, salieron a trabajar y ganaron más derechos, a medida que las familias decrecían y se ataban menos al campo, conforme la información fluía más libremente, el conocimiento científico y técnico llegaba a estar más extensamente diseminado, y tronos y dinastías se desmoronaban a favor de la democracia representativa, se suponía que la similitud natural de los sexos debería revelarse, haciendo posible nuevas relaciones entre ellos, más equitativas y cordiales. Las mismas fuerzas del progreso, sostenía esta visión, provocarían que la religión organizada se esfumase o, si no eso, que se transmutara desde el dogma, la autoridad y la reacción hacia una clase de elevación espiritual vaga, amable, inconfesa cuya política, si habría de tener alguna, sería liberal<sup>5</sup>.

Para usar el mismo lenguaje sensacionalista por el que critiqué a Pollitt en 2001, la lógica de este extracto es al menos potencialmente genocida. Aunque Pollitt da claramente por sentado que el paradigma de la modernidad que perfila postula la pérdida de creencia más que el asesinato de la población, el retrato del mundo actual pone de manifiesto que existen varias formas de hacer «desaparecer» a aquellos con quienes uno está en desacuerdo.

La fuerza de esta lectura se exagera por la conclusión de Pollitt. En vez del presuntamente feliz retrato de la modernidad proporcionado por su párrafo de aper-

---

<sup>4</sup> B. REED (ed.), *Nothing Sacred: Women Respond to Religious Fundamentalism and Terror*. Nueva York, Thunder's Mouth Press/Nation Books, 2002.

<sup>5</sup> K. POLLITT, «Introduction», *ibidem*, p. IX.

tura, nos encontramos en una situación en la que la reacción, el fanatismo, y el terror —particularmente contra las mujeres— son predominantes. Para Pollitt, todo esto queda recogido en una única palabra: «fundamentalismo». Con poca más elucidación histórica o conceptual del término, Pollitt concluye que todos los colaboradores de *Nothing Sacred* están de acuerdo en que «lo contrario del fundamentalismo es el feminismo»<sup>6</sup>. El feminismo no se suponía que iba a ser así.

Por supuesto, no hay un único feminismo (al igual que no hay una única modernidad) e incluso entre los colaboradores de *Nothing Sacred* existe una variedad de perspectivas diferentes en torno a la religión, al así llamado fundamentalismo, y a la relación de ambos con la política, la violencia, y las mujeres. Multitud de académicos y periodistas están haciendo un trabajo muy cuidadoso y matizado sobre las intersecciones de religión, género y sexualidad. Pero la de Pollitt es una voz y una perspectiva que se debe tomar en consideración. Ahora mismo en los Estados Unidos puedo recordar pocas incluso ninguna crítica feminista que tenga un número de lectores tan amplio y un lugar tan prominente dentro de la esfera pública. Y el hecho de que un tan amplio abanico de escritoras feministas —desde la periodista Ellen Willis y la dramaturga Eve Ensler hasta la filósofa política Seyla Benhabib, la antropóloga Susan Harding, y la especialista en el islam Leila Ahmed— permitiera que su trabajo fuera publicado en un volumen introducido por Pollitt de la manera en que se ha comentado, sugiere que, incluso entre feministas que de otra manera no coincidirían tan contundente y sustantivamente, existe acuerdo general sobre al menos una cuestión: la enemistad entre fundamentalismo y feminismo.

¿Pero quién es aquí el fundamentalista? Si por fundamentalismo queremos decir una posición marcada por el dogmatismo, por el rechazo a someter las creencias, prácticas y valores propios al desafío y la crítica, y —¿me atrevo a decirlo?— por el autoritarismo, la posición de Pollitt parece por lo menos tan fundamentalista como la de aquéllos que etiqueta como sus contrarios.

De nuevo, permítanme ser clara. Estoy de acuerdo con Pollitt en que muchas de las creencias y prácticas introducidas y/o respaldadas por grupos como los talibanes son misóginas, no-éticas —incluso, debería añadir, irreligiosas. Pero, ¿podemos agrupar justificadamente las creencias, prácticas, y acciones políticas de la derecha cristiana estadounidense, los nacionalistas hindúes, y los tradicionalistas islámicos, como *Nothing Sacred* supone, bastante incuestionablemente, que podemos hacer? ¿Podemos dar por sentada la homogeneidad tanto dentro como entre estos movimientos tan dispares? Por otra parte, ¿qué adquisición analítica e histórica proporciona el término «fundamentalista» a las eruditas feministas, críticas y activistas? ¿Acaso la aplicación del término «fundamentalista» a musulmanes, hindúes y miembros de las tradiciones religiosas no cristianas no es una evidencia más del imperialismo cristiano de Occidente, con sus problemas internos y su compleja relación con la modernidad impuestos sin preguntas ni cuestionamientos sobre otros movimientos políticos, sociales, religiosos y económicos?

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. XIV.



Como sin duda saben todos, el término «fundamentalista» emerge inmerso en el contexto de los debates intra-cristianos que tuvieron lugar dentro de los Estados Unidos en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX. El reverendo Curtis Lee Laws acuñó el término en 1920 como un honor, acogido con entusiasmo por los baptistas y presbiterianos que se pusieron de acuerdo para dar «la batalla real por los fundamentos de la fe»<sup>7</sup>. Sólo después del juicio de Scopes de 1925<sup>8</sup>, en el cual las fuerzas anti-modernas ganaron en los tribunales pero perdieron a los ojos de la opinión pública (formada en gran parte por la prensa liberal), el «fundamentalismo» llegó a asociarse con atraso, anti-cientifismo, y una postura política incuestionablemente reaccionaria.

Historiadores recientes han puesto en duda esta caracterización generalizada del fundamentalismo cristiano. La cuestión en el proceso de Scopes era el desafío liberal a la prohibición del estado de Tennessee de enseñar la evolución en los colegios públicos. La concepción común de las fuerzas implicadas en el juicio, popularizada por el periodista H.L. Mencken durante el proceso, que se hizo famoso en sí mismo, era que aquéllos que deseaban prohibir la enseñanza de la evolución eran «palurdos» (*yokels*), «ignorantes» y «conservadores» (*clockstoppers*) que se oponían a la ciencia, la razón y el progreso. Aun así el historiador Edward Larson<sup>9</sup> demuestra de manera convincente que muchos de aquéllos que lucharon contra la enseñanza de la evolución en las escuelas públicas estaban menos interesados en subordinar la ciencia a la religión que en oponerse a un darwinismo que ellos creían «fomentaba el odio o racionalizaba la codicia colectiva»<sup>10</sup>. Lo que ellos temían era el deslizamiento, generalizado ampliamente a principios del siglo XX en la vida estadounidense, desde el darwinismo hacia el darwinismo social y las ramificaciones que este último podía tener sobre el bienestar político, económico y social de hombres y mujeres a los que se juzgaba inadaptados dentro de tal proyecto progresista.

Los malentendidos generalizados acerca de los propósitos políticos y sociales de los supuestos fundamentalistas continuaron durante toda la centuria. Más que las agendas ásperamente políticas imputadas ya rutinariamente a los fundamentalistas, tras el juicio de Scopes, los cristianos que creen literalmente en la Biblia generalmente repudiaron la política. Como demuestra Susan Harding, durante buena parte del siglo XX estadounidense el fundamentalismo cristiano se caracterizó mucho más por el quietismo político —hasta el punto de que a los cristianos creyentes en la Biblia se les encareció a que no votaran ni participaran de ninguna otra mane-

---

<sup>7</sup> Citado en S.F. HARDING, *The Book of Jerry Falwell. Fundamentalist Language and Politics*. Chichester y Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 378.

<sup>8</sup> Nota de la traductora: En el juicio de Scopes, John Scopes —que da nombre al mismo— fue juzgado por violar la Ley Butler. Profesor en el Estado de Tennessee, fue declarado culpable por enseñar evolucionismo darwinista en detrimento del creacionismo prescrito.

<sup>9</sup> Véase E.J. LARSON, *Summer for the Gods: The Scopes Trial and American's Continuing Debate Over Science and Religion*. Nueva York, Basic Books, 2006 (1ª ed. 1997).

<sup>10</sup> K. WESTON, *Gender in Real Time: Power and Transience in a Visual Age*. Londres y Nueva York, Routledge, 2002, p. 113.

ra en el sistema político— que por su relación con el activismo de derechas. Como todos sabemos, las tendencias inmovilistas de los cristianos creyentes en la Biblia han estado en gran parte transformadas —aunque no completamente— por los esfuerzos de Jerry Falwell y otros activistas cristianos conservadores en la década de 1970.

El sentido de referir esta historia, sin embargo, es mostrar que la forma adoptada por el «fundamentalismo» a finales del siglo XX y comienzos del XXI en los Estados Unidos de América apenas es representativa ni siquiera de la cristiandad fundamentalista en sí misma. Así que, ¿cómo pueden adoptarse las características que tuvo en un momento determinado la cristiandad creyente en la Biblia de Estados Unidos como paradigma para entender los movimientos intra-religiosos en el islam, el hinduismo o el judaísmo? Por otra parte, si regresamos al ejemplo de los talibanes con el que empezamos (sólo uno entre una multitud de otras posibilidades) surgen varios problemas con las afirmaciones de Pollitt sobre la naturaleza de sus pretensiones religiosas y su impacto sobre las mujeres. (Además, estos problemas no pueden desdenarse como cuestiones que adolecen de «relativismo cultural». Según Pollitt, el relativismo cultural sirve principalmente como una vía para ignorar la violencia perpetrada contra las mujeres alrededor del mundo en nombre del respeto por los valores de los otros.)

Como Charles Hirschkind y Saba Mahmood manifiestan en «Feminism, the Taliban, and the politics of counter-insurgency» —«Feminismo, los talibanes, y las políticas de la contra-insurgencia»—<sup>11</sup>, la extrema situación de las mujeres (además de la de niños y muchos hombres) en Afganistán en el otoño de 2001 tuvo tanto que ver, si no más, con el respaldo estadounidense a la guerra y a la militarización, y su desintegración social y pobreza resultantes, que con el dominio de los talibanes. Pollitt, como la mayoría de los comentaristas sobre la situación afgana, ignoró «el importante papel que Estados Unidos había ejercido al crear las miserables condiciones bajo las cuales las mujeres afganas vivían»<sup>12</sup>.

Como parte de su estrategia de Guerra Fría, desde la década de 1980 en adelante, Estados Unidos suministró apoyo masivo militar y económico a los grupos militantes religiosos afganos más extremos, grupos muy parecidos a los propios talibanes. Como Hirschkind y Mahmood informan, «uno de los más favorecidos de estos grupos estaba dirigido por Gulbuddin Hekmatyar, un hombre conocido por lanzar ácido a las caras de las mujeres que rechazaban llevar el velo, y cuyo grupo recibió al menos 50% de ayuda norteamericana». Según oficiales de la CIA responsables de las decisiones sobre la distribución de la ayuda estadounidense en Pakistán, «los fanáticos luchan mejor». Además, la Alianza del Norte respaldada por Estados Unidos es culpable, según la Asociación Revolucionaria de las Mujeres de Afganistán,

---

<sup>11</sup> C. HIRSCHKIND y S. MAHMOOD, «Feminism, the Taliban, and the politics of counter-insurgency». *Anthropological Quarterly*, vol. 75, núm. 2 (2002), pp. 339-354.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 340-341.

de «la violación generalizada de niñas y mujeres entre 7 y 70 años»<sup>13</sup>. De hecho, existe evidencia de que las mujeres (además de niños y hombres) estaban más seguras en áreas bajo control talibán tanto antes como después de la implicación estadounidense. (Además, muchas de las restricciones impuestas a las mujeres por los talibanes eran significativas, si acaso, sólo dentro de contextos urbanos. Por ejemplo, la mayoría de hombres y mujeres afganos es analfabeta, lo que hace que la prohibición de la educación de las mujeres tenga sentido sólo para una parte de la población urbana y privilegiada. Las mujeres del campo no llevaban rutinariamente el burka, porque les hubiera impedido realizar el trabajo agrícola más básico.)

Sin embargo, la complicidad estadounidense con la situación que dio lugar al sufrimiento de las mujeres bajo los talibanes no provocó un cuestionamiento de los llamamientos a la intervención. La cuestión crucial para Hirschkind y Mahmood como para mí es que, al ignorar la complejidad de la implicación de Estados Unidos en Afganistán, los comentaristas norteamericanos se centraron en la explicación disponible, y única, de la pobreza, la enfermedad y el analfabetismo que afligía a las mujeres afganas: el fundamentalismo islámico. Hirschkind y Mahmood manifiestan los particulares problemas de definición en torno a la concepción de fundamentalismo islámico y de qué manera esta denominación funciona como una potente estrategia política.

Hirschkind y Mahmood primero se preguntan «qué da al fundamentalismo islámico tal poder explicativo». Como ellos manifiestan, el concepto de fundamentalismo islámico evoca una variedad de imágenes, ideas y temores en la imaginación norteamericana:

mujeres llevando pañuelos (ahora, burqas), el corte de manos y cabezas, enormes multitudes orando al unísono, la imposición de una moral normativa, basada en una interpretación de los textos religiosos puritana y legalista, el rechazo y odio hacia Occidente y su cultura globalizada, el deseo de dejar a un lado la historia y regresar a un pasado prístino, el rápido recurso a la violencia contra aquéllos que son diferentes.

Como Hirschkind y Mahmood explican, entonces, la noción de «fundamentalismo islámico» «condensa un conjunto bastante heterogéneo de imágenes y descripciones, entrelazadas como aspectos de una formación socio-religiosa singular». Cuando la CNN y cadenas similares muestran un único elemento de este complejo de imágenes, «inmediatamente animan a todas las demás, cada una como una piedra cayendo capaz de inducir la avalancha de terror islámico global sobre los Estados Unidos».

Pero por supuesto no existe correlación necesaria entre ninguno de estos elementos. Hirschkind y Mahmood arguyen que el uso del burqa no implica participación en el terrorismo anti-americano, de la misma forma que «ser un cristiano renacido» en Estados Unidos no supone que se tenga la voluntad de asesinar a los

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 343-344.

médicos que realizan abortos; o que ser un peruano izquierdista sea equivalente a ser partidario de Sendero Luminoso; o si vamos al caso [y por extraer de nuevo el ejemplo más sensacionalista], que el liberalismo armonice con el nazismo simplemente porque el último surgió en una democracia liberal»<sup>14</sup>.

Más importante que cualquiera de estas cuestiones definitorias, sin embargo, aunque peligrosamente nutrido por ellas, es el despliegue del lenguaje del fundamentalismo (como el del fanatismo) como una estrategia política. Hirschkind y Mahmood demuestran que el reduccionismo provocado por el uso de términos como fundamentalismo permite

a la opinión pública norteamericana equiparar en este momento a aquéllos que atacaron Nueva York y Washington con el régimen talibán en Afganistán, con aquellas escuelas islámicas que imparten una interpretación estricta del islam, con los predicadores musulmanes que critican a los Estados Unidos por sus convenciones sociales liberales, con las familias árabes en Detroit cuyas hijas llevan pañuelo. En tanto que estos pueden imaginarse como rostros diferentes del fundamentalismo global, ahora crecientemente asociados con el terrorismo, estos diferentes actores e instituciones pueden pensarse como objetivos legítimos, ya sea para la recopilación de información o para el bombardeo aéreo<sup>15</sup>.

Estas conexiones, establecidas de esta manera, parecen extrañas, aun cuando ellas señalan precisamente los parámetros dentro de los cuales los musulmanes viven hoy en día en Estados Unidos y en el resto del mundo.

Katha Pollitt, como muchas de las otras feministas que apoyaron la «intervención» estadounidense en Afganistán, se oponía a la guerra contra Irak. Sin embargo, sus llamamientos a la modernidad como fuerza civilizadora mediante la cual puede salvarse y mejorarse la vida de las mujeres reflejan peligrosamente el despliegue del argumento estadounidense para la invasión imperialista, ya demasiado familiar, de la «grave situación que aflige a las mujeres». Ello armoniza con una comprensión masculina de la modernidad, que implícitamente feminiza a «los otros» —entre ellos las mujeres— que deben ser salvados de la pobreza, la enfermedad, y el analfabetismo, además del atraso, la irracionalidad y el fanatismo que son las causas y efectos supuestos del primero. (El sinsentido de esta dualidad no minimiza su efecto retórico.) En esta muy extendida historia, la religión aparece aliada con —y denigrada como— (lo) femenino. La paradoja es que para «salvar» a las mujeres, las fuerzas de la modernidad deben bien provocar que la religión feminizada ceda a la razón, bien atenuarla de tal manera que se convierta en insignificante —en otras palabras la religión, codificada como lo femenino, debe desaparecer.

\* \* \*

Las mujeres cristianas medievales a cuyo estudio dedico la mayor parte de mi tiempo eran profundamente religiosas y afirmaban explícita y repetidamente

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 348.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 349.



que su Dios era la fuente última de su autoridad para enseñar, escribir y servir como modelos religiosos. Ellas eran, desde el punto de vista de la modernidad, profundamente fanáticas en tanto que creían que Dios les confiaba una experiencia que las convertía en sujetos con autoridad. (Aunque a los liberales modernos les gusta sostener que el «fundamentalismo» solamente adquiere significado como reacción a la modernidad, y por eso no puede decirse que preexista a ella, el hecho es que la Edad Media europea es el otro temporal de la modernidad tal como los islámicos y otros «fundamentalistas» en todo el mundo son su otro espacial —y en el caso del fundamentalismo estadounidense, el otro dentro. Qué hacemos cuando el fundamentalista está en la Casa Blanca es otra historia.)

Para Pollitt y para muchas otras feministas, la autoridad de Dios es reemplazada por la autoridad de la propia experiencia de las mujeres. (Aunque no puedo ofrecer aquí un argumento complejo, hay un muy estrecho vínculo entre el llamamiento de las mujeres medievales —y el de algunos hombres— a la autoridad de la experiencia y el efectuado por el feminismo moderno.) Sin embargo, de forma paradójica, repetidamente las feministas (aunque permítanme de nuevo ser clara —desde luego no siempre) niegan las demandas de aquellas mujeres que continúan afirmando que su experiencia es de Dios o de lo divino. Esto ocurre en dos niveles. Primero, las feministas modernas argumentan que las reivindicaciones de las mujeres de que la autoridad es divinamente concedida son en realidad una forma de auto-autorización. (Yo misma he desarrollado este argumento innumerables veces.) En segundo lugar, las feministas modernas rehúsan aceptar que las mujeres religiosas puedan tener valores diferentes a aquéllos compartidos por la mayoría de las feministas. Es cierto que las que no creemos en el Dios o dioses de otras mujeres no podemos ni debemos concederles autoridad absoluta, pero, ¿no podemos al menos tomarnos en serio las reclamaciones que otras mujeres hacen de fuentes de autoridad y de valores diferentes a los disponibles para o sostenidos por nosotras mismas? ¿No debemos hacerlo si queremos que el feminismo sea un movimiento preocupado por el bienestar de todas las mujeres (y, siguiendo a bell hooks y Rey Chow entre otras, de todas las personas)?

En vez de eso, vemos representadas pesadillas compartidas del feminismo y del «fundamentalismo islámico». El personal militar estadounidense —hombres y mujeres— humillando sexualmente, aterrorizando, torturando y asesinando a hombres iraquíes. En otra curiosa inversión, endémica a la lógica del «fundamentalismo», los medios de comunicación señalan a estos hombres como religiosos atendiendo exclusivamente a la misoginia y la homofobia atribuidas al islam. Aunque la modernidad feminiza constantemente la religión, postula simultáneamente que el «fundamentalismo» es un intento de re-masculinización de la religión. En otras palabras, cualquier posición religiosa que desafía activamente los supuestos de la modernidad es presumiblemente masculina y simultáneamente interpretada como masculinista (masculinist). De ahí la atormentada y atormentante lógica de las acciones en la prisión de Abu Ghraib, acciones que feminizan a los hombres iraquíes haciéndolos pasivos, sin rostro (el velo toma aquí una siniestra nueva forma), desnudos, sexualizados, y supuestamente homosexualizados. El triunfo de la modernidad masculina depende, según este guión, de la feminización —y por tanto, de la

subyugación— de los hombres. (¿Y la salvación de las mujeres? El hecho de que Bush asegure continuamente que la violación y la tortura ahora se han terminado parecería confirmarla, pero por supuesto había mujeres entre los detenidos, sometidos a abusos, torturados, y violados en Abu Ghraib.)

En una conferencia reciente, «Feminism Now» —«El feminismo ahora»—<sup>16</sup>, el crítico literario *queer* y feminista Richard Rambuss preguntó si la política estadounidense de «no pregunte y no cuente» con respecto a gays y lesbianas en el ejército no podía haber exacerbado los problemas que las fotografías y acciones en la prisión de Abu Ghraib exhibían. Si los hombres y mujeres gays ingresaran en el ejército abiertamente como tales, ¿no serían menos probables estas particulares formas de abuso y tortura? Esto es lo que todavía muchas feministas que apoyaban el compromiso activo de las mujeres en el ejército esperaban. En vez de eso, al menos los deseos de algunas mujeres se vieron fácilmente atrapados en el abusivo espectáculo homoerótico que es la marca de la violencia occidental contra sus otros. (En la misma conferencia Hazel Carby indicó la íntima relación existente entre tarjetas postales de linchamientos producidas en los Estados Unidos en los siglos XIX y XX y las fotografías tomadas en Abu Ghraib. El parecido se intensifica aún más con los informes de que algunos militares enviaron a casa, para los miembros de su familia, fotografías de abuso y tortura. Las imágenes fotográficas de linchamientos incluían frecuentemente a mujeres entre las multitudes de blancos visiblemente satisfechos con el espectáculo de los embrutecidos cuerpos de los hombres negros.)

Así que, en el imaginario popular de los EEUU actual, la religión —o al menos la religión «fanática» y «fundamentalista», y por supuesto el único acuerdo claro sobre qué formas de religiosidad deben nombrarse así es el que incluye la mayor parte del islam, si no todo— es el otro feminizado que debe ser destruido. Sin embargo, al mismo tiempo, «el fanatismo» y el «fundamentalismo» son representados como avatares hipermasculinos de la religión, profundamente dependientes de la subyugación de las mujeres como parte de su último y encarnizado esfuerzo en una demoníaca batalla contra la modernidad y el progreso. Las mujeres deben ser salvadas de este fundamentalismo hipermasculino precisamente a través de la feminización de sus partidarios masculinos. La única cosa que permanece constante aquí es la supuesta masculinidad de la modernidad, haciendo tanto más sospechosas las demandas de la necesaria conjunción entre los proyectos de la modernidad y el feminismo.

No es mi intención aquí repudiar estos proyectos en su totalidad o en parte —aunque debemos interrogarlos constante y asiduamente. Quizás lo que llama más la atención del fracaso de la relación de la modernidad con la religión (y del feminismo, en la medida en que se alía con la modernidad) reside en su incapacidad de reconocer los límites de la razón. En un ensayo titulado «Practice, Belief, and the

---

<sup>16</sup> Nota de la traductora: Específicamente, *Feminism Now: A Roundtable Discussion*, que incluía Rey Chow, Rick Rambuss, Hazel Carby, y Amy Hollywood y fue promovido por el *Leslie Center for the Humanities* de Dartmouth College (15 mayo 2004).

Feminist Philosophy of Religion» —«Práctica, creencia, y la filosofía feminista de la religión»<sup>17</sup> argumento que el trabajo feminista en filosofía de la religión especialmente debe ensanchar su campo de estudio desde un enfoque centrado en la creencia para incluir la práctica. Permítanme seguir un poco más en este argumento para clarificar cómo la atención a la práctica y al afecto nos ayudaría a comprender mejor y negociar el actual impasse entre el feminismo y el «fundamentalismo».

Según el sociólogo Marcel Mauss, «el cuerpo es el primero y más natural instrumento del hombre. O más exactamente, para no hablar de instrumentos, el primero y más natural objeto técnico del hombre, y al mismo tiempo medio técnico, es su cuerpo»<sup>18</sup>. Mauss está interesado en aquellas formas de práctica corporal marcadas por la cultura (además de por la biología y la psicología) aunque no fácilmente legibles en términos de significados simbólicos: el andar, los modelos atléticos, las maneras de dormir y comer, el vestir, y las pautas de nacimiento y crianza. Estas formas de práctica corporal configuran la subjetividad, inculcan virtud, y encarnan la creencia. Constituyen lo que Mauss denomina el *habitus*:

Por favor, nótese que uso el término latino ... *habitus*. La palabra se traduce infinitamente mejor que «habitude» [hábito o costumbre], el «exis», la «capacidad adquirida» y la «facultad» de Aristóteles (que era un psicólogo)... Estos «hábitos» no varían sólo con los individuos y sus imitaciones; varían sobre todo entre sociedades, enseñanzas, propiedades, y modas, prestigios. En ellos debemos ver las técnicas y el trabajo de la razón práctica colectiva e individual más que, en la forma ordinaria, meramente el alma y sus repetitivas facultades<sup>19</sup>.

Como el antropólogo Talal Asad explica, la comprensión de Mauss del *habitus* permite a los científicos sociales «analizar el cuerpo como un ensamblaje de actitudes encarnadas, no como un medio de significados simbólicos»<sup>20</sup>. Los rituales, como las prácticas corporales, no portan significados simbólicos sino que en vez de eso hacen cosas. Ellos crean ciertas clases de sujetos, modos de ser, humores, emociones, y deseos. Expresado de otra forma, ellos son como actos de lenguaje performativo, por eso a lo que remiten está constituido a través de la acción en sí misma<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Nota de la traductora: Este ensayo de A. HOLLYWOOD apareció en primer lugar en P.S. ANDERSON y B. CLACK (eds.), *Feminist Philosophy of Religion: Critical Readings*. Londres y Nueva York, Routledge, 2004, pp. 225-240, y está disponible también en K. SCHILBRACK (ed.), *Thinking Through Rituals: Philosophical Perspectives*. Londres y Nueva York, Routledge, 2004, pp. 52-71.

<sup>18</sup> M. MAUSS, «Body techniques», en *Sociology and Psychology: Essays*, trad. Ben Brewster, Londres, Routledge, 1979, p. 104. Citado por T. ASAD, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore y Londres, John Hopkins University Press, 1993, p. 75.

<sup>19</sup> M. MAUSS, *ibidem*, p. 101. Sobre la recepción medieval de Aristóteles y la doctrina del *habitus*, véase C. NEDERMAN, «Nature, ethics, and the doctrine of 'habitus': Aristotelian moral psychology in the twelfth century». *Traditio*, vol. 45, (1989-90), pp. 87-110.

<sup>20</sup> T. ASAD, *op. cit.*, 75.

<sup>21</sup> Para saber más sobre las prácticas corporales y el ritual como performativos, véase A. HOLLYWOOD, «Performativity, citationality, ritualization». *History of Religions*, vol. 42, núm. 2 (2002), pp. 93-115.

Como Asad muestra, Mauss proporciona el marco para un kantianismo historizado o «una antropología de la razón práctica». La razón práctica no es, como para Kant, un principio que universaliza por medio del cual se pueden determinar normas éticas, sino más bien un

conocimiento práctico constituido históricamente, que articula las capacidades de aprendizaje de un individuo. Según Mauss, el cuerpo humano no tenía por qué ser visto simplemente como un recipiente pasivo de «improntas culturales», aún menos como la fuente activa de «expresiones naturales» que son «revestidas por la historia y la cultura locales», como si fuera un material de carácter íntimo expresado en un signo legible, para que el último pudiera usarse como un medio de descifrar el primero. Debería verse como el medio que ha de desplegarse para conseguir una variedad de objetivos humanos, desde estilos de movimiento físico (por ejemplo, caminar), pasando por los modos de ser emocional (por ejemplo, la serenidad), hasta tipos de experiencia espiritual (por ejemplo, estados místicos). Esta forma de hablar parece evitar el dualismo cartesiano de la mente y los objetos de la percepción de la mente<sup>22</sup>.

Los argumentos de Mauss también desestabilizan cualquier rígida distinción entre «el sentido del cuerpo y el aprendizaje del cuerpo»<sup>23</sup>. La experiencia corporal es psicológica y cultural; al cuerpo se le puede —y probablemente se le debe— enseñar y las diversas lecciones culturales aprendidas por el mismo forjan la experiencia propia. El dolor físico, por ejemplo, es un fenómeno fisiológico universal, pero según Asad investigaciones antropológicas y psicológicas demuestran «que la percepción del umbral del dolor varía considerablemente según las tradiciones de formación corporal —y también según la historia del dolor de los cuerpos individuales»<sup>24</sup>. El dolor, simultáneamente entendido como uno de los aspectos de las experiencias humanas más universales y más subjetivas, se ve siempre alterado por la cultura<sup>25</sup>.

Siguiendo a Mauss, entonces, Asad encarna e historiza la razón práctica y lo hace insistiendo en la centralidad de las prácticas y rituales corporales como formas de disciplina. El cuerpo es el primer medio y objeto técnico de la humanidad porque a través de las prácticas del cuerpo disciplinado los cuerpos adquieren aptitudes, emociones, modos de ser, y creencias. A primera vista, entonces, el *habitus*

---

<sup>22</sup> T. ASAD, *op. cit.*, p. 76. Asad cita expresiones de la interpretación de Mary Douglas del ensayo de Mauss. M. DOUGLAS, *Natural Symbols*. Londres, Barrie y Rockliff, 1970. Asad está profundamente en desacuerdo con la versión que Douglas ofrece de Mauss, y se pregunta cómo, dada su propia lectura del ensayo de Mauss, ha sido entendido como un documento fundacional de la antropología simbólica. «¿Fue,» Asad se pregunta, «porque el ‘ritual’ estaba ya tan poderosamente en su sitio como acción simbólica —esto es, como la forma de comportamiento visible que requiere deco-dificación?» (T. ASAD, *op. cit.*, p. 77).

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Para un extremadamente influyente defensor de esta visión, véase E. SCARRY, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford, Oxford University Press, 1985.





representa una más amplia concepción de la razón práctica que la que se encontraba en Kant. Uno podría argumentar que mientras Kant articula la razón en su dimensión práctica como proveedora de un medio disponible universalmente para determinar la ley moral (a través del proceso de la universalidad), Mauss y Asad muestran que la razón práctica supone también, y quizás fundamentalmente, modos aprendidos de ser en el cuerpo y en el mundo<sup>26</sup>. (Como he argumentado con más detalle, sin embargo, Kant está resuelto a negar precisamente este aspecto de la razón práctica incluso cuando, a mi entender, depende de él.) Visto desde esta perspectiva, el trabajo de Asad complementa bien a los de las filósofas feministas Pamela Sue Anderson y Grace Jantzen, quienes desean expandir las bases para la reflexión moral y religiosa incluyendo afectos corporales, emociones y deseos<sup>27</sup>. Asad, al insistir en la necesidad de las prácticas y los rituales corporales para la formación de la razón práctica, suministra bases concretas para esta ampliación.

Asad concreta sus aserciones sobre el papel constitutivo de la práctica en la formación de los estados de ánimo, emociones, modos de ser y creencias a través del análisis de la práctica monástica cristiana medieval tal y como aparece codificada dentro de la Regla de Benedicto<sup>28</sup>. Como él argumenta, la práctica monástica formó y reformó las disposiciones cristianas, entre ellas la humildad, la paciencia y la contrición. El seguir las prescripciones de las Reglas supone emprender un juego de acciones performativas a través de las cuales voluntad, deseo, intelecto y mente se transforman y (re)constituyen. En otras palabras, uno llega a ser cierta clase de persona, responde corporal, afectiva e intelectualmente de determinadas maneras, y llega a sostener ciertas creencias al adoptar determinados comportamientos prescritos. (Por supuesto, cierto conjunto de creencias determina la decisión de uno de llevar a cabo estas prácticas en primera instancia, haciendo la relación entre cuerpo y práctica aún más compleja de lo que aquí puedo articular.) El monje que llora por su pecado llegará a estar arrepentido; humillándose ante el abad y la comunidad (a través del trabajo manual, actos de homenaje hacia el abad, y la confesión pública) genera humildad. Aunque los argumentos pormenorizados de Asad son demasiado complejos para su elaboración completa aquí, su observación central y bien avalada es que «las emociones, que los antropólogos reconocen frecuentemente como he-

---

<sup>26</sup> Desde este punto de vista, Mauss y Asad parecen más cercanos a una concepción aristotélica de la razón práctica. Una más larga versión de mi argumento requerirá atención tanto a la interpretación que Aristóteles ofrece del *habitus* como a su despliegue dentro de la moral medieval y la teología sacramental. Para saber más, ver NEDERMAN, *op. cit.* y M. COLISH, «*Habitus revisited*». *Traditio*, vol. 48, (1993), pp. 77-92.

<sup>27</sup> P.S. ANDERSON, *A Feminist Philosophy of Religion: The Rationality and Myths of Religious Belief*. Oxford, Blackwell, 1998; y G.M. JANTZEN, *Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion*. Bloomington, Indiana University Press, 1999.

<sup>28</sup> En el caso del monacato benedictino, las prácticas corporales y los rituales se elaboran codificados en un texto; en otros casos, los modos prescritos de acción son heredados a través de interacciones personales (y por supuesto este tipo de interacción también juega un rol fundamental en la disciplina monástica, como continuamente enfatiza la *Regla de Benedicto*).

chos contingentes, íntimos, pueden organizarse escalonadamente por más y más aptas actuaciones [performances] de la conducta convencional»<sup>29</sup>.

La interacción de práctica, afecto y creencia no es simplemente un fenómeno premoderno. *God's Daughters: Evangelical Women and the Power of Submission* [*Hijas de Dios: las mujeres evangélicas y el poder de la sumisión*] de R. Marie Griffith estudia el Women's Aglow Fellowship —El radiante compañerismo de las mujeres—, una organización interconfesional de carismáticas mujeres cristianas fundada en 1972 (aunque con raíces en una pequeña organización surgida en 1967)<sup>30</sup>. Las reuniones de la Women's Aglow se centran en testimonios, canto, oración pública, lágrimas, profecía, exorcismos, y extasiada transportación por el Espíritu Santo. Griffith proporciona un fascinante relato del movimiento a través del análisis de los temas centrales articulados en los testimonios orales y aquéllos impresos en los periódicos del Women's Aglow Fellowship. Ella demuestra las formas en las que las historias de mujeres de la Aglow sobre la impotencia, el abuso, la confidencialidad y la deshonor se asemejaban a aquellas que se encuentran en la literatura feminista de segunda ola, aun cuando las estrategias de los dos grupos para hacer frente a estos asuntos difieren fundamentalmente<sup>31</sup>. Su focalización en la narrativa permite estas comparaciones y proporciona un útil lugar desde el que intentar debilitar la nítida división entre las mujeres cristianas evangélicas explícitamente anti-feministas y las feministas norteamericanas. Desde mi perspectiva de análisis de la práctica, el ritual y la creencia, sin embargo, Griffith permite demasiado fácilmente que la auto-comprensión de la relación entre «espontaneidad» y «ritual» por parte de las mujeres de la Aglow forje la narración de su historia.

Griffith describe brevemente el formato relativamente uniforme de una reunión típica de los encuentros. Usualmente celebrados en salas de conferencias de hoteles u otros espacios públicos no-religiosos, los encuentros empiezan con música, seguidos por anuncios, testimonios, una ofrenda, una charla de una oradora especial, y terminan con más música y la recepción de «oraciones de asesoras o coordinadoras de oración especialmente formadas». Griffith arguye que a pesar de estos elementos formalizados, «las mujeres continúan valorando y enfatizando la 'espontaneidad' sobre el 'ritual', creyendo que el primero conserva la transparencia hacia el espíritu de Dios mientras que el último dificulta efectivamente o incluso clausura esa posibilidad»<sup>32</sup>. Oculto por este relato está la forma en la cual el movimiento, formalizado desde la música y la oración hasta los testimonios y luego de

---

<sup>29</sup> T. ASAD, *op. cit.*, p. 64. Para discusiones extensas acerca del papel de la humildad en el monacato cristiano, véase pp. 125-67.

<sup>30</sup> R.M. GRIFFITH, *God's Daughters: Evangelical Women and the Power of Submission*. Berkeley, University of California Press, 1997.

<sup>31</sup> Sigo a Griffith aquí al generalizar sobre el feminismo de segunda ola estadounidense, pero reconociendo la enorme variedad de posiciones y prácticas que existen dentro del mismo. Griffith parece más interesada en las tradiciones principales del feminismo liberal, las más visibles para las mujeres evangélicas y, probablemente, las más críticas hacia las mujeres cristianas fundamentalistas.

<sup>32</sup> R.M. GRIFFITH, *op. cit.*, p. 27



vuelta a la música y la oración individualizada, funciona para generar las lágrimas, profecías y efusiones del espíritu que experimentan las mujeres de la Aglow. En otras palabras, podría entenderse que su práctica, más cuidadosamente observada y descrita, fortalece la creencia en y engendra la experiencia de un Dios que juzga pero que también es dadivoso e indulgente.

La atención al poder constitutivo de la práctica ayudaría también a elucidar la aparente intratabilidad de los debates entre las mujeres evangélicas no-feministas y las feministas. Estas diferencias no son simplemente el resultado de las proposiciones conflictivas sobre el mundo y el lugar de las mujeres dentro de él, sino que reflejan modos de ser profundamente corporeizados, emociones y creencias. Los llamamientos a la razón no podrán nunca superar completamente la división —una división que tiende hacia un absoluto rechazo del debate— entre los dos grupos. El reconocimiento de la naturaleza aprendida del *habitus* propio puede empezar a abrir espacios para el entendimiento, aunque es precisamente la naturaleza del *habitus* cubrir su propia condición aprendida. La creencia inculcada exitosamente a través de la práctica corporal se hace a sí misma «natural» y por ello resistente a las críticas y al cambio<sup>33</sup>. (De ahí la insistencia de las mujeres de la Aglow en que Dios engendra su experiencia más que su experiencia engendra a Dios.) Aun si empezamos a reconocer la naturaleza aprendida de muchas de nuestras disposiciones y creencias más profundamente enraizadas, se requerirán nuevas prácticas que permitan una re-formación del ser para su transformación. Y como Feuerbach nos recuerda, la religión no sólo apela a la razón, sino al cuerpo, a la emoción y al deseo. Esto señala la que es probablemente la más importante división entre las mujeres de la Aglow y sus críticas feministas seculares. Aunque las últimas están también formadas por disposiciones aprendidas y creencias basadas en la emoción y el deseo, los supuestos epistemológicos y políticos del liberalismo se niegan a reconocer la naturaleza encarnada del *habitus*. Desde el punto de vista del creyente religioso, además, los consuelos del liberalismo son débiles, insuficientes para los deseos satisfechos, al menos en parte, por la religión<sup>34</sup>.

[Traducción de *María Laura Dueñas González*]

---

<sup>33</sup> Véase P. BOURDIEU, *Outline of a Theory of Practice*. Trad. R. Nice, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

<sup>34</sup> Véase S. MAHMOOD, «Feminist theory, embodiment, and the docile subject: Some reflections on the Egyptian Islamic Revival». *Cultural Anthropology*, vol. 16, núm. 2 (2001), pp. 202-36.