



MUJERES Y NACIONES

Partiendo del reconocimiento de la inadecuación de los sistemas nacionales a las realidades diversas de los ciudadanos y, muy concretamente, de la franca oposición de éstos al reconocimiento de los derechos de ciudadanía de las mujeres, nueve especialistas reflexionan en este monográfico sobre las dificultades y/o las ventajas de pensar la(s) nación(es) en femenino, lo que en muchos casos parecería conducir a la debilitación cuando no disolución de lo nacional. La poeta y narradora Julia Otxoa nos permite además publicar varios ejemplos de su obra en prosa y verso en los que, haciendo gala de desobediencia, escribe desde fuera de la ley de la nación.

En “Genre, raison et nation”, el primero de los estudios de este “Mujeres y naciones”, Rada Iveković nos previene sobre la no consensualidad de los sistemas nacionales basados en modos de pensarse “racionales”: aquellos en que la razón no sólo está dividida sexualmente, a pesar de pretenderse “universal y neutra”, sino que conforma los sistemas (políticos, nacionales...) que en ella se fundamentan y que de ella se sirven para justificar la ahistoricidad, la no entrada de las mujeres y de otros colectivos subalternos en la ciudadanía, precisamente porque dichos enunciados “racionales” denotan, homologan y centralizan a quienes los emiten, los sujetos “neutros”, es decir masculino-normativos. Volveremos más adelante al estudio de Iveković, con el que el resto de los artículos dialogan en diferentes medidas.

A propósito de la publicación de *The Jewish Writings*, Judith Butler escribe un comentario sobre los posicionamientos de Hannah Arendt respecto al nacionalismo y el estado-nación, cuya paradoja pone de manifiesto en relación/reacción al estado de Israel y, por extensión, a la idea misma de estado nacional¹.

En “Soy sólo parte de ellos”, Butler nos recuerda cómo, en diversos escritos y con ligeras variantes, el pensamiento de Arendt respecto a lo nacional se ha preocupado por la asociación de nación y territorio, así como por las consecuencias que se derivan de tal asociación para las minorías

¹ Y que publicamos en traducción al castellano de Anne Marie Poelen. El original en inglés, bajo el título “I Merely Belong to Them”, apareció en la *London Review of Books*, vol. 29, nº 9, 10 mayo 2007.

“sin estado-nación”. Y en este sentido –lo que ha generado no poca controversia– “la oposición de Arendt a los desposeimientos que aquejan a cualquier minoría [¿grupo *minorizado*?, las cursivas son mías] representa un punto de partida para el pensamiento judío sobre la justicia”. La posición de Arendt, como ve Butler, no “universaliza” lo judío, sino que opone los sufrimientos de los sin-estado independientemente de su estado nacional. Que la nación continúa restringiendo su concepción de lo que es una minoría desposeída, parece claro para Butler. Como lo es el que, incluso pensando en una nación federada como intento de acomodar comunidades diversas y de diluir la noción de soberanía y su base inherente de exclusión, se deja sin responder toda una serie de cuestiones importantes, tales como

¿existe un “afuera” para cada sistema de gobierno federal? ¿Debe una federación asumir “soberanía” en el contexto de las relaciones internacionales? ¿Pueden organizarse las relaciones internacionales en base a una política federal y, en caso afirmativo, pueden las federaciones internacionales hacer cumplir sus leyes sin recurrir a la soberanía?

Muchas de las prevenciones que condujeron a las no-alianzas arendtianas tienen gran relevancia en nuestro presente de comienzos del siglo XXI: el intento de disociación de las nociones de estado y nación, la búsqueda de “nuevas formas de coexistencia social y política” que no opten por contestar a la pregunta “¿quién es judío” o ¿quién española, estadounidense, catalana...?, sino que se planteen en un movimiento incluyente y no excluyente, esta otra: ¿quién es ciudadana?, ¿quién ciudadano? Judith Butler nos lleva de la mano de Arendt a enfrentarnos a retos comunes que continúan sin resolverse, que requieren del esfuerzo colectivo.

Jorge Brioso recalca en la obra de la filósofa María Zambrano para pensar con ella en el proceso de conocimiento y en la posibilidad de un conocer que no proceda de la ruptura. Y es que para Zambrano, nos recuerda, “la forma de conocimiento que provee el ejercicio filosófico está asociada al desgarramiento, a una violencia”, sugiriendo que no es posible conocer (filosóficamente)

el mundo sin reducirlo, sin ejercer una violencia sobre las cosas. Por el contrario, la palabra poética, a la que la filósofa malagueña dedicó tanta atención (desde tantos exilios), quiere a la cosa y a su sombra, a su simulacro. Pero querer los simulacros, como alertaba Platón, es renunciar a la Idea, a las formas. Es aceptar la nada, el no ser. La imagen poética, entonces, se tiene que pensar desde la nada, desde la negatividad.

Es comprensible que para alguien como Zambrano, empeñada en la conciliación como modo alternativo de conocimiento, ser mujer y filósofa significara vivir en una tensión irreconciliable con el estado-nación. Y, en este sentido, la lectura de Brioso del pensamiento zambrano dialoga con la que Butler hacía de Hannah Arendt tanto por lo que se refiere al buscar alternativas a la idea de un vivir, de un pensar y pensarnos a partir de la exclusión y de la violencia, como por la evidente y fundamentada incomodidad de ambas pensadoras con la idea de estado-nación, puesto que ésta tiene en su base y como razón de existir precisamente ese gesto “racional” mutilador. Rada Iveković se sumaría aquí a esta conversación, ahora a tres voces, cuando se enfrentaba precisamente a esa razón “universalizadora” que demuestra fundamental en la construcción de los estados nacional-patriarcales.

Zambrano reivindicó, en esta línea, dos momentos míticos del pensamiento y de la literatura occidental: la expulsión de los poetas de la república platónica y la condena de Antígona por desafiar las leyes de la ciudad y el estado. En ellos se detiene con detalle Brioso, precisamente, para, con ella, recuperar a los unos y a la otra en su artículo “¿Cómo se lee una lengua muerta?: filosofía, utopía y exilio en la obra de María Zambrano”.

Si no podemos pensarnos sin el lenguaje, no podemos pensarnos tampoco en colectivo, ni en el colectivo “nacional” o de cualquier otra índole (¿tal vez en desnacionalizar el colectivo?) sin ese mismo lenguaje. ¿Y cómo flexibilizar la escritura de las leyes que queremos de todos y todas, cómo (des)escribir los mitos fundacionales para llegar a una nueva praxis compartida, cómo establecer unos cimientos o mejor aún unos flujos basados en la interconectividad (y no en el rechazo, ni en los límites, ni las fronteras, ni en la heroificación), sin transformar ese mundo/lenguaje para todos? El feminismo es teoría y es praxis; es política transformadora de la sociedad. Y lo es porque aspira y paulatinamente está consiguiendo –en proporciones diferentes en lugares diversos– hacer ver, convertir las reivindicaciones y necesidades de un sector poblacional en necesarias para la comunidad, para el colectivo al completo.

Al hilo de todo ello, en “Feminación” (Sabadell) apunto algunas ideas sobre las difíciles, cuando no imposibles, relaciones de las mujeres y de los feminismos con la idea de nación; también reflexiono sobre la desconexión producida, en lo fundamental, porque lo nacional se ha construido sobre la base de la exclusión, del límite, de la frontera², de la no pertenencia que tiene su origen por un lado en la exclusión genérica originaria y en la heteronormatividad reproductiva (Iveković, Butler, Spivak, Robbins...) mientras que el feminismo tiene su razón de ser en nociones que posibilitan la interconectividad, la relacionalidad, la flexibilidad, transversalidad, transnacionali-

² Que parecería reconocer derechos al menos a los nacidos dentro de esa frontera; sin embargo, sabemos que esos pretendidos derechos de “nacimiento” ni siquiera lo son, puesto que las “naturales” del país continúan siendo consideradas en gran medida eso, naturaleza y no sujetos, ni ciudadanas de derecho.

dad, etc. En este sentido sería más apropiado que pensáramos no tanto en las dificultades sino en las posibilidades transformadoras para las sociedades que una(s) política(s) feminista(s), una feminización de la nación supone. Sería ventajoso, por democratizador, y apropiado para todas y todos concebir la nación colectiva desde lo que se puede aprender/se ha aprendido de las teorías políticas que parten de los conocimientos, praxis, experiencias de las mujeres para transformar los derechos de la sociedad entera. ¿O es que concebir, nacer la nación colectiva es justamente des-nacionalizarla?

Parece que la respuesta que Spivak daría a esta pregunta es que sí: que pensar e imaginarse, de verdad, en plural (esto es en nuestras diferencias, en nuestras diversidades) es precisamente destranscendentalizar la nación, disociar lo nacional del conglomerado "estado-nación". Y para ser capaces de llevar a cabo este proceso de re-imaginación, en "Nationalism and the Imagination" hace una llamada urgente hacia el conocimiento que posibilitan las humanidades y, muy concretamente, los estudios comparatistas de lo literario, puesto que, tal como escribe, si "nationalism is the product of a collective imagination constructed through remembrance", entonces "it is the comparativist imagination that undoes that possessive spell". Comparar disuelve la excepcionalidad, leer las "literaturas", las narraciones de lo nacional como construcciones literarias que son, reaviva sus características de ficción, de artificio, y consiguientemente desesencializa la nación misma y su inevitabilidad. Y es que es el "hechizo" de lo nacional a que se refiere Spivak, el encantamiento producido por la lengua materna y por el lugar donde me encuentro cómoda, lo que deviene excepcional y, en un posterior salto cualitativo, se transforma en exclusivo (excluyente) y en mejor. Este proceso de nacionalización es, hay que recordarlo constantemente, una creación. Lo nacional se construye sobre repeticiones sustentadas en una temporalidad que refuerza la idea de nacimiento y origen, como algo que nos precede, y que se apoya y es sostenido por la reproducción heteronormativa.

En este sentido, y una vez más apelando a la urgencia del comparativismo en las humanidades, Spivak es inequívocamente directa cuando previene: "If you are committed to «cultural» nationalism, while your «civic» nationalism is committed to a Group of Eight state, it is possible, though not necessary, that you work against redistributive social justice in the «culturally» chosen nation. This is very important as one moves up into neoliberal globalization".

Pensar en Galicia requiere frecuentemente recalcar en otro modo de fractura, de escisión sobre la que se han construido frecuentemente los discursos nacionalistas que consideran la emigración como resultado de la asfixia económica colonizadora. Helena González Fernández lleva a cabo una revisión de la asociación/disociación de lo nacional y lo genérico a partir de las viudas de vivos de Rosalía de Castro, aquellas mujeres en laboriosa y permanente espera ante la ausencia y acerca de quienes su autora traza "retratos íntimos [...]; aquellas mujeres solas, invisibles para las convenciones sociales que ocupaban buena parte del paisaje gallego, y que desde

Rosalía se convierten en la representación femenina de la injusticia pero, [...], dotadas de deseo”.

Estas mujeres campesinas capaces a la fuerza, autosuficientes también por las circunstancias han sido romantizadas como metáfora de la nación pero, como Helena González demuestra, lo han sido en un movimiento esencializador de lo nacional que considera poco menos que inevitable la soledad y el abandono. Por el contrario, como lee González en Rosalía, la madre de las letras gallegas construye la una y las otras (Galicia y estas mujeres-Penélope) quejosas primero, reconocedoras de la inutilidad de la espera, después, y, finalmente, deseantes. “Así la viuda desengañada consigue reescribir el dolor con ironía y humor, con la distancia que le da al sujeto verse desde fuera”.

Casi un siglo después de la publicación del poemario fundacional de Rosalía de Castro (1880), las Penélopes que siguen hermanadas transnacionalmente no dudan acerca de la inutilidad de aquella espera y han continuado reflexionando sobre lo absurdo de su sacrificio³. La Penélope que cuenta sus motivos de la mano de Lourdes Ortiz (*Los motivos de Circe*, 1988) revela su papel en una historia que no es la suya, sino la de Ulises: papel que consiste en cumplir con la repetición cíclica que se le ha asignado y que debería llevar a cabo para mayor gloria de la patria; a fines del siglo XX, se sabe eslabón –tan sólo vicariamente y en ausencia del señor de la casa/nación– de una ley del padre/patriarcado para la que debería reproducir y transmitir, pero nunca ser. De ahí el desinterés por lo nacional de tantas, de ahí el cuestionamiento y/o la disolución de una sistema que no nos representa.

Las viudas de vivo de fines del XIX que Rosalía inscribe en la nación (a pesar de ésta, y precisamente por ello, ampliando el discurso nacional hacia la diversidad) no “había[n] pensado la vindicación ni había[n] sido pensada[s] aún por el discurso de la vindicación”, como concluye González, pero “retoman la voz femenina del desafío (*retranca*) que con tanta vitalidad se muestra en la literatura popular gallega”.

Margaret Persin, reflexionando sobre la obra poética de Concha Zardoya y Juana Castro, enlaza con el estudio de Helena González en muchos sentidos, pero de manera notable cuando se refiere al efecto habitabilizador de lo nacional que la inclusión de las mujeres y de sus intereses en el discurso lleva a cabo. Dialoga sobre ello con Helena González –y con Rosalía de Castro y tantas otras– cuando reflexiona sobre la escritura que da voz al silencio, que da presencia a la ausencia.

Concha Zardoya y Juana Castro, salvando la distancia temporal y espacio-referencial de los poemarios estudiados por Persin, muestran las limitaciones de la noción de ciudadanía legal: la primera de las poetas, con la

³ En el catalán de Montserrat Roig y en el castellano de Lourdes Ortiz, por ejemplo, entre tantas otras revisiones y reescrituras del mito. De particular interés es el poema de Juana Castro que analiza en este monográfico Margaret Persin.

mente puesta en la España franquista; la última, con la mirada pendiente en la inmigración y en los fundamentalismos patriarcales-religiosos. Bajo el epígrafe de los versos de Zardoya (“Con la esperanza de conquistar/ una dolorosa ciudadanía que/ algunos me niegan”) y de la mano de Butler, Soja y Robbins, entre otros, Persin se detiene en la expansión de la noción de ciudadanía en *Corral de vivos y muertos* (1966) y en cómo por la vía de la performatividad, género y espacio, son reescritos por Zardoya. Tanto en sus poemas como en los de Juana Castro y en particular en el reciente poemario de ésta, *La extranjera* (2006), su autora hace uso de una intertextualidad compasiva, en la que opera mediante analogía: la Penélope que ha tenido que esperar a Ulises en la *Odisea* aguarda también su hora tras el tejido que la aprisiona bajo el burka, en un movimiento que recuerda los que Lourdes Ortiz llevaba a cabo en prosa cuando desvelaba *Los motivos de Circe* (y de Eva, Penélope...) y, antes que ellas, Rosalía de Castro. Tras la cárcel textil que le es impuesta, una voz femenina que envidia la libertad de los animales sabe que su tiempo llegará y, mientras tanto, Castro se hace eco de esa voz y de su silencio, en un ejercicio de hermandad que poniendo al día la lectura del clásico griego (*La Odisea*), extiende derechos humanos en un ejercicio de transnacionalidad imperativo donde las guerras y las fronteras no bastan y, donde las extranjeras, se hermanan en el espacio/tiempo/género compartido.

Jill Robbins trabaja con la tesis de que *Plumas de España* es una escritura de la “ablación” llevada a cabo durante la transición española a la democracia, transición que, desde presupuestos de género, fue más pretendidamente liberadora que verdaderamente transformadora. Su estudio “Andalucía, el travestismo y la mujer fálica: *Plumas de España* de Ana Rossetti” demuestra cómo la crítica contemporánea ha operado de idéntica manera cuando vuelve a leer la novela de Rossetti por lo que no es y no se lee lo por lo que es: interpretándola casi exclusivamente a través de sus personajes gays y obviando que la “narradora misma es un personaje, una representación ficticia de una imagen particular de feminidad española creada para subestimar a las mujeres y sus logros culturales”. Y es que *Plumas de España* “pone de manifiesto, no sólo la exclusión de las mujeres del discurso liberador de la transición española, sino la invisibilidad de esa omisión en el panorama crítico sobre la nueva España”.

Para lograr la meta de reflejar las “diferentes realidades ordenadoras que confrontan las mujeres españolas y, particularmente, las andaluzas”, Ana Rossetti “complica la imagen folklórica de la cultura andaluza, repetidamente instrumentalizada por Madrid como manera de promover una visión de unidad nacional mientras, simultáneamente, privaba tanto a la región como a su cultura de su complejidad y de su riqueza”. Y es en esa complejidad en la que se muestra, por una parte, a sí misma (narradora) como posible; y, por otra, en palabras concluyentes de la propia Robbins, cuando Rossetti presenta “las biografías y autobiografías de los tres personajes «femeninos» –Patela, Miguel/Milady y la narradora– revela que, por más que se parezcan en la superficie, sus deseos, sus necesidades, sus límites

y sus intereses corresponden a experiencias diferentes de la intersección entre la nacionalidad, la sexualidad y el género”.

Ana Sofía Pérez-Bustamante Mourier rastrea la búsqueda de la luz que la poeta vasca Julia Otxoa se ha marcado como itinerario poético para navegar a contracorriente, desoyendo la llamada que conforma, que deshumaniza. Mediante una amplia, ilimitada (en cuanto a soportes expresivos: prosa poética, poesía y poesía visual) y deslimitadora trayectoria poética, la de Julia Otxoa escapa a toda categorización. A pesar de ello, Pérez-Bustamante ha sabido ver muchos de los elementos que, nunca excluyéndose, son constitutivos de la misma: ecopacifismo, una apuesta decidida por las igualdades de toda índole, por la(s) vida(s) frente a las ideas que la paralizan o la matan/sustituyen. Tal como leemos en “Oscura manada intransigente: Julia Otxoa en busca de la luz”, la escritora se sitúa siempre al lado del otro/a cuando recuerda los genocidios, convoca el desvalimiento de las víctimas –de todas las víctimas sin consideración de bandos–, de todos

los rechazados por la sociedad (los distintos, los presos, los locos, los inmigrantes...), la injusticia de un mundo donde mientras unos mueren de hambre otros sólo se preocupan por adelgazar, la deshumanización de la ciudad [...] el peligro que entraña la mentalidad heroica [...]. Frente a estas denuncias se afirma un prototipo humano basado en el amor y la compasión sin laureles ni estridencias, en la apertura al otro, en la búsqueda constante, en una íntima desposesión y expatriación.

En muchos sentidos las palabras de Julia Otxoa dialogan, disueltas las distancias temporales, geográficas, lingüísticas, ¿nacionales? con las de la Hannah Arendt a quien nunca tendrán por completo ni nación ni religión/etnicidad. La de ambas es una apuesta decidida por ser acompañada, por incluir a los otros en los discursos segregadores; Julia, a quien debemos agradecer los textos (tanto verbales como visuales) que publicamos en “Mujeres y naciones”, continúa también las razones poéticas de María Zambrano y su alinear lenguaje poético con posibilidades de conocimiento no mutiladoras, ni reductoras frente a otras formas de saber por eliminación, y se erige en nueva Antígona cuando sus posicionamientos flexibles, siempre con la gente y sus irreductibles diversidades, la sitúan en un incivismo para la política nacional dominante tanto del País Vasco como de los estados-nación que priorizan la idea/corsé de lo nacional antes que los ciudadanos que los habitan. Por otra parte, la obra de Otxoa se sitúa en la defensa inequívoca de los derechos civiles para todos y todas; se da la mano con Concha Zardoya y Juana Castro cuando disuelve con ellas los artificiosos límites de lo nacional, para, cruzando inexistentes fronteras, establecer lazos y acercarse a tantas otras y otros, prestando atención a la miríada de ciudadan@s transnacionales con quien en su deslimitación se hermana.

En ese desatender la llamada de lo oficial, de lo, tan sólo en apariencia, imperativo, y en ese escribir espacios posibles para la vida ha invertido también gran esfuerzo, como sabemos, Rada Iveković. Al principio de este monográfico analizaba los mecanismos empleados para justificar las exclusiones de los no-nacionales, de quienes no son modélicos, las “razones” que alejadas de la vida, la ningunean y, con ella, hacen desaparecer colectivos enteros de seres humanos que son reducidos a una inviabilidad legal que no atiende a lo importante. En el año 2003, cuando aparecía el imprescindible libro de Iveković, *Le sexe de la nation*, su autora manifestaba la relevancia de interpretar en su justa medida la asociación originaria entre la partición impuesta de los sexos y los modelos sofocantes de nación con los que pareceríamos estar obligadas a vivir (y a resistir).

Establecía Iveković en las primeras páginas de aquel libro lo que, en realidad, está en la base de la concepción de este monográfico, y de la mano de Étienne Balibar, nos recordaba que un aspecto esencial de las naciones es la configuración del tiempo mediante la institución de la “conexión de las generaciones” (la traducción es mía). Y añadía Iveković:

Mais la “connexion des générations” passe matériellement par la reproduction de l’espèce. Ce que la nation institue (aussi) c’est un régime de rapports sociaux entre les sexes dont elle est le produit “matériel”. Elle est en retour moulée par lui, car ses rapports font partie de l’ordre du discours. Il serait tentant de dire que la différence des sexes n’est qu’un effet de discours et que donc elle n’existe pas. Mais son effet de discours à elle, c’est l’(in)égalité. (2003: 25-26)

Y concluía: “Par ailleurs, la construction de toute identité, qu’elle soit pensée comme religieuse, culturelle, linguistique, sociale ou autre, s’appuie sur une définition préalable des rapports sociaux hétérosexuels des sexes. Il en va de même de l’identité dite ethnique et/ou nationale ainsi que de l’Etat”.

A ello se refiere también Spivak en estas páginas cuando, también consciente de la relevancia fundacional de la “cultura” de las generaciones en la constitución de lo nacional, reflexionaba sobre la “narrativa del matrimonio” e insistía en la urgencia del continuado esfuerzo en situar esta estrategia en el plano textual que le corresponde. En sus propias palabras:

Language, mother, daughter, nation, marriage. Themes with which I began, where we begin. The task of the literary imagination in the contemporary is the persistent de-transcendentalization of such figures. In other words, if you study this graphic as text, you can keep it framed in the imaginary, rather than see it as the ineffable cultural “reality” that drives the public sphere, the civic structure that holds the state.

Todos los estudios y las obras incluidas en “Mujeres y naciones” muestran posicionamientos resultantes del cuestionamiento de lo normativo nacional. Bien analizan y resitúan los mecanismos mediante los cuales operan y se auto/justifican los estados-nación (Butler, Iveković, Sabadell, Robbins, Spivak), o los nacionalismos sin estado (Otxoa, González, Pérez-Bustamante, Spivak), bien se preguntan cómo modificar y conseguir que esos estados nacionales se conviertan en acogedores de sus diversidades (Brioso/Zambrano, Sabadell, Spivak, Robbins, Butler, González, etc.) o muestran la operatividad de alianzas transnacionales (Persin, Spivak y prácticamente todos los casos en diferentes medidas).

Para ello varios de los trabajos reflexionan desde lo literario sobre las escrituras inclusivas por desbordantes de poetisas, filósofas y dramaturgas. Y desde los estudios postcoloniales, la filosofía política, el pensamiento feminista y de género y un largo etcétera de aproximaciones teórico-críticas nos ayudan a interpretar con mayor claridad los retos con que convivimos, al mismo tiempo que sugieren estrategias tan variadas como dialogantes para enfrentarse a ellos.

JOANA SABADELL-NIETO
State University of New York (Albany)