

Pensar y decir, para ver como nunca antes.

“Libertad de pensar, libertad de decir”

Purificación Mayobre E - Mail: pmayobre@uvigo.es

Publicado en: “Libertades ¿Ganadas o Perdidas?. Coord./Comp. Diana de Vallescar Palanca. Ed. Visión Libros. Madrid. 2009. pp. 49 a 76. ISBN: 978-84-9886-356-7.

¿De qué se habla cuando hablamos de libertad?

La palabra libertad es una de las más veneradas en la cultura occidental, sobre todo desde la Modernidad. Es la primera palabra de la famosa tríada revolucionaria francesa: “Liberté, Egalité, Fraternité”. Es uno de los derechos fundamentales de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, proclamada en 1790, cuyo texto dice así:

Artículo I.-Los hombres han nacido, y continúan siendo, libres e iguales en cuanto a sus derechos. Por lo tanto, las distinciones civiles sólo podrán fundarse en la utilidad pública.

Artículo II- La finalidad de todas las asociaciones políticas es la protección de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre; y esos derechos son libertad, propiedad, seguridad y resistencia a la opresión.

El reconocimiento de la libertad incluye expresamente la libertad de pensamiento y la libertad de expresión y, por supuesto, otras libertades como la libertad de movimiento, la libertad de asociación, la libertad de culto etc. Cibiéndonos a la dos primeras, la libertad de pensar y la libertad de decir, fueron libertades muy queridas por los ilustrados franceses, por Voltaire, Diderot o Condorcet entre otros, pues el reconocimiento de esas libertades suponía el abandono del sometimiento al dogma, a la revelación, a los prejuicios, a las ideas preconcebidas y, ¡por fin!, reconocerse y proclamarse librepensadores, capaces de pensar por sí mismos, *sapere aude*, que decía Kant. Pensar por sí mismo es un concepto propiamente ilustrado que sugiere autonomía, libertad individual y una postura crítica ante las verdades consolidadas y aceptadas sin cuestionarlas.

La dicha provocada por la sensación de ser libre y autónomo no fue compartida por las mujeres, a las que la Modernidad y los nuevos Estados de Derecho siguieron considerando menores de edad, heterónomas, incapaces de pensar por sí mismas, incapaces de convertirse en *cives*, ciudadanas, quedando por lo tanto excluidas de los derechos de la ciudadanía, relegadas

del derecho de libertad de pensamiento y de expresión o interpretación del mundo de una forma autónoma. Ante esta exclusión o ninguneo, las mujeres, individual o colectivamente, se rebelaron y exigieron la misma consideración, las mismas libertades para las mujeres. Tal fue el caso de Olympe de Gouges exigiendo los mismos derechos en su *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana*, de Mary Wollstonecraft en *Vindicación de los Derechos de la Mujer*, de las sufragistas y de muchas otras mujeres.

El concepto de libertad ilustrada, íntimamente vinculado al concepto de sujeto de la modernidad como un individuo racional, descorporeizado, desvinculado, autónomo, transparente, capaz de decidir por sí mismo independientemente del contexto y capaz de descubrir y proclamar la verdad, fue contestada desde el punto de vista de la filosofía por los llamados filósofos de la sospecha, Freud, Nietzsche y Marx, quienes sospecharon que tras la aparente libertad, verdad o certeza proclamada por el saber y la ciencia, se ocultaban razones de carácter económico (Marx), de carácter inconsciente (Freud) o la voluntad de poder (Nietzsche) que distorsionaban la verdad y la libertad de los individuos.

Posteriormente, el gran teórico del poder, de la microfísica del poder, Michel Foucault, demuestra que el saber no es independiente de los sujetos que lo generan, que hay una íntima vinculación entre saber y poder y que cada época construye mentalmente su propia representación. En *La Voluntad de Saber* y en otras publicaciones Foucault realiza un análisis genealógico de la subjetividad moderna, poniendo de manifiesto que el poder es una tecnología positiva, es decir, que el poder no es sólo aquella instancia que prohíbe, coacciona, limita o impide ser de una manera determinada, sino que el saber-poder disciplinario construye individuos, hace ser a esos individuos de una determinada manera, e incluso desear ser de esa manera. Consecuentemente para Foucault el sujeto es uno de los efectos del poder, es un sujeto sujetado, sujetado por el contexto en que se inserta, por las prácticas discursivas, por la cultura, por la historia, por las normas, por los valores, sin que eso quiera significar que ese sujeto sea totalmente inerte, sin capacidad de negación, de resistencia, de rebeldía o de agenciar nuevas alternativas.

Al final de su vida Foucault se preocupó no sólo por las condiciones de producción del sujeto moderno sino por la técnica o técnicas por medio de las que el individuo puede llegar a ser lo que quiere ser. Esta preocupación exige necesariamente el abandono de la ansiedad cartesiana de búsqueda de la verdad y de la certeza y plantearse la cuestión de la libertad y la felicidad (ética como relación con uno mismo). Este juego exige una lucha política previa para garantizar unos mínimos grados de libertad, pues para que la ética (la actividad de “elegir”) sea

posible, la libertad (la “posibilidad” de elegir) resulta imprescindible. Exige también en palabras del propio Foucault:

“Hacerse libre para pensar y amar aquello que, en nuestro universo ruge desde Nietzsche: diferencias insumisas y repeticiones sin origen”¹

Partiendo de los presupuestos anteriores procuraremos presentar una serie de cuestiones y reflexiones sobre la libertad, pero no desde el punto de vista de los derechos sino de la restricción que provoca el privilegio epistémico otorgado por nuestra tradición a una única forma de conocimiento y saber (androcéntrico, constreñido al ámbito intelectual y científico), a una única forma de comunicación o transmisión (escrita y legitimada por el mundo académico), a una terminología y lenguaje (lenguaje que no es “aideológico” sino que construye y proyecta la realidad según los valores sociales del pensamiento del grupo en el que se desarrolla); presentaremos los perjuicios que esto provoca a los grupos periféricos, subordinados o subalternos en general y, en particular, a las mujeres y, por último, ofreceremos algunas estrategias ideadas por colectivos de mujeres para acabar con esos perjuicios.

Lenguaje, pensamiento, realidad

Para las teorías feministas no sólo se da una estrecha vinculación entre lenguaje, pensamiento y realidad, entre poder y saber como afirmaba Foucault, sino que se da una íntima complicidad de todos esos elementos con la masculinidad, pasando los varones a ser el prototipo de la humanidad.

El reduccionismo en torno al arquetipo viril es el causante del carácter androcéntrico de nuestra cultura, de la consideración de la visión masculina y occidental del mundo, una subcultura dentro de la cultura humana, una perspectiva parcial, limitada y fragmentaria, como la única posibilidad humana, la única realmente digna de respeto o consideración.

Esta perspectiva se codifica en formas de expresión, que se convierten en normativas, en instrumentos que manejan los grupos dominantes para su propio beneficio. Éste es uno de los papeles que juegan las lenguas en las sociedades. En todas ellas se encuentran designaciones específicas y significados preferentes, socialmente sancionados, que benefician al grupo social hegemónico. Estos significados, refrendados culturalmente, responden a la ideología patriarcal, o cuando menos androcéntrica, cuya perspectiva se transmite por medio de la educación formal y no formal tal y como lo expresa Patricia Violi:

¹ Foucault, Michel, *Ariane s'est pendue*. In Daniel Defert y François Ewald (eds.), *Dis et écrits*. Vol. I, Paris, Gallimard, 1994, p. 768

“El lenguaje se me presenta cada vez con mayor claridad como campo de análisis primordial y privilegiado, por ser el punto de articulación de un nexo entre representaciones, subjetividad e ideología. El lenguaje, como sistema que refleja la realidad social pero que al mismo tiempo la crea y la produce, se convierte en el ámbito en el que la subjetividad toma forma y consistencia, desde el momento en que el sujeto solamente se puede expresar dentro del lenguaje y el lenguaje no puede constituirse sin un sujeto que lo haga existir”².

El lenguaje, imbuido de la ideología androcéntrica, que refleja la realidad al tiempo que la crea y la produce, nombra aquellos hechos, acciones, actividades realizadas por los varones y oculta, invisibiliza o ignora aquellas aportaciones que realizaron y realizan las mujeres en todos los ámbitos de la realidad. De esta forma *La Historia de la Humanidad* está jalonada de los éxitos logrados por los varones, desde el descubrimiento de la rueda, la astronomía, los genes, la conquista de América, el descubrimiento de la máquina de vapor, la electricidad, el teléfono, la teoría de la gravedad, la teoría de la relatividad, el primer hombre que pisó la luna etc.; sin embargo no se registran en *La Historia de la Humanidad* aquellos logros conseguidos por las mujeres y que fueron, y siguen siendo, claves para la vida y el bienestar de hombres y mujeres: el descubrimiento de la mayoría de los métodos agrícolas, el desarrollo de las artes culinarias, las estrategias educativas en relación a la prole, los métodos de gestión de la economía familiar, la práctica de la higiene, la aplicación de los conocimientos del cuerpo, de las plantas y de remedios por parte de curanderas, comadronas o monjas hasta su institucionalización en la academia. Tampoco son nombradas importantes actividades llevadas a cabo por las mujeres como los cálculos matemáticos, realizados por Mileva Maric-Einstein, de la teoría de la relatividad de Einstein, las aportaciones realizadas por Rosalind Franklin fundamentales para el modelo de doble hélice del ADN, la estrategia de desobediencia civil ensayada por las sufragistas encabezadas por Emmeline Pankhurst pero reconocida internacionalmente a Gandhi, que el inicio de La Revolución Francesa fue una manifestación de mujeres desde París a Versalles reclamando pan para sus hijos, las contribuciones de mujeres filósofas, artistas, escritoras etc., o tantas otras acciones iniciadas, impulsadas o interpretadas por las mujeres que sólo se reconocen cuando las ejecutan o protagonizan los varones.

Todo esto debe inducirnos a pensar de qué modo se simboliza la diferencia sexual dentro de la lengua, e incitarnos a deliberar sobre lo inapropiado que resultan los lenguajes y los sistemas simbólicos que nos representan para expresar la subjetividad femenina.

La dominación simbólica masculina

² Violi, Patricia, *El Infinito Singular*, Cátedra, Madrid, 1991, p. 12.

Los estrechos lazos existentes entre saber, poder y masculinidad justifican lo que Pierre Bourdieu denomina la *dominación masculina* y la violencia simbólica que la legitima al presentar los varones su representación simbólica de la realidad como algo obvio, natural y universal, como la única posible y la única digna de crédito o consideración.

La imposición de la universalidad tiene unos efectos de dominación y exclusión muy importantes, pues “excluye en la práctica el efecto de “desnaturalización”, o, si se prefiere, de la relativización que genera casi siempre el encuentro con los estilos de vida diferentes, que suelen hacer aparecer las “elecciones” naturalizadas de la tradición como arbitrarias, históricamente constituidas (ex instituto), con base en la costumbre o la ley (nomos) y no en la naturaleza (physis). El hombre (vir) es un ser particular que se ve como ser universal (homo), que tiene el monopolio. De hecho y de derecho, de lo humano (es decir, de lo universal), que se halla socialmente facultado para sentirse portador de la forma completa de la condición humana”³.

De esta forma –afirma Bourdieu– la noción de violencia simbólica desempeña un papel fundamental a la hora de explicar el fenómeno de la dominación en general y de la dominación masculina en particular. Este tipo de *violencia simbólica, invisible* para sus propias víctimas, se ejerce fundamentalmente a través de *instrumentos simbólicos* de la *comunicación* y del *conocimiento*, de tal forma que los dominados asimilan unos *esquemas de pensamiento y percepción* codificados de acuerdo con la *relación de dominación* que se les ha impuesto, resultando que sus *actos de conocimiento* son, inevitablemente, *actos de reconocimiento, de sumisión*. De este modo, la noción de violencia simbólica se ejerce sobre un agente con el consentimiento de éste, entendiéndose que *consentimiento es desconocimiento*. Se acepta una violencia que se desconoce como tal pues el sujeto vive en una situación de “actitud natural”, caracterizada por “(ser) ajena a cualquier postura y cuestión herética, esta experiencia es la forma más absoluta de *reconocimiento de la legitimidad*; aprehende el mundo social y a sus divisiones arbitrarias como naturales, evidentes, ineluctables, comenzando por la *división socialmente construida de los sexos*”⁴.

Sin embargo el orden simbólico no es un orden natural, es una construcción cultural, que es contestada por lo que el propio Pierre Bourdieu denomina discursos heréticos.

Los discursos heréticos son discursos que proponen nuevos significados capaces de refutar el orden establecido. En oposición a los discursos ortodoxos, que legitiman y justifican el orden establecido, que procuran la reproducción de lo ya pensado y sabido, que “tienden a cerrar el abanico de lo posible”, los discursos heréticos tienden a “abrir el porvenir”, a pensar lo no

³ Bourdieu, Pierre, *La dominación masculina*, http://www.hombresigualdad.com/pierre_bourdieu.pdf

⁴ *Ibíd.* La cursiva es mía.

pensado, a enjuiciar y a nombrar la realidad desde otra perspectiva⁵. Este tipo de discursos legitiman una forma de ver, de vivir el mundo hasta ese momento deslegitimada pero llevada a la práctica por colectivos o grupos que manifiestan un malestar difuso o confuso con lo decible y pensable por el orden simbólico. Los discursos heréticos son capaces de articular los nuevos significados y legitimar nuevas realidades, nuevas categorías de percepción y de conocimiento, ajenas al orden establecido y, por lo tanto, nuevas formas de relación y organización social.

El discurso de la diferencia sexual, también denominado la política de lo simbólico, se puede entender como discurso herético en cuanto cumple las características enunciadas por Pierre Bourdieu para dichos discursos: cuestiona al carácter androcéntrico del orden simbólico vigente; parte de una práctica vivida de modo tácito por muchas mujeres, la inadecuación o malestar experimentado en un sistema configurado a partir de la experiencia de los varones, y se propone la configuración de nuevas identidades a partir del reconocimiento de la categoría de la diferencia sexual.

En 1972 Carla Lonzi publica en Italia *Escupamos sobre Hegel* con el que inaugura la construcción de un discurso herético por parte de un sujeto imprevisto, las mujeres europeas que no aceptan los instrumentos simbólicos y de comunicación de la cultura patriarcal e inician una acción de desmantelamiento y de sabotaje de todos aquellos discursos, teorías o saberes de la cultura hegemónica destinados a definir qué somos las mujeres y a determinar cómo pensamos o cómo sentimos. En contraposición apela al malestar experimentado por las mujeres en la estructura patriarcal para iniciar una nueva forma de ver las cosas, para “moverse en otro plano” ya que “la mujer, tal como es, es un individuo completo: la transformación no debe producirse en ella, sino en cómo ella se ve dentro del universo y en cómo la ven los otros”⁶.

Estrategias políticas feministas de resistencia ante la dominación masculina

Desde los feminismos se proponen muy diversos tipos de resistencia a la dominación masculina. En este apartado nos limitaremos a exponer aquellas estrategias destinadas a cambiar determinadas reglas de juego desde los márgenes, los descartes, las afueras del orden simbólico y de la política institucional⁷. El objetivo fundamental de estas estrategias no es la conquista del poder sino de la esfera sociocultural y el desarrollo de microfísicas de resistencia con el fin de robustecer la sociedad civil para transformar la propia sociedad civil e incluso política.

⁵ Expresiones tomadas o inspiradas en los discursos de Rosi Braidotti y Gilles Deleuze

⁶ Lonzi, Carla, *Escupamos sobre Hegel. La mujer clitorica y la mujer vaginal*, Anagrama, Barcelona, 1981, p. 41.

⁷ Esta forma de hacer política tiene poco que ver con la política institucional y con el ejercicio del poder, aunque no está reñida con esa praxis política y con el compromiso con las izquierdas.

Esta nueva forma de hacer política no se restringe al ámbito público ni a la actividad ejercida en el gobierno, parlamento, partidos políticos o instituciones, sino que se basa en la acepción política proclamada por el feminismo radical de la década de los setenta y compendiada en el lema, “Lo personal es político”, entendiendo por tal que no existen fronteras rígidas entre lo privado y lo público, que ambos espacios se entreveran, que la política empapa nuestras vidas, nuestras ideas, nuestros cuerpos, nuestros actos, por lo que actuar en el espacio personal tiene consecuencias políticas a todos los niveles. “Actuar” se debe entender en el sentido otorgado por Hannah Arendt, es decir, el momento en el que el ser humano desarrolla la actividad que lo diferencia del resto de los animales, la capacidad de ser libre. Pero la libertad para Hannah Arendt “no es mera capacidad de elección, sino capacidad para trascender lo dado y empezar algo nuevo y el hombre sólo trasciende enteramente la naturaleza cuando actúa”⁸.

Evidentemente esta concepción política supone un cambio en el sentido clásico del ejercicio de la política, pero ¿se puede cambiar el sentido de la política? Según Alexandra Bocchetti es un deber para las mujeres, pues las mujeres saben, por haberlo sufrido, cuánta fuerza de exclusión, cuánto poder de negación puede esconder la democracia:

“No sólo se puede cambiar el sentido de la política sino que se debe”... “¿La idea del “perfecto silencio sobre el ser mujer” es el fin de un recorrido? El siglo XX ha sido el siglo que ha visto a las mujeres luchar por sí mismas, por la propia dignidad, la propia libertad. El amor de sí que las mujeres han ganado en ese recorrido conduce necesariamente al amor del bien común, a la búsqueda de un nuevo “arte de estar juntos”. Sin la salida hacia un pensamiento creativo se corre el riesgo de permanecer prisioneras de sí mismas”⁹.

Para cambiar el sentido de la política es necesario entender la política no como “el arte de lo posible” sino entender que la acción-acontecimiento política en el siguiente sentido:

“Un salto, una discontinuidad en donde se produce una inflexión de lo posible hacia lo imposible. Aquí, lo imposible no se refiere a la ausencia de probabilidad, a lo que no puede ocurrir. Frente a esta lectura, la noción de imposibilidad que proponemos no entiende lo social-político como un mapa de probabilidades que se pueden o deben calcular, sino como un campo de relaciones que nunca puede ser totalmente estructurado y repetitivo. Lo imposible señala la interrupción, la discontinuidad, la diferencia que se abre... La noción de lo imposible que proponemos para pensar lo político no se olvida del trasfondo de constricciones que precede a la acción... Toda novedad o diferencia siempre lo es en relación y en (des)adecuación a un

⁸ Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 255

⁹ Bocchetti, Alexandra, *Lo que quiere una mujer*, Cátedra, Madrid, 1996, pp. 306 y 304

contexto de reglas que ya están antes del acontecimiento, aunque los efectos de su presencia no sean unívocos”¹⁰.

Para algunas autoras como Rosi Braidotti o Luce Irigaray la inflexión de lo posible hacia lo imposible es el reconocimiento de la diferencia sexual. Para Luce Irigaray :

“La diferencia sexual representa una de las cuestiones o la cuestión que hay que pensar en nuestro tiempo. Cada época –según Heidegger- tiene una cosa que pensar. Una solamente. La diferencia sexual es probablemente la de nuestro tiempo”¹¹.

Por su parte la feminista italoaustraliana Rosi Braidotti afirma:

“En mi condición de pensadora crítica, de feminista comprometida... decido hacerme responsable de mi cultura y de mi historia. Por lo tanto quiero reflexionar sobre la diferencia... El concepto es demasiado importante y demasiado rico para dejarlo en manos de interpretaciones fascistas o hegemónicas”¹².

El concepto de diferencia es problemático y provoca numerosas tensiones en el movimiento feminista. La disputa se produce fundamentalmente a la hora de proponer estrategias políticas para acabar con la jerarquización de los sexos. Simplificando mucho las cosas se puede decir que hay dos líneas de actuación. Una consiste en presionar para que las mujeres puedan entrar en condiciones similares en las instituciones y profesiones que antes estaban reservadas sólo para los varones. Otra línea de actuación pretende un cambio más radical, una transformación que permita concebir esperanzas del reconocimiento de la otredad, de la diferencia; en este sentido esta línea de actuación coincide con la máxima expresada por Mary Evans:

“Al mostrar la diferencia de la mujer, el feminismo contemporáneo tiene la oportunidad de indicar cuál es la diferencia que las mujeres pueden aportar”¹³.

Esta tendencia feminista cree que una sociedad estructurada en una lógica excluyente, sexista, clasista, xenófoba etc., por muy democrática o por muy ilustrada que sea, no puede invitar a la disidencia, a la ruptura, a la diferencia etc., por lo tanto, es preciso evitar una lógica basada en la asimilación, en la homologación, en la repetición, que excluye o infravalora la

¹⁰ Ema López, José Enrique, “Del sujeto a la agencia (a través de lo político) en *Athenea Digital*, nº 5, primavera 2004, pp. 5-6.

¹¹ Irigaray, Luce, *Éthique de la différence sexuelle*. Les Editions de Minuit, París, 1984, p. 13.

¹² Braidotti, Rosi, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Gedisa. Barcelona, 2004, p. 89. En esta obra la autora insiste en la urgencia de reflexionar sobre la diferencia después de los graves acontecimientos acaecidos en el siglo XX, la época más ilustrada y civilizada de la historia, en la que sin embargo han ocurrido sucesos tan graves como dos guerras mundiales, el auge de los totalitarismos, Auschwitz, la explosión de las bombas atómicas en Hiroshima y Nagasaki..., o en otro orden de cosas la degradación del planeta, los graves problemas ecológicos provocados y la alteración del clima.

¹³ Evans, Mary, *Introducción al feminismo contemporáneo*, Minerva, Madrid, 1998, p. 221.

otredad, la alteridad y apostar por una lógica más inclusiva o respetuosa de la pluralidad. En palabras de Rosi Braidotti:

“La noción de diferencia sexual es un proyecto cuyo objetivo consiste en establecer condiciones tanto materiales como intelectuales que permitan a las mujeres producir valores alternativos para expresar otras formas de conocimiento... En dicho proyecto lo que está en juego no es solamente el estatuto de mujeres. Lo que está en juego es la elección de una civilización asentada en el repudio del sexismo y del racismo y en la aceptación de las diferencias, no sólo en términos de normas legales, formales, sino también en el reconocimiento más profundo de que únicamente la multiplicidad, la complejidad y la diversidad pueden proporcionarnos la fuerza y la inspiración para enfrentar los desafíos de nuestro mundo”¹⁴.

Puede parecer que el cambio de civilización, de orden simbólico es algo mesiánico¹⁵, pero la posibilidad de transformación está íntimamente vinculada a la concepción de política o de acción política que se detente y a la eficacia de la lucha por subvertir ese orden y las prácticas discursivas que legitiman el espacio político emanado del mismo. A continuación expondremos las estrategias propuestas por los feminismos de la diferencia italiano, el feminismo francés de Luce Irigaray y el feminismo nómada de Rosi Braidotti.

Feminismos de la diferencia italianos

Bajo este rótulo se puede incluir a personas o grupos tan diversos como la librería de Mujeres de Milán, Diótima, la filósofa Adriana Cavarero, el Centro Virginia Wolf de Roma, o mujeres del Partido Comunista Italiano. Todos ellos, si bien con importantes diferencias, postulan la denominada política de lo simbólico. Esta política fue anunciada en el Manifiesto titulado “Más Mujeres que Hombres”, publicado en 1983 en el *Sottosopra Verde*, periódico de La Librería de Mujeres de Milán, en el que se anuncia una práctica política nueva, consistente en la proclamación del carácter político que tiene la producción de nuevas subjetividades feministas a la hora de impugnar la dimensión simbólica de la dominación masculina¹⁶.

El punto de partida de esta nueva política es la no consideración del orden patriarcal como la realidad *tout court* sino como una representación parcial de la realidad y, por lo tanto,

¹⁴ Braidotti, Rosi, *op. cit.*, 22.

¹⁵ La consideración de mesiánico depende mucho de lo que se entienda por orden simbólico. Si se entiende que lo simbólico no es lo contrario a lo real y a lo efectivo sino que las estructuras de dominación son el producto de un trabajo histórico, continuado de reproducción llevado a cabo por unos agentes singulares (los hombres con unas armas como la violencia física y la violencia simbólica) y unas instituciones: familia, escuela, iglesia, estado, y que tanto los agentes como las instituciones son construcciones, entonces se puede aspirar a modificar e incluso cambiar esas estructuras, que si bien son rígidas, no son inamovibles

¹⁶ Antecedentes de esta nueva concepción política se encuentran en las reflexiones recopiladas en: Chinese, Maria Grazia y otras, *E'Gia Politica*. Scritti di Rivolta Femminile 8, Milano, 1977.

la apuesta por la posibilidad de pensar lo no pensado, de configurar otra representación u orden simbólico capaz de restituir significación al hecho de que mujeres y hombres –y no sólo varones- configuran el mundo y la realidad.

La transformación social que postula la política de lo simbólico consiste en el agenciamiento o configuración de nuevas subjetividades femeninas-feministas. Esta fórmula de transformación social está basada en la teoría sustentada por Althusser o Foucault sobre el significado político que tiene la “producción” de nuevas subjetividades a la hora de combatir la dominación simbólica o la episteme existente y, por otra parte, en la tesis de Bourdieu consistente en que la lucha de clases, en la medida en que las relaciones de conocimiento son relaciones de poder, adquieren el sentido de violencia simbólica. También se basa en la concepción de Bourdieu de discursos heréticos, capaces de articular nuevos significados y promover la construcción de nuevas identidades ajenas a las categorías de percepción y de conocimiento establecidas. Por último está basada también en la concepción foucaultiana de la microfísica del poder según la que el poder está atomizado y diversificado, y de la misma manera se despliegan las resistencias al poder. Las formas de resistencia son variables, pudiendo ser individuales o colectivas, pacíficas o violentas, espontáneas u organizadas. Lo importante es que son respuestas específicas a micropoderes específicos.

El agenciamiento de nuevas subjetividades se postula a partir de la concepción de los sujetos no como portadores de una naturaleza estable ni como sujetos autónomos, totalmente racionales, independientes, cerrados sino de la concepción de la identidad/subjetividad como una construcción inacabada, incompleta, parcial, histórica. Tampoco las estructuras se consideran cerradas. Es precisamente esa consideración del sujeto como agente abierto, inacabado, relacional, múltiple, cambiante etc. y del orden simbólico como unas estructuras profundas, que modelan la realidad humana pero que no son inmodificables, lo que induce a afirmar que la elaboración de un nuevo orden simbólico que nos permita reconstruirnos con otras experiencias y, lógicamente, también con otras limitaciones es una práctica política, y es política porque:

“Lo que concierne al orden simbólico no puede no interesar a la política puesto que el orden social depende en parte de aquél. Un poder material, por grande que sea, sería poca cosa sin relevancia simbólica. Si esto no es del todo evidente, se debe a la circunstancia de que la definición de política no es neutra y puede esconder una parte de sus intereses”¹⁷.

¹⁷ Muraro, Luisa, *El orden simbólico de la madre*, Madrid, horas y Horas, 1994, p. 96.

La práctica política consiste en el “agenciamiento” de nuevas subjetividades, entendiendo esa agencia como alternativa de fundamentación parcial, inestable y situada frente a la fundamentación que propone la concepción del sujeto trascendental de la modernidad.

Esta práctica política presupone la creación de un nuevo juego de lenguaje, un nuevo juego de verdad, un juego de verdad diferente. Como todo juego de verdad no es verdadero ni falso, simplemente es un juego cuyas reglas se aceptan en la medida en que los individuos que lo juegan reconocen una cierta adecuación con las otras personas que lo juegan y en la medida que todas reconocen que algo cambia en sus vidas a partir del momento que jugándolo hacen inteligibles aspectos que eran ininteligibles. En este sentido se puede decir que el discurso de la diferencia sexual construye un terreno para un juego de verdad diferente, un espacio presidido por la alteridad, por nuevas reglas de lo que se puede pensar y de lo que se puede decir, nuevos cánones contextualizados, un nuevo concepto del poder y de la autoridad.

Este nuevo juego, estas nuevas reglas, los nuevos principios de autoridad, los nuevos referentes genealógicos, el nuevo lenguaje etc. no se ejercen a nivel macropolítico sino a nivel micropolítico. Se puede decir incluso que la política de lo simbólico en Italia en los años 80-90 se confronta con la política institucional, aunque tiene una gran incidencia en la política institucional y muy particularmente en las mujeres del Partido Comunista Italiano que asumen muchas de las categorías de análisis del pensamiento de la diferencia sexual.

El punto de partida de esta práctica política consiste en tener en cuenta la propia experiencia vivida para pensar, hablar y actuar en el mundo. A este punto de partida le denominan “partir de sí”¹⁸, práctica iniciada por los grupos de autoconciencia de las mujeres. Desde la propia experiencia, desde la sensación de inadecuación o malestar en la cultura androcéntrica, se pretenderá elaborar un discurso herético que dé reconocimiento público a la reconfiguración del mundo a partir del propio deseo, a partir de la mirada de las mujeres y a partir de mediaciones femeninas. Esta reconfiguración, basada en el desmantelamiento de las intepretaciones impuestas a las mujeres, necesariamente ha de entenderse como una práctica de laboratorio, de ensayo, de aciertos y errores que permiten avanzar nuevas relaciones y nuevas figuraciones de la realidad.

Otro pilar fundamental de la política de lo simbólico es la práctica de las relaciones, una invención política de las mujeres que no tiene nada que ver con la práctica política institucional o con el ejercicio del poder. Es una práctica basada en los deseos y en los recursos personales,

¹⁸ Teorizaciones acerca del “partir de sí” se pueden encontrar en las siguientes publicaciones: Diótima, *La sapienza di partire da sé*, Napoli, Liguori Editore, 1996; Diótima, *Traer al mundo el mundo: objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual*, Barcelona, Icaria, 1996; Eccelli, Adelina y otras, *El perfume de la maestra: en los laboratorios de la vida cotidiana*, Barcelona, Icaria, 2002.; Librería de Mujeres de Milán, *No creas tener derechos: la generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*, Madrid, horas y Horas, 1991.

que se apoya en la responsabilidad personal y en la competencia para pensar y actuar, competencia que todas las personas tienen. En el centro de esta práctica política se pone la autoridad¹⁹ en oposición al poder. Frente al poder que instrumentaliza las relaciones, reproduce los códigos y normas existentes y homogeneiza la realidad, la autoridad es relacional, necesita siempre el reconocimiento de alguien; no se deriva del dinero, ni del prestigio conferido por los cargos; la autoridad significa exposición de sí, riesgo, dotación de sentido, capacidad de una mediación basada en la confianza y por eso capacidad para hacer crecer y permitir emerger lo imposible.

Otro elemento estructural de la política de lo simbólico lo constituye la figura de la madre simbólica. La teorización sobre el mundo simbólico de la madre parte de los conceptos de genealogía femenina y de relación entre mujeres de Luce Irigaray. Para esta autora es preciso restituir a la madre al lugar que le fue usurpado por el patriarcado –erigido sobre un matricidio originario- y devolverle de nuevo la autoridad que le fue arrebatada. Para ello es preciso reconstruir una genealogía de mujeres mediante la recuperación de referencias femeninas mitológicas o históricas invisibilizadas por el sistema patriarcal y la creación de nuevas identidades que favorezcan la construcción de un sujeto femenino independiente del sujeto masculino. En la reconstrucción de estas genealogías el reconocimiento del papel que desempeña la figura de la madre a la hora de crear mediaciones femeninas es de particular interés.

El orden simbólico de la madre –teorizado sobre todo por Luisa Muraro- pretende ser un orden alternativo al patriarcal. Alternativo no debe entenderse como la negación o contraposición del patriarcado, se trata de ir más allá del dualismo asimétrico y excluyente de la lógica binaria, más allá de la teoría del sujeto masculino o femenino para proponer una teoría de la relación.

Este orden simbólico, centrado en la figura de la madre, pretende resignificar el sentido de la madre prevista en el orden patriarcal y erigir a la madre como una figura decisiva de un orden femenino, por lo que la madre en este nuevo orden es la fuente de la vida y de la lengua, es decir, es el origen de la existencia material y simbólica (frente al binarismo patriarcal del padre creador del mundo simbólico y la madre dadora de la existencia, dualismo que refleja la asimetría mente/cuerpo patriarcal). La figura de la madre ejemplifica ambas funciones por lo que la madre, además de ser dadora de vida, es capaz de nombrar la realidad desde una nueva perspectiva, es capaz de nombrar la relación entre mujeres y la disparidad entre ellas, iniciando

¹⁹ Ver sobre la autoridad y relaciones entre mujeres: Buttarelli, Annarosa y otras, *Oltre l'uguaglianza: le radici femminili dell'autorità*. Napoli, Liguori, 1995.

un nuevo orden, una nueva cultura, unas nuevas prácticas discursivas, un nuevo lenguaje y unas nuevas categorías de conocimiento que permiten ensayar nuevas formas de subjetividad femenina-feminista no heterónomas.

Feminismo francés y nómada

Luce Irigaray y Rosi Braidotti -basándose en la filosofía de la diferencia francesa, en el método deconstructivo derrideano (interesado en la deconstrucción tanto del logocentrismo como de la metafísica de la identidad y en la afirmación de la alteridad), en el psicoanálisis freudiano y lacaniano, en la ontología de Deleuze y Guattari (conformada por conceptos como devenires, flujos, rizomas, nómadas etc. que nada tiene que ver con los conceptos de ser, sustancia, sujeto etc. de la filosofía clásica o de la filosofía moderna), y en el postestructuralismo de Foucault, sobre todo en su concepción posthumanista del sujeto- se proponen romper con las pautas de identificación masculina y presentar nuevas conceptualizaciones de las identidades femeninas a partir del reconocimiento de la diferencia sexual. Según estas autoras para llevar a cabo esa práctica es preciso iniciar una nueva etapa civilizatoria capaz de acabar con la cultura que durante milenios defendió un sujeto único, solipsista y egocéntrico e instaurar una cultura que no sea de dominio sino más democrática, más de intercambio vital, cultural, de palabras, de gestos. Se trata de llegar a una nueva fase de la civilización, un período en el que los intercambios de objetos y, en particular, de mujeres no sean la base de la construcción del orden social. Esta nueva etapa comienza con el reconocimiento de que “el universal es dos: es masculino y femenino”²⁰, es decir, “el sujeto no es uno ni único, es dos”²¹, de que hombres y mujeres son dos sujetos diferentes no sometidos el uno al otro. Esta nueva etapa ha de estar presidida por una nueva cultura, una cultura de lo sexual que respete a los dos géneros y ésta sólo es posible desde la reinención de nosotras mismas, de nuestra identidad, de una nueva interpretación simbólica de nuestros cuerpos y de la creación de una genealogía femenina.

La reinención de nosotras mismas, de la subjetividad femenina ha de ser una actividad colectiva, sometida a resignificaciones continuas, puesto que el término mujer/feminidad/subjetividad femenina no constituye una esencia monolítica sino el sitio de conjuntos múltiples, complejas y potencialmente contradictorias experiencias, definidas por variables yuxtapuestas. La reelaboración de la subjetividad femenina-feminista pretende ser un paso hacia delante y no hacia atrás, un acto de autolegitimación de las propias mujeres; no se trata de glorificar la feminidad arcaica y heterodesignada por el sistema patriarcal sino de registrar un

²⁰ Irigaray, Luce, *La democracia comienza a due*, Torino, Bollati Boringhieri, 1994, p. 2.

²¹ Irigaray, Luce, *ibíd.*, 16.

modo de autorrepresentación, de autoafirmación en el que el hecho de ser mujer tenga una connotación positiva y cuyo punto de partida es la afirmación de Adriana Cavarero de que “la mujer debe ser algo más que un no-varon y diferente de un no-varón”²² y cuya táctica epistemológica y política es la potenciación de lo femenino, la implementación del devenir mujer y de hablar como mujer, si bien sin prescribir cómo ha de ser ese devenir femenino o su habla. Lo único que se puede hacer es comenzar a caracterizar esa subjetividad autónoma femenina entendiendo que esos referentes son provisionales, fluidos, múltiples, sometidos a revisión continua. Por eso Rosi Braidotti propone una subjetividad femenina nómada, es decir, una identidad que se está configurando en un continuo devenir como una identidad fluida, versátil, sin fronteras, abierta a nuevas posibilidades y con un gran potencial para resignificar el mundo y las cosas. La autora la define en los siguientes términos:

“El nomadismo es una forma intransitiva de devenir: marca una serie de transformaciones sin un producto final... El nomadismo feminista marca el itinerario político específico de las feministas femeninas que favorecen la multiplicidad, la complejidad, el antiesencialismo, el antirracismo y las coaliciones ecológicas. Las feministas nómades son posmodernistas afirmativas cuyo proyecto es dismantelar las estructuras de poder que sustentan las oposiciones dialécticas de los sexos, aunque respetan la *diversidad* de las mujeres y la *multiplicidad* dentro de cada mujer”²³.

Esta cultura de la positividad, de la autoafirmación de las diferencias, del reconocimiento del nomadismo feminista, se propone favorecer la multiplicidad, la complejidad, y combatir el esencialismo, el racismo, el sexismo, la violencia de género, dismantelando las estructuras de poder que sustentan las oposiciones dialécticas de los sexos, aunque respetando la diversidad de las mujeres y la multiplicidad dentro de cada mujer.

Para favorecer la difusión de esa nueva cultura se considera fundamental que la educación reconozca la diferencia sexual, lo que supone un cambio radical en la educación tal y como se imparte hoy. En la actualidad la llamada coeducación o educación mixta se define como neutral, pero diversos estudios e investigaciones han evidenciado que está claramente sesgada desde el punto de vista androcéntrico tanto por lo que se refiere al currículo explícito como al currículo oculto. También está sesgada –afirma Luce Irigaray- porque ese tipo de educación es más o menos ajustada a la subjetividad masculina, interesada en la relación con los objetos y en adquirir saberes y capacidades que le sirvan para conquistar el mundo, pero poco interesada en las relaciones con los otros y menos aún con las otras. Sin embargo es poco apropiada para que las niñas configuren su propia subjetividad, caracterizada por ser fundamentalmente relacional, por

²² Restaino, Franco, Cavarero, Adriana, *Le filosofie feminista*, Torino, Paravia, 1999, pp. 11-149.

²³ Braidotti, Rosi, *op. cit.*, 222-223.

estar más interesada en establecer vínculos con los sujetos que con los objetos tal y como demuestran varias investigaciones llevadas a cabo por la autora, cuyos análisis y resultados presenta en varias de sus obras, entre otras en “La questione dell’altro”, contenido en *La democrazia comincia a due*.

Una alternativa concreta del nuevo tipo de educación que se debiera impartir la presenta la autora en el *Progetto do formazione alla cittadinanza per ragazze e ragazzi, per done e uomini*, en el que propone que la educación esté al servicio no sólo de la liberación del hombre sino también de la mujer, conjugando ideales de igualdad y diferencia. Para dar las mismas oportunidades a las niñas que a los niños es preciso dotar a la cultura y a la educación de los valores que ellas necesitan para devenir sujeto femenino, esto es, la práctica de la intersubjetividad, el sentido de lo concreto, la preocupación por el futuro, el respeto por la naturaleza etc. ; es preciso que la infancia sea instruida en la toma de conciencia de su identidad concreta y, por lo tanto, sexuada, y en respetar y establecer relaciones con la identidad concreta del otro/a. Ésta es la condición de una cultura verdaderamente democrática.

A modo de conclusión

En este capítulo se ha tratado de explicar la iniciativa llevada a cabo por determinadas corrientes feministas, consistente en llevar a la práctica un tipo de política no institucional, basada en la vida cotidiana, en las acciones desarrolladas por mujeres profesionales, ciudadanas, consumidoras etc., que experimentan una inadecuación en su forma de vivir con los esquemas de pensamiento hegemónicos y con las formas de organización social y política del organigrama patriarcal. Para combatir ese malestar se proponen la elaboración nuevas prácticas discursivas más acordes con sus deseos, su forma de vivir, de sentir y de relacionarse con las otras personas y con el mundo. Esta nuevas figuraciones de la realidad se basan en nuevas categorías de análisis, capaces de volver inteligible lo que era ininteligible en el orden establecido, capaces de otorgar nuevos significados, de introducir la discontinuidad, de modo que la diferencia sexual y lo femenino no se sigan enjuiciando según los criterios misóginos de la economía binaria y que paralelamente se favorezca la libre expresión de miradas diferentes.

Uno de los aspectos fundamentales a la hora de elaborar nuevas representaciones simbólicas de la realidad es el lenguaje, dada la conexión existente entre lenguaje y pensamiento, y lenguaje y realidad. Como afirma Deborah Tanen, “Las palabras importan”, importan hasta tal punto que se puede decir que el lenguaje de forma invisible moldea nuestra forma de pensar sobre el mundo, sobre las personas y sobre sus acciones. En consecuencia, el uso del lenguaje no es inocente, ya que si bien es un instrumento que comunica, que transmite,

que expresa, también es un instrumento que tiene un carácter preformativo, que tiene capacidad de crear cosas y situaciones en la medida en que las nombra y, por lo tanto, también tiene capacidad para modificar situaciones y realidades.

La transformación del orden del conocimiento y del orden de la realidad se incrementa notablemente en la medida en que las mujeres hacen uso de su libertad de pensar/decir y se atreven a expresar lo ignoto, lo inaudito, lo insospechado en la cultura patriarcal, al establecer conexiones entre hechos e ideas que los varones habían dejado desconectadas, al nombrar lo innombrable, lo no codificado, los silencios y las ausencias de la cultura patriarcal.

Este hecho tiene consecuencias, entre otras, el declive del privilegio epistémico otorgado por la cultura occidental a lo que el sociólogo portugués Boaventura Santos Sousa denomina monocultura del saber científico, consistente en suponer que los únicos criterios de verdad y de calidad estética se encuentran en la ciencia y en la cultura moderna, de modo que los saberes no formalizados (femeninos, indígenas, religiosos etc.) se consideran irrelevantes, prejuiciosos o falsos. El debilitamiento de esa monocultura generizada en masculino permite poner en valor aspectos que han sido invisibilizados o infavalorados como los siguientes: el trabajo no asalariado, el cuidado de las otras personas, el valor de la naturaleza, los sentimientos, los afectos, las emociones, la escucha, la diversidad cultural, las diferencias de género, etnia, opción sexual etc., es decir, ese debilitamiento favorece la posibilidad de nombrar valores fundamentales de nuestra condición integral de seres humanos (muchos de ellos tradicionalmente asociados a las mujeres), de nuestra necesidad de “ser con los otras personas” y no “frente o contra las otras personas” o “frente o contra la naturaleza”. Esta nueva forma de pensar/decir el mundo, de pensarnos/decirnos y de pensar/decir a las otras personas tiene la posibilidad de promover un tipo de vida más inclusiva, más democrática y más humana.

Bibliografía

ARENDDT, H.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998.

BOCCHETTI, A.: *Lo que quiere una mujer*, Madrid, Cátedra, 1996.

BOURDIEU, P.: *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000, 2ª edición.

BRAIDOTTI, R.: *Sujetos nómades: corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*, Buenos Aires, Paidós, 2000.

---- *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*, Barcelona, Gedisa, 2004.

BUTTARELLI, A. y otras: *Oltre l'uguaglianza: le radici femminili dell'autorità*, Napoli, Liguori, 1995.

- CAVARERO, A.: *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Milano, Feltrinelli, 1995.
- CIGARINI, L.: *La política del deseo: la diferencia femenina se hace historia*, Barcelona, Icaria, 1996.
- DELEUZE, G.: *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- DIOTIMA: *Traer al mundo el mundo: objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual*, Barcelona, Icaria, 1996.
- *La sapienza di partire da sé*, Napoli, Liguori, 1996.
- EVANS, M.: *Introducción al feminismo contemporáneo*, Madrid, Minerva, 1998.
- FOUCAULT, M.: *Historia de la sexualidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, impresión 2003.
- IRIGARAY, L. : *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Le Minuit, 1984.
- *La democrazia comincia a due*, Torino, Bollati Boringhieri, 1994.
- LIBRERÍA DE MUJERES DE MILAN: *No creas tener derechos: la generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*, Madrid, horas y Horas, 1991.
- LONZI, C.: *Escupamos sobre Hegel. La mujer clitorica y la mujer vaginal*, Barcelona, Anagrama, 1981.
- MURARO, L.: *El orden simbólico de la madre*, Madrid, horas y Horas, 1994.
- *El Dios de las mujeres*, Madrid, horas y Horas, 2006.
- RESTAINO, F. y CAVARERO, A., *Le filosofie feminista*, Torino, Paravia, 1999.
- SENDÓN DE LEÓN, V.: *Matria. El horizonte de lo posible*, Madrid, Siglo XXI, 2006.
- VIOLI, P.: *El infinito singular*, Madrid, Cátedra, 1991.

