

Cuando querer una bicicleta es quererse libre

Un análisis de *Wadjda* desde el existencialismo de Simone de Beauvoir

Pamela Abellón

Así como la vida se confunde con el querer-vivir, la libertad siempre surge como un movimiento de liberación. (De Beauvoir, 1956: 33)

Introducción

Wadjda, película germano-saudita estrenada en el año 2012, es el primer largometraje producido por Arabia Saudita y escrito y dirigido por una mujer, Haifaa Al-Mansour, quien basa el *film* en la historia de su propia sobrina. Seleccionada para representar a la monarquía oriental en los premios Oscar 2014, en la categoría “Mejor film en lengua extranjera”, *La bicicleta verde*, como se tradujo al español, cuenta la historia de una niña musulmana de diez años de edad, Wadjda, quien se consagra a la ardua tarea de adquirir la bicicleta que recientemente llegó a la ciudad, para jugar una carrera con su amigo Abdullah. Podemos decir que la película es la narración del esfuerzo constante de Wadjda por obtener dicha bicicleta, que se vende en un negocio local a ochocientos riyales, dinero del que carece y que intenta conseguir por diferentes medios.

Montar bicicletas es una actividad prohibida para las mujeres de Arabia Saudita. En el momento en que Wadjda le

comenta a su madre que quiere una bicicleta, esta le responde: “¿Has visto alguna niña montar en bici? [...] No tendrás una mientras vivas” (*Wadjda*, min. 13:28-13:32, 29: 03). La razón de tal negativa también la revela su madre, que al verla montar la bicicleta de Abdullah en la terraza de su casa, le dice: “¡Tu virginidad! Son un peligro para las niñas [Las bicicletas]. ¿Crees que puedes comportarte como un niño?” (*Wadjda*, min. 59:09-59:23). La religión aparece en *Wadjda* como un claro dispositivo de control y organización social: cada persona, según su sexo, tiene delimitado un conjunto de acciones permitidas y prohibidas. Al-Mansour sitúa la prohibición a las mujeres de montar bicicletas en el marco más general del sometimiento femenino en la cultura musulmana, asentado en los valores religiosos islámicos revelados en el Corán.

En *El segundo sexo*¹ (1949), obra fundamental del abordaje existencialista de la opresión femenina, Simone de Beauvoir sostiene que la religión es una creación humana que no hace más que reflejar la voluntad de dominación (*volonté de domination*) y de auto-justificación (*volonté d'auto-justification*) masculina (De Beauvoir, 1999: 24); voluntades que constituyen el origen del paso del estado natural al cultural. La tesis central del *SS* es, precisamente, la siguiente:

La Humanidad [*l'humanité*] es macho [*mâle*] [...] La mujer [*femme*] se determina y se diferencia con relación al hombre [*homme*], y no este con relación a ella; la mujer es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, él es lo Absoluto; ella es lo Otro [...] [P]or mucho que remontemos el curso de la Historia, siempre las veremos [a las mujeres] subordinadas al hombre: su

1 A partir de aquí nos referimos a esta obra con la abreviatura “*SS*”.

dependencia no es resultado de un acontecimiento o de un devenir; no es algo que haya *llegado* [*elle n'est pas arrivé*]. Y, en parte, porque escapa al carácter accidental del hecho histórico, la alteridad aparece aquí como un absoluto (1999, pp. 18-21; el énfasis es del original).

El sometimiento de las mujeres por parte de los varones es el *locus* de emergencia del mundo humano. Por esta razón, aquel no es algo que *históricamente* haya ocurrido, que haya tenido su inicio en un momento histórico determinado. La historia humana empieza allí y el resto de las creaciones humanas (las palabras, la religión, la filosofía, las instituciones, etcétera) repiten, en mayor o menor grado, este hecho fundamental (1999: 19-20; Abellón, 2012: 15-19; 2014: 98-116).

El objetivo de este trabajo no es analizar, por sí mismo, el tema de la opresión femenina en la cultura musulmana, aunque haremos mención de ello en tanto contexto general de la cuestión específica que nos ocupa. Desde el existencialismo que Simone de Beauvoir presenta en dos de sus textos ético-ontológicos más importantes, *Para qué la acción*² (1944) y *Para una moral de la ambigüedad*³ (1947), nuestro abordaje de *La bicicleta verde* se orienta a comprender el mundo que habita Wadjda y a dilucidar el sentido de su deseo por una bicicleta, ese querer obstinado en torno al cual gira la película. Para ello, primero, explicaremos ciertos conceptos clave del existencialismo beauvoiriano. Luego, nos ocuparemos del mundo de la niña y de su querer en términos existencialistas.

2 De aquí en adelante nos referimos a este texto con la sigla "PA".

3 Usamos la abreviatura "PM" para, en lo que sigue, hacer mención de este libro.

Existencia y moral existencialista

De Beauvoir define al existencialismo como una filosofía de la ambigüedad, siendo esta última, la ambigüedad,⁴ la condición fundamental e irreductible del hombre, que es puesta en evidencia por el análisis existencial, el cual estudia las condiciones generales y formales de la existencia (De Beauvoir, 1956: 11-12; 1995: 63).⁵ En este marco, a propósito del ser del hombre, sostiene: “Su ser es carencia de ser [*manque d'être*], pero hay una manera de ser de esta carencia que es, precisamente, la existencia. Existir es *hacerse* carencia de ser, es *arrojarse* en el mundo” (1956: 15, 43; el énfasis es del original). El hombre no tiene una esencia, sino que se da a sí mismo su ser haciéndose carencia de ser (1995: 13-14). La falta de esencia, empero, no debe entenderse en términos sustanciales. A diferencia del nihilismo negativo, que considera dicha carencia como una nada en sí, el existencialismo abogado por De Beauvoir la entiende como una nada que el existente revela por un movimiento original y espontáneo (1956: 54-56). El hombre, insiste la autora enfatizando su carácter ambiguo, es una plenitud de ser: en tanto cuerpo, es un ser en sí, una positividad cósmica anclada en la facticidad del mundo, es inmanencia. Pero, por otro lado, aquel es

4 La noción beauvoiriana de “ambigüedad” (*ambigüité*) es amplia y abarca todas las dimensiones de la existencia. En términos generales, podemos decir que denota la tensión existencial necesaria entre la facticidad y la trascendencia (Keltner, 2006, p. 202).

5 Muchas nociones del existencialismo beauvoiriano están presentes en las obras de otros existencialistas, sobre todo en textos de Kierkegaard y Sartre; también en los de Heidegger. En muchos casos, De Beauvoir explicita los distanciamientos conceptuales que establece con ellos; en algunos, la ruptura es tácita y, en otros, ocurre que no hay tal ruptura. Gran parte de la literatura dedicada al estudio del pensamiento de la autora francesa está abocada al análisis de las diferencias conceptuales que ella mantiene con los filósofos mencionados y con otros con los que también dialoga, como es el caso de Hegel y Merleau-Ponty, por mencionar solo algunos de los más significativos. Por cuestiones de espacio y, fundamentalmente, porque no constituye el objetivo del presente trabajo, no nos ocuparemos de esta cuestión.

también negatividad: en tanto conciencia reflexiva, es un ser para sí. Como conciencia, es movimiento espontáneo hacia lo otro de sí mismo, lo cual hace patente la distancia y diferencia que él tiene respecto de sí –de su dimensión natural–, como así también la que se establece entre él y los objetos hacia las cuales tiende, sean estos últimos cosas u otros hombres. En otros términos: el existente es trascendencia, está siempre más allá de sí mismo; es sobrepasamiento de sí y de lo otro de sí mismo (1956: 15; 1995: 7-15, 31-34, 116).

La reflexión, movimiento que, según De Beauvoir, también es espontáneo y que lleva al hombre fuera de sí y le permite el retorno a sí mismo a través de lo otro, es la fuente de la elección original del existente: la nihilización del ser, la revelación de su sustancia fallida. En efecto, la reflexión descubre el vacío, la nada que hay en la plenitud del ser, haciendo posible que el hombre se abra al mundo (1956: 42, 31-33; 1995: 7, 120-122). Al respecto, De Beauvoir afirma:

Hay un tipo de relación íntima con el ser que no es, precisamente, querer ser [*vouloir être*], sino más bien: querer develar el ser [*vouloir dévoiler l'être*] [...] Ese fin que el hombre se propone cuando se torna carencia de ser, se realiza a través de sí. Por su desgajamiento del mundo, el hombre se vuelve presente en el mundo, y el mundo se torna presente [...] [y así] el hombre se hace *existir* como hombre [...] Todo hombre rueda en el mundo haciéndose carencia de ser; merced a ello contribuye a revestirlo de significación humana [*signification humaine*], lo devela. (1956: 14, 42; el énfasis es del original)

La voluntad de develar el ser, querer originario del hombre, es su querer existir en cuanto hombre en un mundo

humano. El mundo no se reduce a la facticidad natural en la que hombre se halla presente. Para hablar de “mundo”, en sentido estricto, es necesario que este se erija en reflejo del hombre, de su voluntad originaria, de modo tal que él pueda hallarse allí. El develamiento del ser es precisamente la revelación significativa de un aspecto del ser: el poner de relieve su nada esencial y el dotarlo de significación humana (1956: 78; Gothlin, 2003: 48-51, 57). Solo a través de este develamiento el hombre puede hallarse a sí mismo en el mundo y hacerlo presente para sí en cuanto mundo humano (*monde humain*): el mundo es un mundo querido (*le monde voulu*), mas no algo dado (De Beauvoir, 1956: 18). En consecuencia, el hombre se hace a sí mismo, al tiempo que constituye para sí el mundo que habita: se produce, de esta manera, el paso del ser a la existencia (1956: 31).

Por una serie de equivalencias, De Beauvoir ilumina el estrecho vínculo que hay entre esta ontología y antropología existenciales y la moral existencialista. La primera en la que nos gustaría detenernos es la que se da entre “querer el develamiento del ser”, “quererse libre” (*se vouloir libre*) y “quererse moral” (*se vouloir moral*) (1956: 25).

La libertad, condición original e irreductible de la existencia humana, que conforma la base de nuestra independencia respecto de cualquier determinación externa, está confirmada por el propio movimiento de revelación del mundo. Para nihilizar el ser, el hombre debe mantener el ser a distancia de sí mismo, puesto que si se confundiese con él, no habría lugar para el develamiento mencionado. Existir requiere que la ambigüedad de la condición humana y de la existencia sea mantenida y realizada, mas no suprimida (1956: 10, 15, 24-27). Solo en tanto el hombre está dividido internamente, como cuerpo y conciencia, y en relación con el mundo, como un ser en sí anclado en la facticidad mundana y, a la vez, como potencia negadora capaz

de trascender tal facticidad, el hombre puede hacerse ser. Y este proyecto de ser, dado que la separación con el ser requiere ser mantenida, constituye un esfuerzo permanente y constante: una empresa que compromete la vida entera, sin nunca realizarse en su plenitud (1956: 54).

Es menester distinguir dos dimensiones o aspectos de la noción beauvoriana de “libertad”. Por un lado, la libertad en sí misma o su sentido formal y subjetivo. Por otro lado, el poder (*pouvoir*) de la libertad o su sentido concreto y objetivo. Según la primera dimensión, la libertad es infinita y caracteriza al ser humano como tal. Todo hombre, por el mero hecho de ser trascendencia, es infinitamente libre: carece de factores externos que definan su ser. Sin embargo, esta noción es abstracta. El poder de la libertad consiste en su potencia de realización efectiva, y este poder es finito y limitado. Se introducen aquí, mediante la concepción del existente como ser en situación, las variables externas (las cosas naturales, los otros hombres y las invenciones humanas) que condicionan el efectivo ejercicio de la libertad.

La situación, condición de posibilidad de la libertad concreta, es el *locus* de posibilidades objetivas que habilitan o cercan, aumentan o disminuyen, el poder de la libertad. Por ello, la libertad abstracta no basta: es preciso que el hombre se quiera libre, de modo tal de poder, mediante la acción —única realidad que le pertenece—⁶ abrir las posibilidades situacionales para la realización concreta de la libertad (1956: 25-31; 1995: 86-89; Femenías, 2012: 19-22). En este quererse libre radica, justamente, la voluntad que efectúa el paso de la naturaleza a la moralidad, pasaje fundado en el anhelo original y existencial de una libertad

6 Según los análisis que De Beauvoir hace en *PA*, el acto (*acte*) y la obra que éste crea son lo único que pertenecen al individuo, puesto que solo en ellos éste está comprometido en sentido estricto (1995, pp. 11-12).

auténtica (De Beauvoir, 1956: 26). A propósito de esto, De Beauvoir sostiene:

La libertad es la fuente de donde surgen todas las significaciones y todos los valores [*valeurs*]; es la condición original de toda justificación de la existencia; el hombre que busca justificar su vida debe querer ante todo y absolutamente la libertad por sí misma: al mismo tiempo que ella exige la realización de fines concretos, de proyectos singulares, se exige universalmente. No es un valor constituido que se propondría desde afuera a mi adhesión abstracta, sino que aparece (no sobre el plano de la facticidad, sino sobre el plano moral) como causa de sí: es solicitada necesariamente por los valores que sitúa [*pose*] por sí misma y a través de los cuales se sitúa; no puede fundar una repulsa de sí, pues al negarse negaría la posibilidad de todo fundamento; quererse moral y quererse libre es una sola e idéntica decisión. (1956: 25)

La moral existencialista concibe a la existencia humana en su pura contingencia como algo que no está garantizado, es decir, que no tiene un sentido necesario, que carece de razones para ser: “para la existencia vale tanto la razón de existir como la razón de no existir” (1956: 16). La justificación de la existencia no puede ser externa a ella misma, puesto que ella es el hecho injustificado a partir del cual se determina todo principio de estimación, es decir, todo valor. Al respecto, la autora sostiene: “el valor, ese es el ser frustrado del cual la libertad *se hace* carencia; y porque esta se hace carencia el valor aparece” (1956:16; la cursiva es del original). Lo que caracteriza al existente es, precisamente, el darse a sí mismo sus razones de ser a partir de su ser libre, justificarse a sí mismo y dotar de sentido a su existencia

mediante sus propios proyectos, que definen los fines singulares hacia los cuales su libertad se trasciende (1956: 16-17; 1995: 27-28; Bauer, 2001: 144-146; López Pardina, 1998: 44-45, 71-78).

La otra equivalencia de la que nos gustaría ocuparnos es la que se establece entre “quererse libre” y “querer a los otros libres” –*vouloir les autres libres*– (De Beauvoir, 1956: 71). Aquí, la idea central es que la libertad del otro es condición de posibilidad de mi propia libertad, al tiempo que esta última lo es de la libertad ajena.

Para De Beauvoir, el hombre es originariamente tanto un ser-con otros (*Mitsein*), como separación (*séparation*) respecto de las otras libertades (1956: 79-80; 1995: 13-15, 47-48, 110; 1999: 51; Gothlin, 2003: 57-58). La noción beauvoriana de *Mitsein*, que implica la concepción del hombre como ser en el mundo con otros hombres, designa la interdependencia (*interdépendance*) humana fundamental: cada existente particular depende de los otros. Lo que el otro hace define mi situación y esta es condición de mi propia libertad: me proyecto a partir de una situación determinada que me excede como simple singularidad. Sin embargo, esta interdependencia no constituye por sí misma la auténtica intersubjetividad que funda el mundo humano en cuanto tal (*monde humain*), el mundo parlante o dotado de significaciones humanas (*monde parlant*) (1956: 72, 79-80). Desde la dimensión objetiva de la existencia, el hombre es separación respecto de los otros: los lazos concretos que vinculan a los existentes no son algo dado, sino que compete a cada individuo establecerlos por medio de sus actos. Es precisamente en esta creación de lazos en la que la actitud humana se revela en su inautenticidad o autenticidad moral. En el primer caso, se trata de la opresión (*oppression*); en el segundo del llamamiento (*appel*) o la sollicitación (*sollicitation*).

La opresión, modo inauténtico del ser-con, consiste en el dirigirse al otro como mera cosa, negándole la posibilidad de desarrollar positivamente su libertad. Oprimir es imponer al otro los fines de sus actos, los valores que justifican su existencia, impidiendo que se asigne a sí y por sí mismo el límite de su sobrepasamiento. Por ello, De Beauvoir comprende que el oprimido, que aún no ha tomado conciencia de su esclavitud, constituye un ser-para-otro que halla la verdad de sí en el opresor, cuyo ser se le aparece con un valor absoluto (1956: 36-39; 79-93).

A propósito de la cuestión general del sometimiento, De Beauvoir dice que cuando la caída de la libertad en la facticidad es impuesta, se trata de la opresión infligida (*oppression infligée*), la cual constituye la opresión en sentido estricto (1999: 31). El oprimido no solo carece de medios para liberarse, sino que también ignora su condición de sometido. Por ello, afirma la autora, la buena fe del oprimido radica en que no se quiere sometido deliberadamente, sino que no concibe otra condición para sí mismo (1956, 79, 82-83). En otros casos, sucede que la caída de la libertad en la facticidad, aun siendo impuesta, es asumida por el sometido; aquí, la autora habla de “caída consentida” (*chute consentie*), que implica la complicidad con la situación de esclavitud y, por lo tanto, una falta moral y mala fe (1956, pp. 39; 1999: 31). Respecto de este último punto, De Beauvoir aclara que es contradictorio querer ser libre en forma deliberada (*se vouloir délibérément non libre*), puesto que incluso este querer es ya un movimiento de la subjetividad libre. Sin embargo, por un movimiento de huida, sí es posible no querer ser libre (*on peut ne pas se vouloir libre*), aun contando con los medios para la liberación. Este sería el caso de la complicidad mencionada (1956, pp. 26; 1995, pp. 71-90, 104-111).

Asimismo, no podemos dejar de enfatizar que De Beauvoir aboga por una jerarquía de las situaciones, según

la cual existen casos mixtos. Hay situaciones en las que el sometido toma conciencia de su sometimiento y desea liberarse, pero no cuenta con las posibilidades situacionales, concretas y objetivas, para realizar el auténtico movimiento de liberación. En este caso, quien padece el sometimiento sí concibe, al menos con el pensamiento, una condición otra de sí mismo, al tiempo que positivamente se desea libre. Sin embargo, en este caso, hay esclavitud sin complicidad, puesto que al sometido no le están dadas las condiciones para rebelarse y liberarse concretamente (1956, pp. 47-49; López Pardina, 1998, pp. 48-52; 78-81, 149-175).

En términos generales, la opresión es un movimiento de huida por medio del cual el hombre se rehúsa a asumir la ambigüedad de la existencia (1956: 106). El opresor “se quiere’ dios”⁷ (1956: 51): desea convertirse en un ser necesario e incondicionado, que ninguna libertad ajena pueda trascender; aspira a alcanzar la garantía absoluta de su existencia; mas la fuente de este quererse divino radica en la angustia que genera asumir la auténtica libertad. En efecto, como seres libres y separados, los existentes se plantean proyectos singulares, cuyos fines determinados pueden, o bien acompañar los proyectos ajenos, o bien contraponerse a ellos. Así, las libertades extrañas se me presentan como favorables u hostiles, según apoyen o no los fines hacia los que mi libertad tiende. Reconocer al otro como ser libre implica aceptar que este puede oponerse a mí y hacer temblar mis proyectos, la postulación de los valores que me justifican: conlleva reconocermé como ser contingente

7 En la filosofía de De Beauvoir “dios” es una palabra técnica que significa la “síntesis imposible del para sí y del en sí” (De Beauvoir, 1956: 16). Por lo tanto, la voluntad de divinidad no se enmarca necesariamente en lo que, por lo común, se suele entender por cuestión religiosa. Sin embargo, sí lo hace en aquellos casos en los que De Beauvoir se refiere a religiones específicas, como es, por ejemplo, el cristianismo, una de las religiones más criticadas por la autora francesa (1995, pp. 34-42). Véase p. 8, *Infra*.

y dependiente. Es precisamente en pos de no asumir este riesgo existencial y de huir de la angustia que ello genera, que el opresor sitúa al otro en una situación tal que no le sea posible nihilizar el ser por sí mismo. De este modo, la opresión se revela como una falta moral, por la cual se degrada la existencia en el en sí, la libertad en la facticidad (1956: 46-49, 69, 124, 135-136; 1995: 71-90, 104-111).

En contraposición, la idea beauvoriana de sollicitación, en la que se ubica la equivalencia que estamos analizando, radica en que el movimiento auténtico de la propia libertad es un llamado, una apelación a la libertad concreta del otro (1995: 114-117; Tidd, 2004: 35). Mi libertad no es de modo absoluto, salvo en su dimensión formal y subjetiva. En su sentido concreto y objetivo, precisa de la libertad ajena: “una libertad no se desea auténticamente más que queriéndose como movimiento indefinido a través de la libertad del otro” (1956: 87). Ser libre no es contar con el poder de hacer lo que a uno le plazca, sino “sobrepasar lo dado en procura de un porvenir abierto” (1956: 88). Mi libertad y la obra que creo a partir de mi acción libre deben poder ser retomadas y superadas por libertades ajenas: “Necesito pues esforzarme por crear para los hombres situaciones tales que puedan acompañar y superar mi trascendencia” (1995: 116). Este es el motivo central por el cual las aspiraciones del opresor se anulan por la opresión misma: al hacer de los otros meras cosas, el opresor se hace cosa entre las cosas; en efecto, al negar las libertades ajenas, suprime su propio sobrepasamiento. Por ello, la auténtica actitud moral y la verdadera intersubjetividad requieren que el hombre tenga ante sí iguales, mas no cosas. SoloSolo a partir del reconocimiento efectivo de la igualdad de los seres para sí en tanto que idénticamente libres, es que el hombre puede revelar para sí y para los otros un mundo estrictamente humano, dado que

“el mundo no puede revelarse más que sobre un fondo de mundo revelado por los otros hombres” (1956: 69).

Situación infantil, mundo de lo serio y rebelión

A la luz de los conceptos existencialistas que acabamos de explicitar, podemos ya visualizar por qué el mundo de Wadjda que ilustra *La bicicleta verde* no es un mundo verdaderamente humano. Pero, para precisar esto, necesitamos delimitar la situación particular en la que se halla presente la niña. Al respecto, resaltan dos elementos. Por un lado, el sometiendo general que padecen las mujeres en la cultura musulmana. Por otro, el hecho, imposible de pasar por alto, de que Wadjda tiene tan solo diez años de edad.

Para De Beauvoir, lo que caracteriza la situación infantil es que el mundo se le aparece al niño como un absoluto extraño, como algo dado, de cuyo proceso de conformación él no ha formado parte. Las invenciones humanas, entre las que la autora destaca las palabras, las costumbres y los valores, se le presentan al niño como hechos dados antes los cuales no tiene otra posibilidad que someterse (*se soumettre*): “el mundo donde vive es el mundo de lo serio [*monde du sérieux*], pues lo propio del espíritu que se atiene a lo serio [*l'esprit de sérieux*] es considerar los valores como cosas definitivas (1956: 36).⁸

La imposibilidad del niño de develar el ser está dada por la dependencia a los otros que es propia de su edad. La situación infantil, aunque infeliz, es caracterizada por De Beauvoir como “metafísicamente privilegiada”: al no haber

8 De Beauvoir también denomina al mundo de lo serio como “mundo serio” (*monde sérieux*) y al espíritu de seriedad como “hombre serio” (*homme sérieux*). En la edición castellana, F. J. Solero traduce “*sérieux*” por “formal”. Nosotros preferimos, en todos los casos en los que aparece tal término, hacerlo por “serio” para mantener la literalidad.

descubierto su verdadera subjetividad, no sufre la angustia de su libertad (1956: 37). El niño todavía no forma parte del mundo de los adultos, en el que se define el porvenir de la humanidad. Por ello, tampoco es él un hombre serio en sentido estricto. Al niño, enfatiza la autora, le está permitido perseguir con tranquilidad los fines que él mismo se propone, porque sus actos, al igual que sus obras, aparecen como insignificantes (1956: 36-38; 1995: 6-7; Moser, 2008: 99).

Este sometimiento se desvanece en la adolescencia, momento en el cual el niño, que ya deja de serlo, se enfrenta a la angustia de la libertad. Es en esta etapa en la que emerge la reflexión sobre lo dado y sobre sí mismo: la nihilización del ser. Los valores que hasta entonces justificaron su existencia, las costumbres que enmarcaron y dirigieron sus acciones, pierden ahora su carácter absoluto y se devela el vacío en la plenitud: el mundo se le aparece al adolescente como una invención de los otros; su propio ser, dado hasta entonces por ellos, se le revela como carencia esencial. Comienza, por tanto, la existencia auténtica: es el momento de emergencia de la elección moral. A través de sus propios proyectos, deberá darse a sí mismo el sentido de su vida (1956: 39-40).

La situación infantil, sin embargo, no es exclusiva de los niños, no se agota en una etapa del desarrollo humano. Existen adultos que padecen el mismo tipo de sometimiento. A propósito de esto, De Beauvoir sostiene:

Hay seres cuya vida transcurre en un mundo infantil [*monde infantile*], porque mantenidos en un estado de servidumbre e ignorancia, no poseen ningún medio para romper ese “techo” tendido sobre sus cabezas; a semejanza del niño, no pueden ejercer su libertad más que en el seno de ese universo construido antes que ellos, sin ellos [...] En gran número de

civilizaciones, esta es también la situación de las mujeres, que se ven en la necesidad de aceptar las leyes, los dioses, las costumbres y las verdades de los hombres [*mâles*]. (1956: 38)⁹

El mundo de lo serio, erigido por el espíritu de seriedad, emerge en el momento en que el hombre pone en otra cosa que su libertad, en un absoluto extrínseco a la condición humana, la razón de ser de esta última, sin reconocer dicho “poner” como aquel que surge de su subjetividad. La seriedad que ilustra *Wadjda*, estructurada en torno al Islam, puede leerse en íntima correspondencia con lo que De Beauvoir entiende como “moral religiosa”, la cual “pretende justificarse por la trascendencia divina: presenta un bien humano y afirma que es querido por Dios, puesto que es el Bien” (1995: 41). El hombre religioso es un espíritu serio que, al igual que el opresor, “se quiere’ dios”, y en función de satisfacer dicha voluntad somete a los otros a los valores que él mismo sitúa en el mundo (1956: 49, 51).

Sabemos que, para la filósofa francesa, son los varones quienes, guiados por la voluntad de dominio y de justificación de sí, dieron origen a las religiones (1956: 38; 1999: 24, 35).¹⁰ Pero, a propósito de esto, De Beauvoir sostiene:

Si se niega la tensión subjetiva de la libertad, se interdice a todas luces el querer universalmente la libertad en un movimiento indefinido; del hecho de que rehúsa reconocer que por sí mismo constituye libremente el valor del fin que por sí mismo pone, el hombre

9 De Beauvoir habla aquí de ciertas civilizaciones y no de todas, porque considera que ya en la década del cuarenta, en la cual escribe los textos que estamos abordando, existen ciertas sociedades occidentales en las que las mujeres sí tienen los medios concretos para liberarse pero, sin embargo, consienten su sometimiento.

10 Véase pp. 1-2, *Supra*.

formal se hace esclavo [*se fait l'esclave*] de este fin; [...] olvida que la libertad humana es el último, el único fin al cual el hombre debe destinarse (1956: 48-49).

Esta idea beauvoriana de esclavización de sí o auto-esclavización permite disipar una falsa interpretación de *La bicicleta verde*, quizá aquella que surge a primera vista, según la cual solo las mujeres son los seres sometidos. La seriedad religiosa que ilustra el film somete también a sus propios instauradores; la diferencia radica en que mientras en este caso se trata de un sometimiento de sí, en el de las mujeres, por el contrario, es un sometimiento infligido por otro.

En este marco general, el querer de Wadjda constituye una auténtica actitud de rebeldía contra el mundo que le es dado y los valores que le son impuestos. El deseo por la bicicleta aparece al comienzo de la película. Al salir del colegio, Wadjda se topa en la calle con Abdullah, quien se encontraba trabajando en la campaña política de su padre. Tras un forcejeo por un sándwich, él monta su bici y le quita a Wadjda su velo, al tiempo que acelera para que esta no pueda alcanzarlo. Tras tropezar, pero habiendo recuperado el velo, Wadjda le dice: “¿Crees que eres más rápido que yo?” (*Wadjda*, min. 9.03); e inmediatamente después, al verlo huir con otros chicos que también montaban bicicletas, agrega: “Ya verás cuanto tenga una bici” (*Wadjda*, min. 9.24). A partir de ahí, la película se centra en narrar los esfuerzos de la protagonista por conseguir este objeto tan preciado que le permitirá mostrarle a su amigo que puede ganarle una carrera.

Como carece del dinero para comprarla, Wadjda fabrica pulseras de hilo con los colores de distintos equipos de fútbol, que vende a sus compañeras de la institución educativa —exclusiva para mujeres— a la que pertenece. Cuando descubren este desacato, la sancionan, y su madre

debe presentarse ante la directora del colegio para hablar del mal comportamiento de su hija (*Wadjda*, min. 14:44-15:23, 26:43-28:55). Wadjda también se gana veinte riyales por ayudar a una compañera (Abeer) a coordinar una cita con un muchacho, encuentro que le cuesta a Abeer un pronto casamiento forzado con otro hombre (*Wadjda*, min. 15:25, 19:25, 29:20-29:25). Estas acciones, que para algunos podrían resultar triviales, en el contexto de Wadjda están cargadas de sentido. Desde el comienzo del film, Haifaa Al-Mansour muestra la falta de consentimiento de Wadjda a propósito de lo dado. En la primera escena, la chica es castigada por el desinterés que manifiesta respecto de los cantos religiosos; apatía que es acompañada por tomas que ponen en primer plano sus zapatillas violetas, uso atrevido por el que también recibe un llamado de atención (*Wadjda*, min. 00:58-2:40, 28:20-28:24).¹¹ Wadjda tampoco respeta el uso convencional del velo en determinadas situaciones, ya que prefiere andar con su rostro descubierto, sin importarle ser vista por los varones, a pesar de las advertencias y retos de parte de la directora (*Wadjda*, min. 15:38-16:46, 18:05-18:17). Tampoco podemos dejar de mencionar entre estas insubordinaciones el hecho de que Wadjda escucha canciones de amor en inglés que, según su madre, “solo traen el mal” (*Wadjda*, min. 29:15).

La rebeldía (*révolte*), según De Beauvoir, no solo es la actitud que caracteriza la adolescencia, sino también, y sobre todo, es aquella que abre al sometido a su liberación (1956: 39-41). Lo propio del sometido es “que su situación no le parece impuesta por los hombres, sino inmediatamente dada por la naturaleza, por los dioses, por las potencias contra las cuales la rebeldía carece de significado” (1956: 82). Y, a propósito esta última, agrega: “La rebeldía no se integra en

11 El calzado apropiado para el colegio son zapatos negros con medias blancas.

el desarrollo armonioso del mundo, no quiere integrarse en ese movimiento, sino, más bien, estallar en el corazón del mundo, quebrar su continuidad” (1956: 82). La rebeldía es la actitud reflexiva por medio de la cual el sometido, al tiempo que toma conciencia de su sometimiento, nihiliza el ser dado. Por ello, el rebelde, como es el caso de Wadjda, es el ser que se quiere libre.

Esta voluntad se pone de manifiesto en *La bicicleta verde* de modo paradigmático cuando Wadjda se inscribe en el concurso del Corán del club religioso. Las competidoras deben aprender de memoria las seis primeras suras. El jurado evaluará tanto el conocimiento del vocabulario específico y la revelación divina de los versos implicados, como así también su perfecta recitación. El premio mayor es de mil riyales: el triunfo le aseguraría a Wadjda la bicicleta deseada (*Wadjda*, min. 35:13-36:30). Tras cinco semanas de preparación, no sin grandes esfuerzos, Wadjda gana el primer puesto. Sin embargo, en su discurso declara que usará los riyales para una bicicleta. El dinero le es inmediatamente quitado y donado a Palestina (*Wadjda*, min. 82:00-84:33).

Cierto es que este hecho desgraciado se revierte al final de la película. Cuando la madre de Wadjda rompe con su esposo, asume una actitud moral de rebeldía y le compra a su hija la bicicleta verde: “Quiero que seas la niña más feliz”, le dice (*Wadjda*, 88:37-91:35). Este cierre es, sin dudas, esperanzador. Pero lo que nos interesa no es el hecho de que la niña haya conseguido el objeto de su deseo, sino, antes bien, el sentido de ese deseo. En rigor, lo que Wadjda quiere no es una bicicleta, sino la libertad. Para la protagonista del film, la bicicleta no es un mero objeto que le permitirá jugar carreras con su amigo. Condensa, por el contrario, el sentido de su situación existencial: la bicicleta se le aparece como un símbolo de libertad.

La posesión de la bicicleta no implica la liberación total de la muchacha. Su situación no se reduce a la prohibición de montar bicicletas. Con los años, el mundo le presentará mayores resistencias a su rebeldía. Sin embargo, sí podemos concluir con certeza que para la transformación de mundos serios, como el que Wadjda habita, es necesario querer más bicicletas.

Bibliografía

- Abellón, P. (2012). "Notas sobre el estatus ontológico de la femeneidad en *El segundo sexo*. Universalidad, (in)existencia y mitología". En *Cuadernos del sur*, n° 41, pp. 9-24.
- _____ (2014). "La filosofía de Aristóteles en la dimensión regresiva analítica del método progresivo-regresivo de *El Segundo Sexo*". En *Sapere Aude*, vol.5, n° 9, pp. 89-120.
- Bauer, N. (2001). *Simone de Beauvoir, Philosophy & Feminism*. New York, Columbia University Press.
- De Beauvoir, S. (1944). *Pyrrhus et Cinéas*, París, Gallimard (*Para qué la acción*, trad. Juan José Sebreli, Buenos Aires, Leviatán, 1995).
- _____ (1947). *Pour une morale de l'ambigüité*, París, Gallimard (*Para una moral de la ambigüedad*. Trad. F. J. Solero, Buenos Aires, Schapire, 1956).
- _____ (1949). *Le Deuxième Sexe*, vols. I-II. París, Gallimard (*El segundo sexo*. Trad. Juan García Puente, Buenos Aires, Sudamericana, 1999).
- Femenías, M.L. (2012). *Sobre sujeto y género*. Rosario, Prohistoria.
- Gothlin, E. (2003). "Reading Simone de Beauvoir with Martin Heidegger". En Card, C. (ed.), *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 45-65.
- Keltner, S. (2006). "Beauvoir's idea of ambiguity", en Simons, M. (ed.), *The philosophy of Simone de Beauvoir*. Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, pp. 201-213.

López Pardina, M. T. (1998). *Simone de Beauvoir: una filósofa del siglo XX*. Sevilla-Málaga, Instituto Andaluz de la Mujer.

Moser, S. (2008). *Freedom and Recognition in the Work of Simone de Beauvoir*. Frankfurt am Main, Peter Lang.

Tidd, U. (2004). *Simone de Beauvoir*, New York, Routledge.