

Colonialismo, nacionalismo y mujeres colonizadas: el debate en la India*

Colonialism, nationalism and colonized women: the contest in India

Partha Chatterjee

Centro de Estudios de Ciencia Social de Calcuta

Recibido el 18 de mayo de 1995.

Aceptado el 13 de enero de 1996.

BIBLID [1134-6396(1996)3:2; 177-198]

RESUMEN

El colonialismo británico justificó la conquista de la India atribuyéndose una "misión de civilización", y utilizó la situación de las mujeres en este país como prueba del carácter "degenerado y bárbaro" de sus costumbres, basadas en la tradición religiosa. El nacionalismo respondió construyendo una tradición reformada, que permitía preservar la identidad cultural de la India (el espíritu), al mismo tiempo que asumía una parte de las aportaciones de Occidente (la materia). Esta construcción incluyó un nuevo modelo de género femenino en el que las mujeres de clase media fueron investidas con la representación de la cultura nacional moderna. De esta forma pudieron considerarse superiores a las mujeres tradicionales, a las mujeres occidentalizadas y a las mujeres de las clases bajas, dentro de un nuevo sistema de dominación masculina.

Palabras clave: Discurso colonial. Nacionalismo. Construcción del género. Modernidad cultural.

ABSTRACT

British colonialism justified the conquest of India by granting itself a "civilisation mission", and using women situation in this country as a proof of the "degenerate and barbarous" nature of their customs based on religious tradition. Nationalism reacted building a reformed tradition, which allowed the preservation of India cultural identity (spiritual) while at the same time adopted part of West contributions (material). This construction included a new gender model in which middle class women were invested with the representation of the modern national culture. In this way they could be considered, in a new male domination system, as superior to the traditional women, to the Western women and to the low class women as well.

Key words: Colonial discourse. Nationalism. Gender construction. Cultural modernity.

* Reproducido de *American Ethnologist*, 16:4, noviembre 1989, con la autorización de *American Anthropological Association*. No está permitida la reproducción.

SUMARIO

1.—La cuestión de las mujeres en la "tradicición". 2.—La cuestión de las mujeres en el nacionalismo. 3.—La diferencia como principio de selección. 4.—La genealogía de la resolución. 5.—Elementos de una crítica de la resolución.

1.—La cuestión de las mujeres en la "tradicición"

Además de presentar la situación política de la India previa a la conquista británica como un estado de anarquía, ilegalidad y despotismo arbitrario, uno de los elementos centrales de la justificación ideológica del gobierno colonial británico fue la crítica a las costumbres sociales "degeneradas y bárbaras" del pueblo indio, sancionadas, o así se creía, por la tradición religiosa. En consecuencia, junto con el proyecto de instituir procedimientos de gobierno ordenados, legales y racionales, el colonialismo también consideró que tenía que cumplir una "misión civilizadora". Al calificar de "degenerada y bárbara" esta tradición, los críticos colonialistas repitieron invariablemente una larga lista de atrocidades de que se hacía objeto a las mujeres indias, no tanto por obra de los hombres o de cierta clase de hombres, sino de todo un corpus de cánones escriturales y de prácticas rituales que, decían ellos, al racionalizar esas atrocidades en el marco de una doctrina religiosa, les confería el carácter de marcas necesarias de una conducta correcta tanto para sus ejecutores como para sus víctimas. Al asumir una actitud de simpatía con la mujer sometida y oprimida de la India, la mentalidad colonial fue capaz de transformar esta figura de la mujer en signo de la naturaleza intrínsecamente opresiva y carente de libertad de toda la tradición cultural de un país.

Tomemos, por ejemplo, el siguiente relato de un viajero de la India a comienzos del siglo XIX:

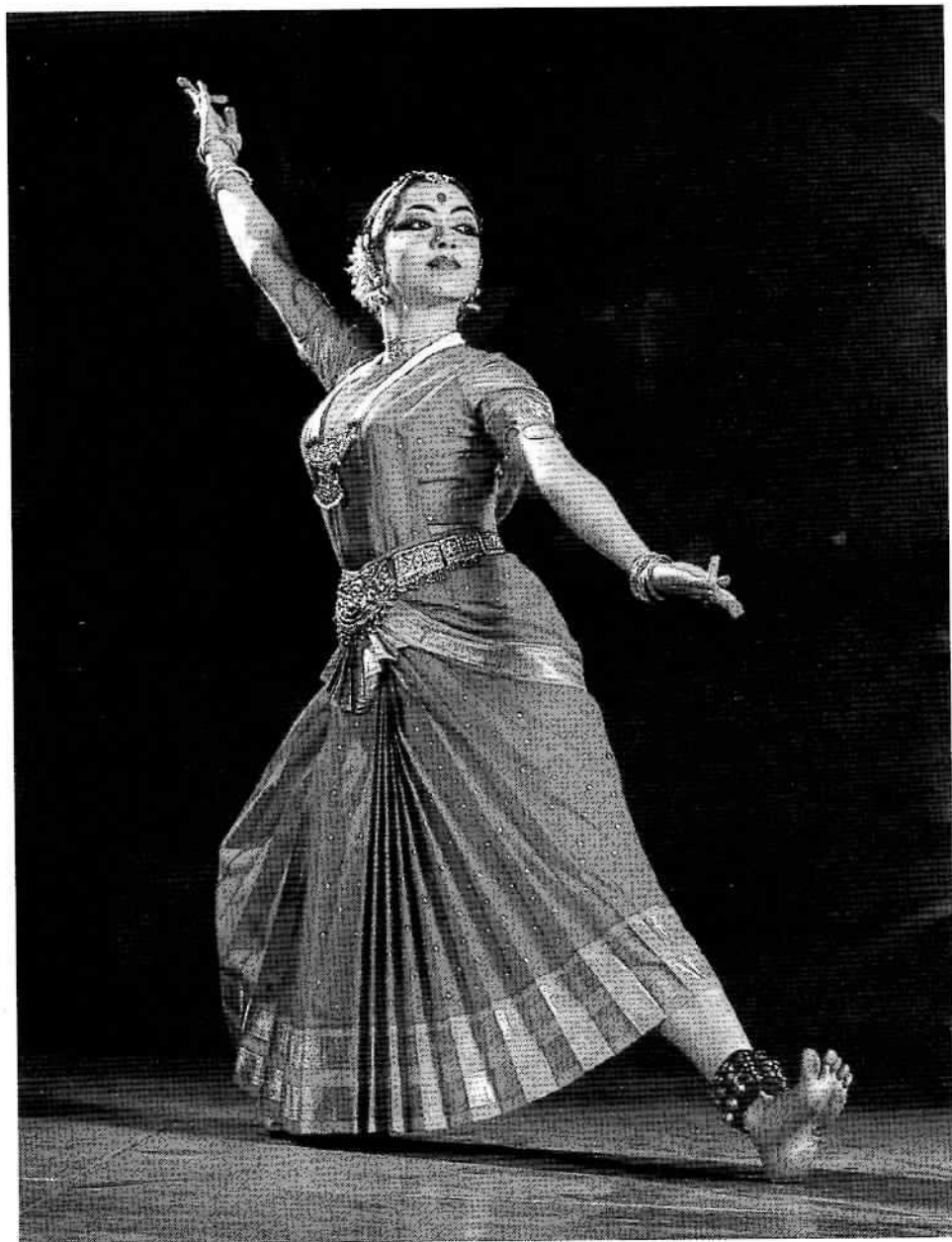
en ningún periodo de su vida, en ninguna situación social, puede una mujer hacer nada simplemente por placer personal. Se dice que su padre, su marido y sus hijos varones son sus protectores; pero ¡vaya protección!. Las mujeres deben permanecer noche y día en estado de absoluta dependencia respecto de sus protectores. Una mujer, se afirma, nunca está preparada para la independencia, o para confiarle la libertad ... su deidad ha destinado a las mujeres al amor por su cama, su asiento y sus adornos, los apetitos impuros, la ira, la flexibilidad, el deseo de malicia y la mala conducta. Aunque su marido carezca de buenas cualidades, tal es la idea que se hace de la discriminación moral y las sensibildades de su esposa, que la obliga a reverenciarle como a un dios, y la somete a castigos corporales toda vez que decide infligírselos con una vara o una cuerda en las partes traseras ... no es fácil concebir un estado de dependencia más estricto, degradante y humillante que el que se impone al sexo débil entre los hindúes: y para terminar de consumir el estigma, para colmar la copa de aguas amargas que

se ha asignado a la mujer, como si mereciera ser excluida de la inmortalidad y de la justicia, de la esperanza y del goce, es preceptivo que la mujer no tenga ningún contacto con los textos vedas, que, puesto que no tiene conocimiento de los textos expiatorios ni evidencia de la ley, la mujer pecadora deba ser tan repugnante como la falsedad misma e incapaz de presentar testimonio. Para ellas está sellada la fuente de la sabiduría y secas las corrientes del conocimiento; los manantiales del consuelo individual, como promete la religión, permanecen guardados y protegidos de las mujeres en la hora de la pena desoladora o de la agostadora angustia; y arrojada, como lo está, a la soledad de la desgracia y la aflicción, con su pobreza de recursos, bien puede acabarse el agua en la botella; y, abandonada, como lo está, ¿es de asombrarse que, en un momento de desesperación, decida abrazar la hoguera y sus llamas destructoras antes que permanecer en la eterna soledad y degradación, antes que el oscuro y humillante sufrimiento de la tristeza? (Massie, 1839, pp. 153-54).

En esta prosa jadeante se combinan la exaltada simpatía por los oprimidos y la condena moral absoluta de una tradición a la que se veía a la vez como causa y santificación de esas costumbres bárbaras. Y, naturalmente, el ejemplo decisivo de esa retórica de condena era la *suttee*, la viuda que se inmolaba en la hoguera funeraria de su marido, “la primera y más criminal de sus costumbres”, como la describió Bentinck, el gobernador general que legisló su abolición. En verdad, la implicación práctica de la crítica a la tradición india era necesariamente el proyecto de “civilizar” al pueblo indio: todo el edificio del discurso colonialista estaba constituido fundamentalmente en torno a este proyecto.

Por supuesto que el discurso que así se constituía albergaba en su seno una amplia controversia en torno a las maneras específicas de llevar a cabo dicho proyecto. Las opciones iban desde el proselitismo de los misioneros cristianos a la acción legislativa y administrativa a cargo del Estado colonial, para una difusión gradual del conocimiento occidental ilustrado. Por debajo de cada una de ellas se hallaba la creencia colonial de que en última instancia los indios llegarían un día a creer por sí mismos en la carencia total de valor de sus costumbres tradicionales y a abrazar las nuevas formas de orden social civilizado y racional.

No hace falta entrar en detalles históricos acerca de la manera en que se determinaron las estrategias políticas de esta misión civilizadora. Lo que tenemos que observar es que, en el programa de la reforma social de la India a comienzos del siglo XIX, la cuestión de las mujeres no consistía tanto en la condición específica de éstas en el seno de un conjunto determinado de relaciones sociales, como en el encuentro político entre un Estado colonial y la supuesta “tradición” de un pueblo conquistado, tradición que, como ha mostrado hace poco Lata Mani (1986, 1987) en su estudio sobre la abolición



de la *satidaha* [quema de viudas], era ella misma un producto del discurso colonialista. Fue el discurso colonialista el que, al suponer la hegemonía de los textos religiosos brahmánicos, la completa sumisión de todos los hindúes

a los dictados de esos textos y que las sanciones de los textos eran la base necesaria de prácticas tales como la quema de viudas, definió la tradición que había que criticar y reformar. Ahora veremos de qué manera el nacionalismo indio, al establecer una posición política en oposición al gobierno colonial, recogió la cuestión de las mujeres como problema ya constituido: a saber, un problema de la tradición de la India.

2.—*La cuestión de las mujeres en el nacionalismo*

En otro sitio (Chatterjee, 1986) he elaborado un marco de referencia para analizar los distintos polos de atracción que gravitaban sobre la ideología nacionalista en su lucha contra la dominación del colonialismo y la solución que ofreció a esas contradicciones. En resumen, esta solución se construyó en torno a una separación del dominio de la cultura en dos esferas: la material y la espiritual. Era en la esfera material donde las afirmaciones de la civilización occidental resultaban más poderosas. Ciencia, tecnología, formas racionales de organización económica, métodos modernos de gobierno: esto es lo que dio a los países europeos la fuerza necesaria para subyugar a los pueblos no europeos e imponer su dominio en el mundo entero. Para superar esta dominación, el pueblo colonizado tenía que aprender esas técnicas superiores de organización de la vida material e incorporarlas a su propia cultura. Éste fue un aspecto del proyecto nacionalista de racionalización y reforma de la cultura tradicional de su pueblo. Pero esto no podía significar imitación de Occidente en todos los aspectos de la vida, pues en ese caso se habría desvanecido la verdadera distinción entre Occidente y Oriente, se habría traicionado la identidad de la cultura nacional. En realidad, como sostenían los nacionalistas indios a finales del siglo XIX, no sólo era indeseable imitar a Occidente en nada que no fueran los aspectos materiales de la vida, sino incluso innecesario, pues en el dominio espiritual Oriente era superior a Occidente. Lo que se necesitaba era cultivar las técnicas materiales de la civilización occidental moderna mientras se conservaba y se fortalecía la esencia espiritual distintiva de la cultura nacional. Esto completaba la formulación del proyecto nacionalista y, en tanto justificación ideológica para la apropiación selectiva de la modernidad occidental, continúa dominando aún hoy.

Las maneras específicas en que este marco ideológico modeló el curso de la política nacionalista constituyen el tema principal de la historiografía india. Para nuestros fines actuales tan sólo es menester señalar que el nacionalismo no versaba únicamente sobre la lucha política por el poder, sino que relacionaba la cuestión de la independencia política de la nación prácticamente con todos los aspectos de la vida material y espiritual del pueblo. En todos los

casos, la selección de qué tomar y qué rechazar de Occidente constituía un problema. Y siempre se formulaban las mismas preguntas: ¿es deseable?, ¿es necesario?. Las respuestas a estas preguntas eran el material de los debates en torno a la reforma social en el siglo XIX. Para comprender la identidad de la ideología nacionalista en términos concretos tenemos que observar atentamente cómo se respondió a estas preguntas.

El discurso del nacionalismo muestra que la distinción entre lo material y lo espiritual se condensaba en una dicotomía análoga, pero ideológicamente mucho más poderosa: la dicotomía entre lo externo y lo interno. El dominio material, sostenían los escritores nacionalistas, está fuera de nosotros, es la mera exterioridad, que nos influye, nos condiciona y a la que estamos obligados a adaptarnos. Pero en última instancia carece de importancia. Nuestro verdadero ser es el espiritual, que es interno; eso es lo verdaderamente esencial. De ello derivó que, en la medida en que la India se preocupó por mantener la distinción espiritual de su cultura, pudo realizar todos los compromisos y ajustes necesarios para adaptarse a las exigencias de un mundo material moderno sin perder su verdadera identidad. Esta fue la clave de que el nacionalismo proveyera lo necesario para resolver los delicados problemas que planteaba la reforma social en el siglo XIX.

La aplicación de la distinción entre lo interior y lo exterior a la cuestión de la vida cotidiana concreta separa el espacio social en *ghar* y *bahir*, la casa y el mundo. El mundo es lo exterior, el dominio de lo material; la casa representa el propio yo espiritual interno, la verdadera identidad. El mundo es el terreno traicionero de la persecución de los intereses materiales, en donde las consideraciones prácticas campean sobre cualquier otra. También es típicamente el dominio del varón. La casa, en su esencia, debe permanecer al margen de las actividades profanas del mundo material, y la mujer es su representación. De esta manera se establece una correspondencia de los roles sociales de género con la separación del espacio social en *ghar* y *bahir*.

Hasta aquí no hemos obtenido nada que se diferencie de la concepción típica de los roles de género en cualquier patriarcado tradicional. Si ahora encontramos continuidades en estas actitudes sociales en la fase de la reforma social del siglo XIX, sentimos la tentación de etiquetar todo esto, como sin duda ha hecho la historiografía liberal de la India, como "conservadurismo", como mera defensa de las normas tradicionales (por ejemplo, Murshid, 1983). Pero sería un error. La situación colonial, y la respuesta ideológica del nacionalismo a la crítica a la tradición india introdujo una sustancia completamente nueva en estos términos y afectó su transformación. La dicotomía material/espiritual, a la que corresponden los términos mundo y casa, adquirieron, como ya hemos observado, un significado muy especial en la mentalidad 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 subyugado. Pero, afirmaban los nacionalistas, fracasó en el intento de colonizar la esencial identidad interior de Oriente, que descansa en la distinción y la superioridad de su cultura espiritual. En esto quedó Oriente a salvo de la dominación, soberano, dueño de su propio destino. Para un pueblo colonizado, el mundo era una penosa compulsión a que se veía sometido por su debilidad material. Era un lugar de opresión y de humillación cotidiana, un lugar donde las normas del colonizador habían tenido que ser aceptadas por fuerza. Era también el lugar, como pronto sostendrían los nacionalistas, en que se libraría la batalla por la independencia nacional. Esto requería que los subyugados aprendieran de Occidente las ciencias y las artes modernas del mundo material. Entonces se igualarían sus fuerzas y finalmente el colonizador sería expulsado. Pero en toda la fase de la lucha nacional, la necesidad decisiva era proteger, preservar y fortalecer el núcleo interior de la cultura nacional, su esencia espiritual. No había que permitir ninguna intrusión del colonizador en el santuario interior. En el mundo, la imitación de y la adaptación a las normas occidentales era una necesidad; en la casa, equivalían a la aniquilación de la auténtica identidad.

Una vez que hemos equiparado este nuevo significado de la dicotomía casa/mundo con la identificación de los roles sociales por género, estamos ante el marco ideológico dentro del cual se produjo la respuesta del nacionalismo a la cuestión de las mujeres. Sería un error grave ver en ello un rechazo total de Occidente, como están dispuestos a hacer los liberales en su desesperación ante las abundantes señales de conservadurismo social en la práctica nacionalista. Todo lo contrario: el paradigma nacionalista proporcionó en los hechos un principio ideológico de selección. No era una negación de la modernidad; más bien se trataba de compaginar la modernidad con el proyecto nacionalista.

3.—*La diferencia como principio de selección*

Es asombroso el volumen de la literatura del siglo XIX sobre mujeres que se refiere al peligro de occidentalización de las mujeres bengalíes. Este tema se recogió prácticamente en todas las formas de comunicación, ya sea escrita, oral o visual, desde los tediosos ensayos de los moralistas del siglo XIX hasta novelas, farsas, sátiras y coplas, así como en las pinturas de los *patua* [pintores de pergaminos (n. t.)]. La parodia social era el medio más popular y eficaz de esta propagación ideológica. Desde Iswarchandra Gupta (1812-59) y los *kabiyal* [versificadores populares (n. t.)] del siglo XIX a los famosos pioneros del teatro bengalí moderno —Michael Madhusudan Dutt (1824-73), Dinabandhu Mitra (1830-73), Jyotirindranath Tagore (1849-1925), Upendranath Das (1848-95), Amritalal Bose (1853-1929)—, todos recogieron el tema.

Ridicularizar la idea de una mujer bengalí que trataba de imitar las maneras de una *mamsaheb* (lo que era en gran parte pura elucubración, pues difícilmente se encuentra evidencia histórica de que, ni en las familias más occidentalizadas de la Calcuta del siglo XIX, hubiera en realidad mujeres que se parecieran, siquiera remotamente, a sus burdas caricaturas) era una receta segura para provocar risas estridentes y condena, tanto en públicos masculinos como femeninos. Naturalmente, era una crítica a modos de comportamiento, a nuevas prendas de vestir —como la blusa, la enagua y los zapatos (todo lo cual, curiosamente, se consideraba vulgar, aunque cubriera mucho mejor el cuerpo que la pieza única de *sari* con que, independientemente de la riqueza y el estatus social, se vistieron las mujeres bengalíes hasta mediados del siglo XIX)—, al uso de cosméticos y joyas occidentales, a la lectura de novelas, al trabajo de aguja (que se consideraba un pasatiempo inútil y caro), o a viajar en coches abiertos. Lo que aumentaba la ridiculización era la constante sugerencia de que la mujer occidentalizada era aficionada al lujo inútil y se ocupaba poco del bienestar de la casa. Es difícil no ver en esto una crítica —reproche mezclado de envidia— a la riqueza y el lujo de la nueva élite social que surgía en torno a las instituciones de la administración y el comercio coloniales.

Gran parte del contenido de esta literatura paródica y satírica de la primera mitad del siglo XIX se inspiraba en la cerrada defensa de la tradición y el rechazo total de lo nuevo. El paradigma nacionalista todavía no había surgido con claridad. Con perspectiva histórica, este período aparece como una gran conmoción social y confusión ideológica entre los literatos: el período que va de Rammohun (1772-1833) a Vidyasagar (1820-91). Y entonces, en la segunda mitad del siglo, comenzó a tomar forma un nuevo discurso que emanaba de diversas fuentes: el discurso del nacionalismo. Este nuevo enfoque intentaba definir los nuevos principios sociales y morales para localizar la posición de las mujeres en el mundo “moderno” de la nación.

Tomemos como ejemplo uno de los panfletos más claramente formulados sobre el tema: *Paribarik prabandha* [Ensayos sobre la familia], de Bhudev Mukhopadhyay, publicado en 1882. Bhudev (1827-94) plantea el problema en el estilo descarnado que le caracteriza:

Debido a nuestro anhelo de brillo exterior y de ostentación del modo de vida inglés ... un cataclismo se cierne sobre nuestros hogares. Los hombres aprenden inglés y se convierten en *sahibs*. Las mujeres no aprenden inglés, pero tratan de ser *bibis*. En las casas que manejan un ingreso de cien rupias, las mujeres ya no cocinan, ni barren, ni hacen la cama ... todo lo hacen sirvientes y doncellas; [las mujeres] sólo leen libros, tejen alfombras y juegan a las cartas. ¿Cuál es el resultado? Casa y muebles descuidados, comida pobre, ruina de la salud de todos los miembros de la familia; los niños nacen débiles y raquíticos, constantemente enfermos, y mueren pronto.



Hoy en día hay muchos movimientos de reforma; en particular, se habla constantemente de la educación de las mujeres. Pero rara vez oímos hablar de aquellas grandes artes en que las mujeres se preparaban otrora, formación que si estuviera todavía de moda nos habría capacitado para superar

esta crisis provocada por la insensata imitación. Supongo que nunca volveremos a oír hablar de esta formación. ["Grhakaryer vyavastha", en Mukhopadhyay, 1969, p. 480).

Aquí el problema se plantea en los términos empíricos de una sociología positiva, género que contó con la preferencia de escritores bengalíes serios de la época de Bhudev. Pero el sentido de crisis que él expresa fue una verdadera realidad. Cuando dice que las propias instituciones de la casa y la familia se veían amenazadas por las peculiares condiciones del gobierno colonial, Bhudev expresa los sentimientos de grandes sectores de la clase media que acababan de emerger en Bengala. A los bengalíes les presionaba una condición externa sin precedentes: se veían forzados a adaptarse a esas condiciones, que hacían inevitable un cierto grado de imitación de modalidades extrañas. Pero, ¿podía permitirse que esa oleada de imitación entrase en los hogares? ¿No destruiría eso su identidad interna? Sin embargo, estaba claro que el simple enunciado nuevo de viejas normas de la vida familiar no sería suficiente, que esas normas se estaban quebrando por la fuerza inexorable de las circunstancias. Se necesitaban nuevas normas, más apropiadas a las condiciones exteriores del mundo moderno y que, sin embargo, no fueran una mera imitación de Occidente. ¿Cuáles eran los principios en virtud de los cuales podían construirse estas nuevas normas?

Bhudev da la típica respuesta nacionalista. En un ensayo titulado "Modestia" ("Lajjasilata", en Mukhopadhyay, 1969, pp. 445-448), habla de los principios naturales y sociales que constituyen la base de las virtudes femeninas. La modestia, o el decoro en las maneras y la conducta, dice, es un rasgo específicamente humano; no existe en la naturaleza animal. Es la aversión humana a los rasgos puramente animales lo que da origen a virtudes tales como la modestia. En este aspecto, los seres humanos tratan de cultivarse, y en su civilización las cualidades espirituales o divinas se oponen por completo a las formas de comportamiento predominantes en la naturaleza animal. Además, en las especies humanas, las mujeres cultivan y acarician estas cualidades divinas mucho más que los hombres. Protegidas hasta cierto punto de la persecución puramente material de la seguridad de un medio de vida en el mundo exterior, las mujeres expresan en su apariencia y conducta las cualidades espirituales características de la sociedad humana civilizada y refinada.

He aquí todas las dicotomías y analogías pertinentes. La dicotomía material/espiritual corresponde a la dicotomía animal/divino, la cual corresponde a su vez a las virtudes masculinas/femeninas. Bhudev inocular entonces en esta forma ideológica su contenido específicamente nacionalista:

En una sociedad en la que los hombres y las mujeres se encuentran, conversan en todo momento, comen y beben juntos, viajan juntos, es

probable que las maneras de hombres y de mujeres sean algo burdas, que estén desprovistas de cualidades espirituales y sean relativamente ricas en rasgos animales. Por esa razón, no pienso que las costumbres de semejante sociedad estén libres de defecto. Algunos sostienen que, debido a tan estrecha asociación con las mujeres, el carácter de los hombres adquiere cierta ternura y cualidades espirituales. Concedido. Pero, ¿puede compensarse la pérdida provocada por la vulgaridad y la degeneración en el carácter femenino con la adquisición de un cierto grado de ternura en el varón? ["Lajjasilata", en Mukhopadhyay, 1969, p. 446].

Luego le toca al castigado hogar:

Quienes fundaron nuestros códigos religiosos descubrieron la espiritualidad interior que reside hasta en los actos más animales que los humanos han de realizar, y así eliminaron de esas acciones las cualidades animales. Esto no sucedió 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 por las normas de la religión; la condenan al clericalismo ... En el sistema ario, la esposa es una diosa. En el sistema europeo, es una socia y una compañera ["Lajjasilata", en Mukhopadhyay, 1969, p. 447].

Ahora podría deducirse con facilidad la nueva norma para organizar la vida familiar y determinar la conducta correcta para las mujeres en las condiciones del mundo moderno. Las adaptaciones tenían que hacerse en el mundo exterior de la actividad material, y los hombres llevarían el peso de esta tarea. En la medida en que la familia estaba inserta en relaciones sociales más amplias, no se la podía aislar de la influencia de los cambios en el mundo exterior. En consecuencia, también tenían que cambiar la organización y los modos de vida en el hogar. La exigencia decisiva era conservar la espiritualidad interior de la vida social autóctona. El hogar era el marco principal en el que expresar la cualidad espiritual de la cultura nacional, y las mujeres debían asumir la principal responsabilidad de proteger y alimentar esa cualidad. Con independencia de los cambios que se produjeran en las condiciones de vida de las mujeres, no debían perderse sus virtudes esencialmente espirituales (esto es, femeninas); en otras palabras, no debían occidentalizarse *esencialmente*. De ello se seguía, como simple criterio para juzgar la deseabilidad de la reforma, que la distinción esencial entre los roles sociales de hombres y mujeres en términos de virtudes materiales y espirituales debía mantenerse en todas las épocas. Tenía que haber una marcada *diferencia* en el grado y la modalidad de occidentalización de las mujeres, distinta de la de los hombres, en el mundo moderno de la nación.

4.—Una genealogía de la resolución

Éste era el principio central mediante el cual el nacionalismo resolvió la cuestión de las mujeres en términos de su propio proyecto histórico. Los detalles, por supuesto, no fueron elaborados de inmediato. En realidad, desde mediados del siglo XIX, hasta el día de hoy ha habido muchas controversias acerca de la aplicación precisa de las dicotomías hogar/mundo, espiritual/material y femenino/masculino en las diversas materias relativas a la vida cotidiana de la mujer “moderna”: el vestido, la comida, las maneras, la educación, su papel en la organización de la vida en el hogar y su papel fuera del hogar. Los problemas concretos surgieron a partir de la situación de cambio rápido —externo e interno— que sorprendió a la nueva familia de clase media, y las soluciones específicas se extrajeron de una variedad de fuentes: una tradición “clásica” reconstruida, formas populares modernizadas, la lógica utilitaria de las prácticas burocráticas e industriales, la idea legal de igualdad en un Estado liberal democrático. El contenido de la resolución no estuvo predeterminado ni se mantuvo libre de cambios, pero su forma tenía que ser coherente con el sistema de dicotomías que modelaba y contenía el proyecto nacionalista.

La nueva mujer que así se definía estuvo sometida a un *nuevo* patriarcado. De hecho, el orden social que conectaba el hogar con el mundo en el que los nacionalistas emplazaban a la nueva mujer no sólo contrastaba con la sociedad occidental moderna; se le distinguió explícitamente del patriarcado de tradición autóctona, la misma tradición que había sido puesta en el banquillo de los acusados por los interrogadores coloniales. Es seguro que el nacionalismo adoptó diversos elementos de la tradición como marcas de su identidad cultural nativa, pero ahora se trataba de una tradición convertida en “clásica”, esto es, reformada, reconstruida y reforzada contra las acusaciones de barbarie y de irracionalidad. Incluso Gandhi, refiriéndose a las reglas patriarcales establecidas por las Escrituras, dijo:

es triste pensar que los *Smritis* contienen textos incapaces de inspirar ningún respeto en hombres que aman la libertad de la mujer como la suya propia y que consideran a la mujer como la madre de la raza... Se trata de saber qué hacer con los *Smritis* que contienen textos ... que repugnan al sentido moral. Yo ya he sugerido ... que no hay por qué tener como palabra de Dios o de inspiración divina todo lo que se imprime en nombre de la Escritura [Gandhi, 1970, p. 85].

El nuevo patriarcado también se distinguió tajantemente de la condiciones sociales y culturales en que vivía la mayoría de la gente, pues la “nueva” mujer era el reverso de la mujer “común”, tosca, vulgar, gritona, pendenciera,

desprovista de sentido moral superior, sexualmente promiscua y sometida por los varones a una brutal opresión física. Junto con la parodia de la mujer occidentalizada, la literatura del siglo XIX enfatiza repetidamente esta construcción conceptual en una multitud de personajes femeninos de clase baja que hacen su aparición en el ambiente social de la nueva clase media: sirvientas, lavanderas, peluqueras, buhoneras, alcahuetas, prostitutas. El nacionalismo se propuso reformar precisamente esta condición degenerada de las mujeres, y fue a través de estos contrastes como se otorgó a la nueva mujer de ideología nacionalista un estatus de superioridad cultural, tanto respecto de la mujer occidentalizada de las familias ricas de advenedizos que se multiplicaron al calor de su contacto con el poder colonial, como respecto de las mujeres comunes de las clases bajas. El logro de una cultura nacional superior por sus propios esfuerzos fue la marca distintiva de la libertad recién adquirida de la mujer. Ésta fue la fuerza ideológica central de la resolución nacionalista de la cuestión de las mujeres.

Podemos seguir la forma de esta resolución en diversos aspectos específicos en los que la vida y la condición de las mujeres de clase media han cambiado en los últimos cien años. Tomemos el caso de la educación femenina, ese controvertido tema que concentró tanta atención de los reformadores sociales del siglo XIX¹. Parte de la primera oposición a la apertura de escuelas para mujeres contó con el respaldo de una apelación a la tradición, que supuestamente le prohibía introducirse en el aprendizaje libresco, pero este argumento no contó en verdad con gran apoyo. Se pensó que el verdadero peligro estribaba en el hecho de que las primeras escuelas y los acuerdos para enseñar a las mujeres en su casa estuvieran organizados por misioneros cristianos; por tanto, se temía el proselitismo y al mismo tiempo la exposición de las mujeres a las dañinas influencias occidentales (Laird, 1972, pp. 137-139). Este peligro desapareció cuando, en los años cincuenta del siglo XIX, los propios indios comenzaron a abrir escuelas para niñas. La difusión de la educación formal entre las mujeres de clase media en Bengala durante la segunda mitad del siglo XIX fue notable. De 95 escuelas de niñas con una asistencia de 2500 alumnas en 1863, se pasó a 2.238 escuelas con un total de más de 80.000 estudiantes en 1890 (Murshid, 1983, p. 43). En el área de la educación superior Chandramukhi Bose (1860-1944) y Kadambini Ganguli (1861-1923) fueron famosas como ejemplos de lo que las mujeres bengalíes podían conseguir en el aprendizaje formal: se graduaron como licenciadas en artes en la Universidad de Calcuta en 1883, antes de que muchas universidades británicas aceptaran mujeres en sus listas de exámenes. Luego Kadambini

1. Véase las revisiones de estos debates en Murshid, 1983, pp. 19-62; Borthwick, 1984, pp. 60-108; y Karlekar, 1986.

ingresó en la facultad de medicina y fue la primera mujer con formación profesional en este campo.

Indudablemente, el desarrollo de una literatura educativa y de materiales de enseñanza en lengua bengalí hizo posible la aceptación prácticamente general de la educación formal entre las mujeres de clase media. Hoy nos parecen pintorescos los largos debates del siglo XIX sobre un "currículum femenino" propiamente dicho, pero no nos resulta difícil identificar el verdadero punto en cuestión. Gran parte del contenido de la educación de la escuela moderna se consideró importante para la "nueva" mujer, pero administrarla en lengua inglesa era difícil en términos prácticos, impropio debido al lugar central que la mujer educada ocupaba todavía en la casa, y peligroso porque podía devaluar y desplazar a las mujeres de la privilegiada posición social en que se las había colocado. El problema se resolvió gracias a los esfuerzos de la *intelligentsia*, que convirtió en tarea fundamental del proyecto nacional la creación de una lengua y una literatura modernas e idóneas para la ampliación de un público lector que incluyera a las mujeres recientemente educadas. A través de libros de texto, periódicos y obras de creación, un impulso importante, que dio forma a la nueva literatura de Bengala, fue la urgencia por hacerla accesible a mujeres que sólo podían leer una lengua: la materna.

La educación formal no sólo se hizo aceptable, sino que, de hecho, se convirtió en un requisito de la nueva *bhadramahila* [mujer respetable], cuando se demostró que era posible que una mujer adquiriera el refinamiento cultural proporcionado por la educación moderna sin poner en peligro su lugar en el hogar, esto es, sin convertirse en *memsahab*. En verdad, la fuerza ideológica del concepto nacionalista de la nueva mujer provenía de convertir la meta del refinamiento cultural por la educación en un desafío personal para toda mujer, con lo que se abría un dominio donde la mujer era un sujeto autónomo. Esto explica en gran medida el notable entusiasmo que experimentaron las mujeres de clase media por adquirir y emplear los beneficios de la educación formal. Era una meta que se ponían en su vida personal y como objeto de su voluntad; alcanzar esa meta era alcanzar la libertad². De hecho, el logro estaba marcado por afirmaciones de superioridad cultural en varios aspectos: superioridad respecto de la mujer occidental, para quien, se creía, la educación sólo significaba la adquisición de habilidades materiales para competir con los hombres en el mundo exterior y, por tanto, una pérdida de virtudes (espirituales) femeninas; superioridad respecto de la generación anterior de mujeres en sus casas, a quienes una tradición social opresiva y

2. Gran número de autobiografías de la primera generación de mujeres educadas de clase media están impregnadas de este espíritu de conquista lograda. Para una exposición introductoria en inglés, véase Ghosh, 1986.

degenerada había negado la oportunidad de la libertad; y superioridad respecto de las mujeres de clase baja, culturalmente incapaces de apreciar las ventajas de la libertad.

Esta particular construcción nacionalista de la reforma como proyecto de emancipación y de autoemancipación de las mujeres (y por ende un proyecto en el que debían participar hombres y mujeres) es lo que explica también por qué la primera generación de mujeres educadas propagó con tanto entusiasmo la idea nacionalista de la "mujer nueva". Los historiadores recientes, de convicción liberal, se han sentido a menudo desconcertados por la profusa evidencia de escritoras del siglo XIX, incluso las que ocupaban la primera línea en los movimientos de reforma de los hogares de clase media, que justificaban la importancia de las llamadas "virtudes femeninas". Radharani Iahiri, por ejemplo, escribió en 1875:

De todas las asignaturas que las mujeres pueden aprender, la más importante es el trabajo doméstico ... con independencia del conocimiento que adquiriera, no puede aspirar a ninguna reputación a menos que sea excelente ama de casa [citado en Murshid, 1983, p. 60].

Otras hablaban de la necesidad, para una mujer educada, de desarrollar virtudes tan femeninas como la castidad, el autosacrificio, la sumisión, la lealtad, la piedad, la paciencia y las labores del amor. El punto de vista ideológico, desde el cual esas protestas de "feminidad" (y, en consecuencia, la aceptación de un orden patriarcal) resultaban inevitables, lo suministró precisamente la resolución *nacionalista* del problema. Kundamala Debi, en 1870, expresaba muy bien esto cuando aconsejaba a otras mujeres:

Si habéis adquirido verdadero conocimiento, no dejéis lugar al comportamiento de *memsahab* en vuestros corazones. Esto no ocurre en un ama de casa bengalí. Observad cómo una mujer educada puede realizar las tareas de la casa reflexiva y sistemáticamente de una manera desconocida para una mujer ignorante, sin educación. Y observad cómo si Dios no nos hubiera destinado a ese lugar en el hogar, ¡qué sitio tan infeliz habría sido el mundo! [citado en Borthwick, 1984, p. 105].

Por tanto, la educación tenía la finalidad de inculcar en las mujeres las virtudes —virtudes típicamente burguesas— características de las nuevas formas sociales de "disciplina": orden, economía, limpieza y un sentido personal de la responsabilidad, las habilidades prácticas de la lectura y la escritura, contabilidad e higiene, así como la capacidad para dirigir la casa de acuerdo con las nuevas condiciones físicas y económicas que imponía el mundo exterior. Para eso necesitaría también tener alguna idea del mundo exterior, en el cual podría aventurarse en la medida en que no pusiera en

peligro su feminidad. Este último criterio, ahora investido de un contenido característicamente nacionalista, fue el que hizo posible el desplazamiento de los límites del hogar desde los confines físicos previamente definidos por las reglas del *pardah* [velo, cortina o biombo para ocultar a las mujeres (n. t.)] hasta un dominio más flexible, pero también culturalmente determinado, establecido por las diferencias entre la conducta masculina y la conducta femenina socialmente aprobadas. Una vez fijada la feminidad esencial de las mujeres en términos de ciertas cualidades espirituales culturalmente visibles, podían ir a la escuela, viajar en medios de transporte públicos, asistir a espectáculos públicos de entretenimiento y, con el tiempo, incluso tener un empleo fuera del hogar. Pero los signos espirituales de su feminidad estaban ahora claramente diseñados: en el vestido, los hábitos de comida, el comportamiento social, la religiosidad. Las marcas específicas provenían de diversas fuentes, y en función de sus orígenes cada una tenía su historia específica. Por ejemplo, el vestido de la *bhadramahila* pasó por una larga fase de experimentación antes de que se le conociera como el sari *brahmika* (forma de llevar el sari en combinación con blusa, enagua y zapatos, que se puso de moda en las casas de Brahma) y fuera aceptado como normal para las mujeres de clase media (véase Borthwick, 1984, pp. 245-256). También aquí, las



diferencias necesarias se indicaban en función de la identidad nacional, la emancipación y el refinamiento cultural, esto es, diferencias respecto de las *mehsaheb*, respecto de las mujeres de generaciones anteriores y respecto de las mujeres de clases bajas. Además, en éste como en otros aspectos de su vida, también se había puesto de relieve la espiritualidad de su carácter, en contraposición con las incontables renunciaciones a que los hombres se veían obligados por las presiones del mundo material. La necesidad de adaptarse a las nuevas condiciones fuera del hogar había forzado a los hombres a realizar toda una serie de cambios en su vestimenta, hábitos alimenticios, observancias religiosas y relaciones sociales. Cada una de estas capitulaciones tenían que ser compensadas ahora por una afirmación de pureza espiritual por parte de las mujeres. No debían comer, beber ni fumar de la misma manera que los hombres; debían continuar con la observancia de los rituales religiosos para cuyo cumplimiento los hombres encontraban dificultades; debían mantener la cohesión y la solidaridad de la vida familiar con parientes a quienes los hombres ya no podían dedicar mucha atención. El nuevo patriarcado que defendía el nacionalismo confirió a las mujeres el honor de una nueva responsabilidad social, y al asociar la tarea de emancipación femenina con la meta histórica de la nación soberana, las destinó a una nueva, y sin embargo completamente legítima, subordinación.

Como ocurre con todas las formas hegemónicas de ejercicio de dominación, este patriarcado combinaba la autoridad coercitiva con la sutil fuerza de la persuasión. Esto se expresaba más en general en la forma ideológica invertida de la relación de poder entre los sexos: la adulación de la mujer como diosa o como madre. Fueran cuales fuesen sus fuentes en las religiones clásicas de la India o en las prácticas religiosas medievales, no cabe duda de que la forma ideológica específica en que se presenta el concepto de "mujer india" en la literatura y las artes modernas de la India actual es producto del desarrollo de una cultura dominante de clase media simultánea a la era de nacionalismo. Sirvió para enfatizar, con toda la fuerza de la inspiración mitológica, lo que en todo caso se convirtió en una característica dominante de la femineidad en el nuevo concepto de "mujer" en tanto signo de "nación", es decir, las cualidades espirituales del autosacrificio, la benevolencia, la devoción, la religiosidad, etcétera. Esta espiritualidad, como hemos visto, no fue incompatible con las oportunidades para que la mujer saliera de los confines físicos del hogar; por el contrario, al hacerle posible mezclarse en el mundo en condiciones tales que su femineidad no corriera peligro, le facilitó ese paso. En realidad, la imagen de la mujer como diosa o madre sirvió para borrar su sexualidad en el mundo exterior al hogar.

Esta construcción ideológica tiene muchas implicaciones importantes. Para tomar un ejemplo, piénsese en una observación que se ha hecho a menudo: la relativa ausencia de discriminación de género en los empleos de

clase media en la India, ámbito que en el Occidente capitalista ha constituido el centro de las demandas de derechos de las mujeres. Sin negar la multitud de complejidades que puedan esconderse tras esta observación bastante superficial, no cabe duda de que es paradójico que, mientras que el empleo de clase media constituyó una zona de amargo enfrentamiento entre grupos culturales que se distinguían por la casta, la religión, la lengua, etcétera, durante todo el período de política nacionalista y posnacionalista en la India, el género nunca fue un problema de disputa pública. Análogamente, la nueva constitución de la India independiente otorgó a las mujeres el voto sin mayor debate sobre el tema y sin movimiento alguno por el sufragio femenino en ningún período de la política nacionalista india. El hecho de que todo el mundo supusiera naturalmente que las mujeres debían tener derecho a votar, indica la total transposición de los términos en que había desembocado el antiguo patriarcado tradicional. Un enfoque del estudio de este problema es el sugerido por nuestro marco de estudio actual: la fijación de las cualidades masculino/femenino en términos de la dicotomía material/espiritual, que realizó la ideología nacionalista, no convirtió, a las mujeres que se habían incorporado a las ocupaciones profesionales, en competidoras de los hombres que buscaban empleo; porque esta construcción conceptual no contenía signos culturales específicos que distinguieran entre mujeres y hombres en el mundo material.

En realidad, las distinciones que a menudo terminaron por resultar significativas fueron las que había entre las mujeres mismas en el mundo exterior al hogar. Esas diferencias podían distinguir a las mujeres por su vestimenta, hábitos de comida (bebida/tabaco), adhesión o no a señales religiosas del estatus femenino, conducta respecto de los hombres, etcétera; clasificándolas así en "occidentalizadas", "tradicionales", "de clase baja" (o variaciones más sutiles de estas distinciones); todas las cuales constituían desviaciones de la norma aceptable. Una mujer a la que se identificaba como "occidentalizada", por ejemplo, invitaría a que se le atribuyera todo lo que la mujer "normal" (madre/hermana/esposa/hija) no era (desvergonzada, avara, irreligiosa, sexualmente promiscua); y que no sólo se lo atribuyeran los varones, sino también las mujeres que se juzgaban adaptadas a la norma legítima; lo que era precisamente un indicador del estatus hegemónico de la construcción ideológica. Un conjunto análogo de distinciones diferenciaría a la mujer "de clase baja" o "común" de la "normal". (Quizás el objeto más extremo de desprecio para el nacionalista es el estereotipo de lo anglo-indio, es decir, lo occidentalizado y común al mismo tiempo). No es sorprendente que la desviación respecto de la norma también entrañe la posibilidad de una variedad de significados ambiguos —los signos de ilegitimidad se convirtieron en la sanción de la conducta no permitida entre quienes eran "normales"—, significados que fueron plenamente explotados, por ejemplo, por los medios comerciales del

cine, la publicidad o la moda. He aquí un ejemplo más del desplazamiento que sufrió en la ideología nacionalista el concepto de mujer como objeto sexual en el patriarcado occidental: el varón nacionalista piensa en su esposa/hermana/hija como "normal" precisamente porque no es un "objeto sexual", mientras que quienes pueden ser "objetos sexuales" no son "normales".

5.—*Elementos de una crítica de la resolución*

Termino este ensayo señalando otro rasgo significativo de la manera en que el nacionalismo trataba de resolver la cuestión de las mujeres de acuerdo con su proyecto histórico. Éste tenía que ver con el único aspecto de la cuestión directamente político, que concernía a las relaciones con el Estado. El nacionalismo, como ya he dicho, localiza su propia subjetividad en el dominio espiritual de la cultura, donde se considera superior a Occidente y, por tanto, indómito y soberano. No podía permitir una intromisión del poder colonial en ese dominio. Esto determinó la respuesta típicamente nacionalista a las propuestas de reforma social a través de la acción legislativa del Estado colonial. A diferencia de los primeros reformadores, de Rammohun a Vidyasagar, en general los nacionalistas del siglo XIX se opusieron a dichas propuestas, pues ese método de reforma parecía negar la capacidad de la nación para actuar por sí misma en un dominio en que era soberana. En el caso específico de la reforma de la vida de las mujeres, en consecuencia, la posición nacionalista se basaba firmemente en la premisa de que se trataba de un área en que la nación se regía por sí misma, al margen del alcance de la dirección y la intervención del Estado colonial.

Ahora podemos plantear otra cuestión que ha preocupado a los historiadores de la reforma social de la India, y podemos también responder a ella. A comienzos del siglo XIX, los asuntos más emotivos y controvertidos de la nueva política emergente no fueron tan sólo los relacionados con la reforma social, sino también los directamente relacionados con la posición de las mujeres. La quema de viudas, el matrimonio infantil, la poligamia, el nuevo casamiento de las viudas, la educación de las mujeres: éstas fueron las cuestiones que más se debatieron hasta mediados de siglo, y este problema, como hemos visto, se transmutó en el de definir un núcleo esencial de tradición cultural de la nación, que pudiera defenderse de las críticas de la nueva ideología racionalista importada de Occidente. Sin embargo, con el surgimiento de la política nacionalista, en las últimas décadas del siglo XIX, los problemas de la reforma social y la cuestión de las mujeres dejaron de ser temas de debate político. Ahora podemos ver que esto no se debió a que un conservadurismo que trataba de rechazar la modernidad expulsara de la agenda política al liberalismo anterior, ni a que éste fuera desplazado por temas

más candentes relativos al poder político. Más bien al contrario, se debió a la negativa del nacionalismo a hacer de la cuestión de las mujeres un problema de negociación política con el Estado colonial.

El hecho histórico es que la vida de las mujeres de clase media, que provenían del sector demográfico que constituía efectivamente la "nación" en la India colonial tardía, cambió con la máxima velocidad precisamente durante el período del movimiento nacionalista; de hecho, tan rápidamente que, en los últimos cien años, las mujeres de cada generación podían decir sin faltar en absoluto a la verdad que su vida era notablemente distinta de la que habían llevado las mujeres de la generación anterior. Estos cambios se produjeron en el período colonial y más bien al margen de la agitación política, en un terreno en el que la nación se concebía libre. Después de la independencia, en el momento en que la nación adquirió soberanía política, fue cuando se hizo legítimo incorporar las ideas reformistas a acciones legislativas acerca de reglas de matrimonio, derechos de propiedad, sufragio, igualdad de retribución económica, igualdad de oportunidades, etcétera. Ahora, naturalmente, la cuestión de las mujeres se ha convertido otra vez en un problema político en la vida del Estado-nación.

Otro problema acerca del cual podemos tener hoy una perspectiva más clara es el que se refiere a la aparente ausencia de toda lucha autónoma de las mujeres por la igualdad y la libertad. Sería erróneo buscar evidencias de esa lucha en los archivos públicos de los asuntos políticos, pues a diferencia del movimiento de las mujeres en los siglos XIX y XX en Europa, la batalla por la nueva idea de feminidad en la era del nacionalismo se libró en el hogar. Por las pruebas que han quedado en autobiografías, historias familiares, tratados religiosos, literatura, teatro, canciones y otros elementos culturales, sabemos que el hogar se había convertido en el lugar privilegiado de la lucha a través de la cual se normalizaría la contrucción hegemónica del nuevo patriarcado nacionalista. Esta es la verdadera historia de la cuestión de las mujeres, cuyo terreno ha sido identificado, pero no explorado, por nuestra investigación genealógica de la idea nacionalista de "mujer". El discurso nacionalista que hemos oído hasta ahora es un discurso acerca de las mujeres; aquí las mujeres no hablan. Es un discurso que atribuye a las mujeres un lugar, una señal, un valor objetivado; las mujeres no son aquí sujetos con voluntad y conciencia. Para permitir a las mujeres hablar por sí mismas en la historia reciente de la India tenemos que formular preguntas muy diferentes.

La localización del Estado en la resolución nacionalista de la cuestión de las mujeres en el período colonial tiene además otra implicación. Para los sectores de clase media que se sentían culturalmente excluidos de la formación de la nación y que luego se organizaron como grupos políticamente distintos, su exclusión relativa del nuevo Estado nación debió actuar como un medio suplementario de desplazamiento del programa legítimo de reformas.

En el caso de los musulmanes de Bengala, por ejemplo, la formación de una clase media se retrasó por razones que no hace falta exponer aquí. Exactamente el mismo tipo de preocupación ideológica, característica de una respuesta nacionalista a los problemas de reforma social en una situación colonial, puede advertirse también entre los musulmanes, aunque con una diferencia cronológica (véase Murshid, 1983, *passim*). Sin embargo, las reformas nacionalistas no fructifican políticamente en el caso de los musulmanes de la India independiente, porque en la medida en que la formación cultural dominante entre ellos concibe la comunidad como excluida del Estado, toma forma una nueva relación colonial. Nuevamente se activa el sistema de dicotomías interno/externo, hogar/mundo, femenino/masculino. Sólo la propia comunidad puede llevar a cabo las reformas que atañen a la esencia interna de la identidad de la comunidad, no el Estado. Es ilustrativo observar aquí cuán pequeño fue el cambio institucional que se permitió en la vida civil de los musulmanes indios desde la independencia y compararlo con los países musulmanes, donde la reforma cultural nacionalista formó parte de la constitución exitosa de un Estado-nación independiente. El contraste es notable si se compara la posición de las mujeres musulmanas de clase media en la Bengala occidental de hoy con la de la vecina Bangladesh.

La persistencia de un "problema" cultural distinto en relación con las minorías es un índice del fracaso de la nación india en la inclusión efectiva del conjunto de la masa demográfica que pretende representar en su cuerpo social. El fracaso se hace evidente cuando se advierte que la formación de una "cultura nacional" hegemónica se edificó "necesariamente" sobre el privilegio de una "tradición esencial", que a su vez se definía por un sistema de exclusiones. Las ideas de libertad, igualdad y refinamiento cultural fueron a la par con el conjunto de dicotomías que sistemáticamente excluyeron de la nueva vida de la nación a multitud de personas, a las que la élite dominante representaría y conduciría, pero que nunca podrían integrarse culturalmente con sus líderes. Tanto los gobernantes coloniales como sus adversarios nacionalistas conspiraron para desplazar del mundo colonial la estructura de significados asociada a las nociones liberales occidentales de derecho, libertad, igualdad, etcétera. La inauguración del Estado nacional en la India no podía significar la universalización de la noción burguesa de "hombre".

De hecho, al instalar su nuevo patriarcado como una construcción hegemónica, el discurso nacionalista no sólo diferenció su esencia cultural respecto de la de Occidente, sino también respecto de las masas. Se generalizó entre la nueva clase media, reconocida como una clase en expansión y lo suficientemente amplia en términos absolutos como para autorreproducirse, pero fue irrelevante para la gran masa de clases subordinadas. Nuestro análisis de la construcción nacionalista de la mujer muestra una vez más cómo, en la confrontación entre el discurso colonialista y el nacionalista, las dicotomías

espiritual/material, hogar/mundo, femenino/masculino, a pesar de hacer posible la producción de un discurso nacionalista *diferente* del discurso del colonialismo, quedaron atrapadas en el marco de falsos esencialismos.

Agradecimientos

He debatido los argumentos de este artículo en reuniones celebradas en Berkeley, Calcuta, Montreal, Oxford, Pittsburgh, Santa Cruz y Stanford. Agradezco a todos aquellos que me han ayudado con sus críticas y sugerencias. También agradezco a Dipesh Chakrabarty, Ranajit Guha, Asok Sen y Susie Tharu por sus comentarios a una redacción anterior de este trabajo. La presente versión se presentó en el simposio de la Fundación WennerGren, en Mijas, España: mi agradecimiento a todos los participantes y a los tres lectores anónimos que leyeron el artículo para *American Ethnologist*. Algunas secciones de este trabajo forman parte de un ensayo más amplio que aparecerá en una colección dirigida por Sudesh Vaid y Kumkum Sangari.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BORTHWICK, Meredith (1984): *The Changing Role of Women in Bengal 1849-1905*, Princeton, N. J., Princeton University Press.
- CHATTERJEE, Partha (1986): *Nationalist Thought and the Colonial World*, Londres, Zed Books.
- GANDHI, M. K. (1970): *Collected Works*. Volume 64, New Delhi, Publications Division.
- GHOSH, Srabashi (1986): "Birds in a Cage: Changes in Bengali Social Life as Recorded in Autobiographies by Women", *Economic and Political Weekly: Review of Women's Studies* (october), pp. 88-96.
- KARLEKAR, Malavika (1986): "Kadambini and the Bhadrakalok: Early Debates over Women's Education in Bengal", *Economic and Political Weekly: Review of Women's Studies*, (April), pp. 25-31.
- LAIRD, M. A. (1972): *Missionaries and Education in Bengal 1793-1837*, Oxford, Clarendon Press.
- MANI, Lata (1986): "The Production of an Official Discourse on Sati in Early Nineteenth-century Bengal", *Economic and Political Weekly: Review of Women's Studies* (April), pp. 32-40.
- (1987): "Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India", *Cultural Critique*, vol. 7, pp. 119-56.
- MASSIE, J. W. (1839): *Continental India*, vol. 2. Londres, Thomas Ward.
- MUKHOPADHYAY, Bhudev (1969): *Bhudev-racanasambhar*, Pramathanath Bisi, ed. Calcuta, Mitra and Ghosh.
- MURSHID, Ghulam (1983): *Reluctant Debutante: Response of Bengali Women to Modernization 1849-1905*, Rajshahi, Rajshahi University Sahitya Samsad.