Subjetivación y Feminismo: Análisis de un manifiesto político

Subjectivisation and feminism. An analysis of a political manifesto

Lucía Gómez
Departamento de Psicología Social
Facultad de Psicología
Universidad de Valencia

gomezs@uv.es

Resumen

Este artículo pretende hacer visible la relación entre crítica de la identidad y transformación política tomando como referente una parte del movimiento feminista italiano, el movimiento de mujeres agrupado en torno al pensamiento de la diferencia sexual. Y un período concreto, la década de los ochenta.

A través del análisis del que se considera el discurso inaugural de este movimiento, el manifiesto "Piu donne che uomini" (1983), el análisis que presentamos, de inspiración foucaultiana, se propone mostrar el carácter político que tiene la producción de nuevas subjetividades feministas a la hora de combatir la dimensión simbólica de la dominación masculina.

En este período, en el contexto italiano y particularmente, en el movimiento elegido, se materializan las reglas de juego político que promovió el 68, lo que nos permitirá valorar los efectos, logros y contradicciones de una política anti-institucional que toma como objeto la propia identidad

Palabras clave: Subjetividad, análisis del discurso, movimiento feminista, política

Abstract

The theme of this article is the the Italian feminist movement of the 1980s. That movement was characterised by political transformation and a crtitique of identity. The article takes as its point of departure the inaugural speech of the movement, the manifesto "Piu donne che uomini" (1983). The analysis that we present is inspired in the work of Michel Foucault. It aims to show to that the production of new feministic subjectivities, when fighting the symbolic dimension of masculine domination, has an intrinsically political character.

In the 1980s, in the Italian context and particularly in the feminist movement, the rules of the political game set up by the events of 1968 materialized. That allows us to evaluate the effects, achievements and contradictions of an anti-institutional policy that takes as its object one's own identity.

Keywords: Subjectivity, feminist movement, discourse analysis, politics

Son numerosas las contribuciones que se han propuesto desde el feminismo académico (Braidotti, 1994,1995; Haraway, 1991; Butler, 1990, 1997; Mouffe, 1993; De Lauretis, 1993; Miller, 1986; Irigaray, 1984) con el objetivo de vincular la crítica de la identidad con la política feminista. Sin embargo, reconociendo que las luchas teóricas son parte de las luchas sociales, en este artículo nos acercamos a las formas de hacer política que diversos movimientos de mujeres han articulado "desde la práctica" y que han supuesto la crítica y producción de nuevas subjetividades. Por ello, dirigimos nuestra atención al llamado *pensamiento de la diferencia sexual* italiano que constituye, precisamente, la elaboración teórica que se produjo a partir de los años ochenta de las experiencias y de las prácticas políticas de una parte del movimiento de mujeres italiano [1].

El *pensamiento de la diferencia sexual problematiza* la forma en que se ha construido la identidad femenina en los ámbitos simbólico y práctico y quiere construir una visión del mundo y de las relaciones desde el punto de vista de la *diferencia sexual*. Es decir, lleva a cabo una doble movilización. Por un lado, cuestiona determinadas representaciones acerca de "la mujer". Por otro, quiere producir de nuevas definiciones de la subjetividad femenina. De este modo, a través del que se considera el discurso inaugural del *pensamiento de la diferencia sexual*, el manifiesto político *"Piu donne che uomini"* (1983)[2], el análisis que iniciamos se propone mostrar el carácter intrínsecamente político que tiene la producción de otros *modos de subjetivación* [3]

Un discurso herético: "Piu donne che uomini" (1983)

El movimiento feminista, al igual que otros movimientos sociales y políticos actuales, es definido como *ámbito de producción simbólica*, es decir, como espacio de acción colectiva encaminado a la transformación social a partir de la transformación de las significados compartidas. El trabajo político sobre los significados compartidos, -y sobre prácticas no discursivas- es el que permite cuestionar determinadas imágenes y representaciones referidas a las mujeres y proponer otras nuevas. La acción política pretende producir representaciones que contribuyen a constituir/modificar el orden social transformando las categorías mediante las cuales es percibido, imponiendo en él los principios de di-visión política.

Bourdieu (1982, 1997) realiza un sugerente análisis de las características de aquellos discursos particularmente dirigidos a la acción política. Este tipo de discursos, denominados *heréticos*, son aquellos que proponen nuevos significados capaces de ejercer un efecto político de desmentido del

[1] El *pensamiento de la diferencia* considerado la "versión politizada de la diferencia sexual", (Braidotti, 1995) está estrechamente ligado a los distintos avatares políticos del movimiento de mujeres italiano. Define una alianza social y simbólica de las mujeres que rompe los vínculos tradicionales entre el movimiento de mujeres y la política de izquierda organizada y redefine el espacio de la política feminista. El recorrido del *pensamiento de la diferencia* queda reflejado en el libro –escrito colectivamente- que trata de reconstruir el de este movimiento: "*Non credere di avere dei diritti: la generazione della liberta femminile nell ´ idea e nella vicende di un grupo di donne"* (1987) (Trad. Cast. Librería de Mujeres de Milán (1991). *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y en las experiencias de un grupo de mujeres.* Madrid: Horas y Horas).

[2] El texto original en italiano del manifiesto "Più donne che uomini" apareció en 1983 en la revista Sottosopra nº 4 editada por *La librería delle Donne* de Milan. Fue traducido al castellano como *"Más que hombres, mujeres"* y publicado por la revista mexicana *Debate Feminista*, año 1, Vol. 2, en septiembre de 1990.

[3] Si bien los términos *subjetividad*, *identidad* y *subjetivación* ya han sido utilizados, antes de seguir, es conveniente clarificarlos. El término *subjetividad* designa el modo en que nos pensamos y relacionamos con nosotros mismos en un determinado momento histórico. Mientras que la *identidad* o *subjetividad identitaria* define la forma que toma la *subjetividad* en el pensamiento moderno: estable, interiorizada, individualizada, psicologizada. Finalmente, la *subjetivación* hace referencia al proceso por el cual nos convertimos en sujetos, es decir, el proceso de constitución de nuestra *subjetividad* a partir de prácticas históricas (Foucault, 1982, 1984d).

orden establecido. En oposición a la ortodoxia, discurso que sostiene el orden simbólico y trata de *"detener, en cierto modo, el tiempo, o la historia, y volver a cerrar el abanico de los posibles"* (1997: 308), el discurso herético mediante una exposición *performativa* –utopía, proyecto, programa, plan-, modificando esperanzas y expectativas, *"tiende a abrir el porvenir"*.

El *orden simbólico* determina los límites dentro de los cuales es posible percibir y pensar, determina, por tanto, lo visible y lo pensable. De este modo, permite que el orden social, sin necesidad de justificación o de discursos legitimadores, se reproduzca porque se presenta como natural, obvio, autoevidente. Sin embargo, ese *orden simbólico* que incorporamos no es neutro sino que favorece a unos grupos sobre otros. En este sentido, Foucault (1982) y Deleuze y Guattari (1980) hablan de *minorías* mientras que Bourdieu (1982, 1997, 1999, 2000) habla en términos de posiciones *dominadas* con el fin de hacer visible -aún con el riesgo de caer en una visión aparentemente maniquea- cómo el *orden simbólico*, transformando la arbitrariedad cultural en natural, legitima unas posiciones y deslegitima otras, ratificando, en definitiva, una determinada lógica de dominación. Así, las mujeres incorporan a través de esquemas de valoración, apreciación y acción una imagen desvalorizada de sí mismas. La fuerza del orden masculino se impone como natural y no siente la necesidad de enunciarse en unos discursos capaces de legitimarla. En ello radica la desigualdad básica que preside las relaciones entre hombres y mujeres. Desigualdad – a la que alude el concepto *violencia simbólica*- que se instituye a través de la legitimidad que las mujeres se ven obligadas a conceder a determinadas formas de relación cuando no disponen para imaginarse a sí mismas más que los instrumentos de conocimiento que hacen que dicha relación (de dominación) parezca natural (Bourdieu,1999).

Y es precisamente el *orden simbólico* y su carácter de evidencia, el que los *discursos heréticos* cuestionan. Mediante un trabajo político de representación (en palabras o en teorías pero también cualquier otra forma de simbolización de las divisiones) elevan a la objetividad de discurso público o de práctica ejemplar una manera de ver y de vivir el mundo social hasta ese momento relegada al estado de experiencia tácita. A estos discursos, Bourdieu (1982) les atribuye la función de *disparadores* o *detonantes simbólicos*, capaces de mostrar la legitimidad de unos malestares o unos descontentos difusos, de unos deseos más o menos confusos y de ratificarlos mediante la explicitación y la publicación. Desacreditando, de esta manera, las evidencias del sentido común y denunciando su arbitrariedad. Asimismo, esta nominación -el tránsito del *ethos* al *logos*- tiene un efecto de revelación. La revelación crea lo que ya existe porque dicha nominación está fundada *en la realidad* del *ethos*, en prácticas que existen pero que carecen de autoridad teórica (Bourdieu, 1982, 2000).

Las nuevas significaciones -que incluyen prácticas y experiencias hasta ese momento tácitas o rechazadas- se incorporan al universo de las *luchas simbólicas* que atraviesan todo el espacio social y adquieren legitimidad a partir de la manifestación pública y el reconocimiento del colectivo al que representan/configuran. De este modo, con su análisis de los *discursos heréticos*, Bourdieu (1982) nos proporciona las claves para comprender la articulación entre los nuevos significados y la construcción/legitimación de nuevas identidades: La lucha política se funda en la construcción de un grupo, clase o categoría: social, étnica, sexual. Constituirse en grupo separado, requiere poner en suspenso las categorías de percepción del orden social (producto de ese orden) que imponen una

actitud de reconocimiento hacia él, produciendo nuevas representaciones. Representaciones que toman cuerpo en grupos que, a partir de ellas, cobran visibilidad social[4]

De acuerdo con lo que acabamos de señalar, consideramos que el manifiesto político *"Più donne che uomini"* puede ser definido como *discurso herético.* Por un lado, ***"****Piu donne che uomini"* (1983) denuncia el carácter patriarcal o androcéntrico de un orden simbólico que se presenta como universal. Por otro lado, permite instituir una nueva división en el espacio social, configurar un nuevo grupo ofreciéndole una expresión unitaria de sus experiencias en torno al concepto *diferencia sexual*. Y ello, a partir de un trabajo político sobre una experiencia práctica vivida de modo tácito: la *experiencia de inadecuación* de las mujeres.

El manifiesto "Piu donne che uomini" fruto de un proceso de discusión colectiva de dos años que constituye la primera formulación de los temas y la perspectiva del *pensamiento de la diferencia sexual*. Fue publicado en 1983 en el periódico de la *Librería de Mujeres de Milan*, *Sottosopra*. *Sottosopra* supone un medio de expresión de difícil clasificación, su publicación es irregular y sirve de registro de los distintos puntos de inflexión por los que atraviesa el movimiento de mujeres. Es decir, *Sottosopra* sirve para difundir un texto sólo cuando hay que comunicar un descubrimiento, una práctica política nueva.

De este modo, asumiendo como punto de partida el carácter *herético* de *"Piú donne che uomini"*, el análisis que realizamos con el objetivo de mostrar las relaciones entre crítica de la identidad y transformación política, consistirá en *devolver* al manifiesto su carácter histórico, convirtiéndolo en acontecimiento (*evenement*), en singularidad histórica (Foucault, 1980). El discurso, para Foucault, es una práctica social que sólo se vuelve inteligible en función del contexto histórico del que forma parte. El *discurso* surge en un contexto determinado, es parte de ese contexto y al mismo tiempo, crea contexto. En este sentido, si el tejido social está poblado por diversas *prácticas discursivas* y *no discursivas* que se asocian, se contraponen, se incitan, se limitan, dar cuenta de una *práctica discursiva* requiere dar cuenta de su relación con otras *prácticas*, *discursivas* y *no discursivas* (Larrauri, 1999). Por tanto, lo que está en juego en el análisis no es tanto la actividad de interpretación como la de decodificación de la red de conexiones y efectos que vinculan el texto con todo un sistema sociosimbólico e histórico. Para ello, definimos dos líneas de análisis que caracterizan la aproximación foucaultiana al discurso y que nos permiten atender al espacio social en el que *"Piú donne che uomini"* se inserta. En primer lugar, el discurso desempeña una función de *operador* en un contexto definido por distintas relaciones de poder. En segundo lugar, el discurso debe ser analizado atendiendo a los efectos, a las funciones del discurso, a su capacidad *performativa*, constructora de subjetividad[5].

[4] No obstante, es necesario señalar que, la importancia que concedemos a las *prácticas discursivas* no significa, en ningún momento, que cualquier toma de posición ética o política o cualquier *logoterapia* colectiva organizada por intelectuales (Bourdieu, 1997) consiga transformar por sí misma relaciones de dominación. En esto consiste precisamente el *prejuicio intelectualista* que presupone que para transformar prácticamente la sociedad y sus instituciones basta con transformar las categorías del discurso dominante. La transformación del orden social requiere la transformación concomitante de las *estructuras objetivas* (Bourdieu) y de las *prácticas no discursivas* (Foucault). En este sentido, el *discurso herético* –y no todos los discursos políticos lo son- en tanto que discurso que revoluciona las categorías de percepción es un instrumento –y una condición- que permite el cambio pero no lo agota.

[5] Un análisis más pormenorizado de estas cuestiones en Gómez, L. 2002 *Procesos de Subjetivación y Movimiento Feminista: Una aproximación política al análisis psicosocial de la identidad contemporánea*. Tesis Doctoral dirigida por Maite Larrauri, Miquel Domènech y José Ramón Bueno. Universitat de València: Servei de Publicacions.

Discurso y poder: Política de lo simbólico vs política institucional

Desde una perspectiva foucaultiana, el *discurso* es un acontecimiento político, a través del que el poder se trasmite y orienta. El *discurso* aparece simultáneamente como resultado y como instrumento de diversos enfrentamientos y luchas: "El poder es algo que opera a través del discurso, puesto que el discurso mismo es un elemento en un dispositivo estratégico de relaciones de poder" (Foucault, 1978: 465). Foucault antepone el modelo de la *guerra y la batalla* al modelo de la *lengua y de los signos*. De ahí en los *discursos* se debe buscar la *relación de poder* y no la *relación de sentido*: el discurso surge en contra de algo, a favor de algo o en respuesta a algo.

En la misma línea, Bourdieu (1982), considera que los discursos no son únicamente signos destinados a ser comprendidos o descifrados, son también signos de riqueza, destinados a ser valorados, apreciados y signos de autoridad destinados a ser creídos y obedecidos. Ante todo, el *discurso* es un arma de poder, de control, de sujeción, de calificación y descalificación. Bourdieu explica la acción lingüística como acontecimiento social e histórico, como acto que pone de manifiesto relaciones de poder y dominación entre los interlocutores en virtud de su posición institucional o social. Por ello, subraya el papel de los discursos en la producción de las relaciones sociales y en la transformación permanente de las mismas. Es decir, en la lucha por la producción y la imposición de la visión legítima del mundo social.

De acuerdo con esta perspectiva, analizar un *discurso* requiere, por tanto, tomar como referencia la interacción y el conflicto entre distintos grupos sociales. Grupos, colectivos, movimientos que usan lo simbólico –y lo simbólico los usa- para marcar y dirimir sus pretensiones de cambio social desde sus diferentes posiciones, pretensiones y perspectivas (Alonso, 1998). Por tanto, situados en el espacio de la política, y más concretamente en el espacio de la política feminista, nos proponemos mostrar la posición social que representa "*Piú donne che uomini*" (1983) en relación con otros discursos -que a su vez representan distintas posiciones- con los que entra en conflicto y competición.

En este sentido, en el ámbito de la política italiana de principios de los 80, encontramos dos *discursos* que materializan dos opciones contrapuestas sobre las estrategias y los objetivos de la lucha feminista, opciones con diverso peso institucional y social (Addis, 1990). Por un lado, la posición de las mujeres en partidos de la izquierda tradicional como el PCI y PSI y en asociaciones vinculadas al Partido Comunista como la UDI (Unione delle donne Italiane) y al Partido Radical como el MLD (Movimienti di liberazione della donna). Por otro, y fuera de la política institucional, la representada por el movimiento de mujeres vinculado a diversos *Centros de Mujeres* como, por ejemplo, la *Libreria delle Donne en Milan* o el *Centro Cultural Virginia Wolf* en Roma. Posición de la que forma parte y contribuye a conformar el manifiesto político *"Più donne che uomini"* (1983) que dará lugar al *pensamiento de la diferencia sexual*. Dos enfoques que, como analizaremos a continuación, representan la confrontación entre dos formas diferentes de entender no sólo la política feminista sino la política misma: el papel de las instituciones, las tácticas de presión, la definición del poder. Y donde encontramos un observatorio privilegiado para analizar y comprender la influencia de las posiciones que inaugura Mayo del 68 en la política institucional, o en otros términos, el enfrentamiento entre la vieja y la nueva izquierda, entre los movimientos que aplican el esquema marxista y los llamados *nuevos movimientos sociales* que desbordan dicho esquema.

La posición de las mujeres que participan en la política institucional a través de partidos como el PCI, PSI, UDI y el MLD responde al objetivo de alcanzar la paridad entre hombres y mujeres. Esta posición sostiene que para vencer la opresión y liberar a ambos es necesario cambiar las condiciones materiales de vida de las mujeres. La opresión de la mujer es un efecto de la división patriarcal del trabajo entre los sexos. Se reivindica, por tanto, cambios legislativos e institucionales: el derecho al aborto, una legislación familiar igualitaria, mejores oportunidades de trabajo, mejores salarios, cuotas de contratación si es necesario, intervención estatal para salvar disparidades y representación política para obtener estas demandas. De ahí que se defina como *feminismo de la igualdad* o de los *derechos* (Addis, 1990).

Este esquema marca la política feminista italiana de los años setenta, un período de tensión política y de luchas *visibles*: movilizaciones, manifestaciones, victorias legislativas, que procuraron posiciones de independencia y responsabilidad para las mujeres en distintas actividades. A finales de los años setenta, las luchas feministas pierden centralidad. Sin embargo, este momento supone una reorientación hacia un crecimiento político *de otro tipo*: una parte del feminismo se acerca a la *política de la diferencia* que marcará los años ochenta.

Frente a esta tradición que *hace* política institucional, la posición de la *Libreria delle Donne* y de otros colectivos feministas (reflejada en el manifiesto político *"Più donne che uomini"*), plantea una política fuera de los escenarios de la política tradicional, fuera de la representación en Partidos o Sindicatos y se sitúa dentro de las coordenadas que caracterizan a los *nuevos movimientos* (Ergas, 1990). Esta posición comienza con pequeños grupos separatistas de mujeres activos a finales de los años sesenta (*DEMAU* y *Rivolta Femminile*). Evoluciona en los setenta a través de la *práctica de la autoconcienci*a, el nacimiento de grupos de estudio -fruto de las estrechas relaciones entre mujeres- que dan lugar al *pensamiento de la diferencia* en los ochenta. Esta perspectiva defiende que el auténtico ámbito político –el ámbito delimitado por relaciones de poder *microfísicas* y que tradicionalmente se consideraba privado- es irreductible a la *macropolítica*, es decir, a la política institucional (Foucault, 1982; Deleuze y Guattari, 1980). De ahí la negativa –al igual que la de otros *nuevos* movimientos como el ecologista o pacifista- a cualquier intento de inclusión en la esfera pública mediante los aparatos clásicos de representación política. Asimismo, el movimiento político de mujeres se veía en la obligación de mostrar que constituía un movimiento genuinamente político –aunque no adoptara la forma de la política tradicional- y de ofrecer una forma alternativa de organización que fuese *micropolítica* o anti-institucional (Ergas, 1990; Pardo, 2000). Y para ello, debía priorizar como objeto de reflexión cuestiones que desbordan, tanto en su planteamiento como en su posible resolución, el marco de Estado, de los partidos, de las reformas, de los cambios de legislación o de las políticas de discriminación positiva.

De este modo, la incorporación en la escena política del discurso de la *diferencia*, supone un cuestionamiento del horizonte teórico delineado por el concepto de *discriminación* que tradicionalmente había guiado los movimientos emancipatorios de mujeres. La emancipación –el fin de la discriminación- implica la consecución de derechos tal y como están definidos en una sociedad. En cambio, desde el *pensamiento de la diferencia* se defiende la parcialidad de ser hombre/mujer y se busca una redefinición cualitativa de esos derechos y el derecho específico de las mujeres a no ser asimiladas, a mantener formas de ser distintas, sin tener que pagar el precio de un estatus social subordinado (Ergas, 1990). Esta posición, enfatiza la *dimensión simbólica* de la dominación masculina. La falta de una libre existencia social no es tanto una condición material como una condición de un *orden simbólico* que presentándose como neutro, reserva una posición desvalorizada

a las mujeres. El primer paso para crear un *orden simbólico* nuevo es construir un medio de comunicación entre mujeres –un lenguaje- que no lleve la impronta del lenguaje masculino (Cavarero, 1987).

La *política de lo simbólico* sustituye la idea de *individuo* que oculta las diferentes posiciones simbólicas de hombres y mujeres por la defensa de la *diferencia sexual*. La *diferencia sexual* subraya la asimetría femenina respecto a las formas de la política que dependen del *orden simbólico patriarcal*, de ahí el rechazo a los escenarios de la política institucional. Una vez que la *diferencia sexual* cuestiona la noción de individuo (asexuado) que sustenta la constelación teórica de lo político en Occidente, todas las demás categorías de esta constelación (igualdad, representación, mayoría, decisión, poder) son también objeto de revisión crítica. La significación de la *diferencia* sexual no puede darse sin trasgresión, sin subversión de lo existente. Desde estas posiciones, se considera que la *diferencia* no tiene cabida en el orden simbólico recibido: la aceptación de las reglas del juego político vigente (masculino y no neutro) supone en sí misma la cancelación de la diferencia femenina.

En este sentido, un ejemplo que tiene casi un valor de símbolo histórico y lingüístico y que ilustra la diferencia entre ambas posiciones lo encontramos en los textos/discursos que producen y que definen el modo de articular la acción política. Del discurso de la opresión encarnado en el libro publicado en 1972, "*La coscienza di sfruttata"* (*La conciencia de explotada*) se pasa al documento de la *Librería delle donne* de Milán "*Più donne che uomini"* (1983) que apuesta por una modificación *en femenino* de las relaciones sociales.

La *política de lo simbólico* que defiende el movimiento de mujeres articulado en torno al *pensamiento de la diferencia sexual*, critica y se confronta, a lo largo de la década de los ochenta y noventa, con la *política institucional*. Paralelamente, la reflexión que "*Più donne che uomini"* (1983) inaugura, obtiene también una fuerte resonancia en el ámbito de la política institucional, influyendo decisivamente en la izquierda, especialmente dentro del Partido Comunista Italiano (PCI), la segunda fuerza política en este período y el partido que contaba con mayor número de afiliados en Italia (Castells, 1997; De Lauretis, 1990). Así, a través de la práctica de la *doble militancia*, que suponía la aceptación y recepción de las posiciones del *pensamiento de la diferencia* y al mismo tiempo la militancia en partidos y sindicatos, la perspectiva de la *diferencia sexual* se extendió hacia el ámbito de la política tradicional. De este modo, conceptos que el discurso "*Più donne che uomini"* (1983) pone en circulación (*diferencia sexual*, *autoridad femenina*, *mediación simbólica*...*)* son recurrentes en los escritos de las mujeres del PCI. Y son causa tanto de numerosas polémicas internas entre las mujeres y consigo mismas por el dilema entre ser "feministas" o "comunistas" como de enfrentamiento con los hombres del partido.

De alguna manera, la pretensión del discurso que analizamos *"es necesario sexualizar las relaciones sociales"* se consigue: las alianzas políticas establecidas se desestabilizaron y se crearon nuevos focos de tensión y conflicto. A lo largo de la década de los ochenta, se establece un diálogo –impulsado por el manifiesto que analizamos- entre las mujeres que hacen política institucional y las que, desde la defensa de la *diferencia sexual*, presionan para que éstas antepongan la lealtad a las mujeres a las consignas de un partido dirigido, gestionado y pensado por hombres. Este fenómeno ilustra la influencia del movimiento feminista en las estructuras y las lógicas de la política clásica. Se trata de un recorrido original que cambia el sentido de las rígidas coordenadas que tienen las mujeres en la política institucional (Valentini, 2000).

Performatividad: Prácticas, *agenciamiento*, subjetivación

Foucault (1970, 1974) examina los discursos desde el punto de vista de la *performatividad*, es decir, desde el punto de vista de los efectos/acciones de un discurso dentro de un conjunto de prácticas en el interior de las cuales funciona. No obstante, la singularidad de la perspectiva foucaultiana al analizar los efectos de las prácticas discursivas hace referencia al papel de los discursos en la constitución de los sujetos. Foucault, a lo largo de su obra, intenta dar cuenta de las condiciones históricas que han definido lo que somos, pensamos y hacemos. Para ello, analiza los procesos heterogéneos que nos configuran como cierto tipo de sujetos a partir de distintas prácticas históricas y en diferentes ámbitos, procesos que Foucault (1982, 1984d) denomina de *subjetivación.* Desde este ángulo, los discursos no son *ideológicos* en el sentido de falsos o erróneos, su función es constructora de subjetividad. Los discursos no producen una imagen deformada o distorsionada de nuestra subjetividad sino que, junto con otras prácticas no discursivas, la configuran. De ahí que nuestro análisis pretenda mostrar el papel que juega el manifiesto *"Piú donne che uomini"* (1983) en la producción de nuevas subjetividades feministas, introduciendo la *diferencia sexual* como objeto de análisis político y cuestionando determinadas formas de sujeción

La posibilidad de crítica y modificación está contemplada en el mismo concepto *procesos de subjetivación*, concepto que utiliza Foucault para dar cuenta de la constitución de la *subjetividad*. El sujeto, privado de una identidad (esencialista) y de una interioridad (absoluta), ya no es una *norma* constituyente sino una *forma* incompletamente constituida. Por ello, si los sujetos son el resultado de las prácticas de *subjetivación*, las variaciones en las prácticas tendrán asimismo un efecto material en la formación de los propios sujetos. Las nuevas prácticas que pueden ser modificaciones en los discursos o en las acciones no discursivas actúan, a su vez, sobre los individuos, transformándolos. Mediante un proceso colectivo se van modificando las prácticas y por lo tanto las reglas que las rigen, obteniendo al final del proceso una nueva forma de *subjetivación*. (Larrauri, 1999). Decir que la *subjetividad* es histórica nos permite comprender que no estamos confinados a una forma específica de *subjetividad* y que a través de nuestras prácticas podemos cambiarla. La fórmula *desprenderse de uno mismo*, supone, a través de las modificaciones o interpretaciones de las *prácticas* dejar de ser lo que somos (cuestionar un modo de ser sujeto) para empezar a ser de otra manera (producir nuevas formas de *subjetividad*). La crítica de la sujeción (*assujettissement*) que implica cuestionar las normas que se imponen, los códigos que determinan, las instancias que fundamentan, convierte a la identidad en el espacio del conflicto más que el espacio de una esencia.

En ello radica precisamente la dimensión política de los *procesos de subjetivación*. De hecho, este concepto es utilizado por Foucault para explicar la posibilidad de que la relación de uno consigo mismo se constituya como núcleo de *resistencia* frente a *poderes* y *saberes* establecidos. Foucault, señala Deleuze (1986, 1995), tras haber analizado las formaciones de *saber* y los dispositivos de *poder*, es decir, los estados mixtos de *poder-saber* que nos constituyen, se plantea la posibilidad de ir más allá del *poder-saber*, de franquear el límite que prescriben, de "pasar al otro lado". Así, los volúmenes II y III de *Historia de la sexualidad* marcan un punto de inflexión, de transición en la obra foucaultiana porque sin renunciar a su concepción de una subjetividad constituida históricamente, concibe los *procesos de subjetivación* como *ensayo*, como proceso ético y estético que busca producir modos de existencia inéditos, como modificación de los límites que nos *sujetan* para reconstruirnos con otras experiencias, con otra delimitación. Y de esta forma, reconoce la posibilidad de transformación y de creación sin recurrir a la imagen de un Sujeto autónomo, independiente, cerrado, agente sino precisamente en base a su carácter abierto, múltiple, inacabado, cambiante.

De este modo, partiendo de una *práctica* discursiva, el manifiesto *"Più donne che uomini"* (1983), analizaremos -sin recurrir a ningún sujeto constituyente- las nuevas formas de *subjetividad* que produce el movimiento de mujeres articulado en torno al *pensamiento de la diferencia sexual*. Pero antes de iniciar el análisis queremos dejar claro que, a pesar de la importancia que concedemos a las prácticas discursivas, el lenguaje no constituye la materia prima y primaria en la constitución de nuevas subjetividades, sino más bien forma parte de un complejo mayor donde el manifiesto entra en conexión con otras prácticas discursivas e institucionales.

La *subjetivación* es un proceso de unificación, de estabilización relativa de prácticas heterogéneas siempre relativa a un determinado momento histórico. La *subjetivación*, por tanto, consiste en un proceso de agrupación, de agregación o conglomerado, de composición, de disposición o *agenciamiento* (Deleuze y Guattari, 1980), de concreción siempre relativa de lo heterogéneo: de cuerpos, vocabularios, inscripciones, prácticas, juicios, técnicas, objetos... que nos acompañan y determinan (Rose, 1996). Un proceso de agrupación donde el lenguaje no es el único elemento que compone la red de prácticas. La *subjetivación* no se refiere tanto al lenguaje y a sus propiedades internas como a un *agenciamiento* o *disposición* de enunciación donde las relaciones entre signos siempre están *agenciadas*, conectadas, ensambladas en otras relaciones y con *prácticas* no únicamente *discursivas*. Y las distintas prácticas no habitan o se localizan en espacios de significado y negociación entre individuos homogéneos, amorfos y asépticamente funcionales sino que están localizadas en lugares determinados y siguen procedimientos particulares[6].

En este sentido, la pretensión de dar cuenta de los efectos que produce el *discurso "Più donne che uomini"* (1983) y del entramado de conexiones que establece es ilusoria. En tanto que *práctica discursiva* que interacciona con otras *prácticas discursivas* o *no discursivas*, sus efectos son imprevisibles y, al mismo tiempo, imposibles de apresar y sistematizar en su totalidad. Sin embargo, intentaremos hacer visible su dimensión *pragmática* intentando registrar algunos de los cambios, modificaciones o prácticas que impulsó en el ámbito en el que circuló, el ámbito de la política feminista italiana de principios de los ochenta.

El manifiesto *"Più donne che uomini"* (1983) convierte al *feminismo de la diferencia* en un punto de referencia obligado del feminismo italiano, tanto por parte de aquellas que lo acogen con entusiasmo como de quienes, en cambio, polemizan (Valentini, 2000; Castells, 1997; De Lauretis, 1990). La reivindicación de la *diferencia sexual*, el hecho de volver visible la presencia de *sujetos sexuados* genera un debate intenso en el seno del feminismo, una producción teórica abundante e incluso está en el origen de nuevas organizaciones políticas. Entre ellas destaca la comunidad filosófica *Diotima* que surgió, como reconocen sus fundadoras, a partir de la discusión colectiva del *Sottosopra "Più donne che uomini"* (Muraro, 1995). Discusión que giraba en torno a cómo traducir en fuerza social la fuerza y el saber obtenidos de las relaciones entre mujeres. Del mismo modo, para discutir el texto, el *Centro Cultural Virginia Wolf* organiza en Roma un encuentro en el que participan mujeres de toda

[6] La imagen de un "self" dialógico defendida desde el *construccionismo social* se muestra insatisfactoria porque ofrece sólo un análisis parcial de nuestra realidad social (Rose, 1996). Las propuestas *construccionistas* comparten un mismo y único centro de gravedad: el "yo" es un relato que emerge esencialmente a partir de las propiedades del lenguaje, del discurso y/o del significado. Y consideran que la subjetividad se constituye en el uso y elaboración de un complejo de narrativas, discursos, conversaciones, actos de habla o significados que la cultura pone a nuestra disposición y utilizamos en las realidades interaccionales que habitamos. Sin embargo, aunque estos análisis suponen un paso adelante en la denuncia del esencialismo naturalista dominante en las explicaciones psicológicas, reducen, por un lado, lo "social" a lo discursivo y por otro, lo discursivo al ámbito de las relaciones interpersonales (Domènech, 1998; Doménech, Tirado y Gómez, 2001).

Italia. Nace la *política de la diferencia* y se rediseña la geografía del movimiento político de las mujeres: Roma, Milán y Verona serán los ejes que articularan teóricamente el *pensamiento de la diferencia sexual italiano*. Así, siguiendo el proyecto que esboza el manifiesto *"Più donne che uomini"* (1983) de hacer visible la *diferencia* femenina, se inicia una elaboración sexuada de la ciencia, de la filosofía, del poder, de la política, del derecho que revela que la pretendida universalidad de la ciencia, la filosofía, el poder, la política o el derecho descansan en la pretendida universalidad del sujeto masculino (Cavarero, 1987; Campari y Cigarini, 1989; Librería de Mujeres de Milan, 1989).

Asimismo, un análisis *genealógico* muestra que, en el manifiesto analizado confluyen y se ponen en juego *elementos* tan dispares como: la filosofía *postestructuralista* (Irigaray), la relectura crítica de literatura y ensayo femenino (Virginia Wolf, Adrianne Rich, Silvia Plath, Crista Wolf, Clarice Lispector, Hanna Arendt y Simone Weil, entre otras), cambios legales e institucionales (incremento de mujeres en la educación superior, incorporación masiva de las mujeres al ámbito laboral, legalización del divorcio y del aborto mediante referendum, reforma del código de familia, leyes contra la discriminación en el ámbito laboral), la difusión de manifiestos escritos colectivamente por mujeres, la creación de archivos y bibliotecas feministas, el surgimiento de Centros y Librerias de Mujeres, la proliferación de nuevas revistas feministas y de editoriales dedicadas a la literatura escrita por mujeres; nuevas *relaciones* como: la práctica de la *autoconciencia*, la práctica del *affidamento* o la práctica de la escritura colectiva que adquieren el carácter de relaciones micropolíticas y *ámbitos de referencia* como el nuevo espacio político que establece la confrontación entre los movimientos sociales *post 68* y la política institucional italiana

Por tanto, aunque las prácticas discursivas juegan un papel relevante en la construcción de subjetividades, es importante subrayar que esa relevancia no se debe exclusivamente a los significados que pone en circulación ni a aquello que el lenguaje connota o denota sino, en el caso del manifiesto analizado, a su conexión con otras prácticas políticas, como acabamos de mostrar. Y al hecho de ser expresión del movimiento de mujeres de la *Librería delle donne* de Milán, a legitimarse con la autoridad del propio movimiento político y a ser objeto de reflexión pública por parte de colectivos feministas.

Construir la diferencia sexual

Sin embargo, como señala Larrauri (1999), Foucault no sólo localiza los efectos performativos del discurso en la relación del *discurso* con otras prácticas sino que radicaliza el pragmatismo al afirmar que cuando se emiten enunciados *constatativos* también se está realizando un acto *performativo* consistente en la validación o revalidación de un *juego de verdad*, de diferentes objetos y sujetos. Así, términos foucaultianos, podemos afirmar que el manifiesto construye un terreno nuevo para un *juego de verdad* diferente, nuevas reglas de lo que se puede decir y lo que se puede percibir en relación con nuevas *subjetividades* (Larrauri, 1996) Nuevo *juego de verdad* porque introduce la *diferencia sexual* como objeto de análisis político.

A continuación, trataremos de mostrar en qué consisten las nuevas subjetividades que inaugura y valida el manifiesto político *"Piu donne che uomini"* (1983). Para ello, interrogaremos al texto/discurso a partir del modelo que, partiendo de las investigaciones foucaultianas, elabora Rose (1996) para analizar modos de subjetivación.

Rose (1996) define una estrategia analítica que permite una *genealogía de la subjetivación*, un análisis de los procesos y prácticas que nos constituyen como sujetos. Prácticas como concebidas como dispositivos de producción de sentido (modos de visualización, vocabularios, normas y sistemas de juicio) que producen *experiencia*. Así, el modelo para analizar modos de subjetivación a partir de prácticas históricas se explica en función de la interacción –con sus variados ritmos y patrones- de los siguientes ejes de análisis *problematizaciones*, *tecnologías*, *autoridades*, *teleologías* y *estrategias*. Estos cinco ejes sólo pueden ser separados analíticamente ya que están indisolublemente unidos, es decir, no se puede concebir ninguno de los ámbitos que reflejan cada uno de los ejes sin relación con el resto.

El eje de las *problematizaciones* hace referencia a las distintas formas por las que los sujetos se piensan a sí mismos (lo que son, lo que hacen , la sociedad en la que viven) en función de ciertas condiciones históricas. Sin olvidar que los aspectos problematizados tienen límites que no son ontológicos sino históricos. Así, en el caso de manifiesto analizado cabría preguntarse:¿Qué nuevos aspectos de la experiencia de las mujeres se convierten en objeto de discurso? , ¿De acuerdo con qué sistemas de juicio y en relación con qué preocupaciones?

El eje de las *tecnologías* señala, de modo general, los conjuntos de prácticas estructurados por un objetivo más o menos consciente de regulación social. Prácticas que pretenden conformar, normalizar, guiar, instrumentalizar, modelar las ambiciones, aspiraciones, pensamientos y acciones de los sujetos a efectos de lograr fines que se consideran deseables[7]. Un tipo particular de *tecnologías* son denominadas por Foucault (1984a) *tecnologías del sí mismo* que incluyen mecanismos de (auto)orientación por los cuales los individuos se vivencian, comprenden, juzgan y se conducen. Prácticas voluntarias por las que los sujetos se fijan reglas de conducta con el fin de transformarse a sí mismos en función de determinados valores y criterios. De este modo, en este eje es necesario averiguar: ¿Qué forma adopta la relación que tienen las mujeres consigo mismas?, ¿Qué medios han inventado las mujeres para moldear y orientar su conducta en las direcciones deseadas y cómo esos medios han adoptado ciertas formas técnicas?

En este tercer eje, *autoridades*, se trataría de reflexionar acerca de a quién o a quienes se les concede –o quienes reivindican- la capacidad de hablar de forma verdadera sobre los sujetos sobre su naturaleza y sus problemas.Por ello, habría que examinar a través del manifiesto: ¿Cómo legitiman los discursos producidos acerca de la subjetividad femenina?

El eje de las *teleologías* apunta hacia los distintos ideales, ejemplos o finalidades que prometen o posibilitan las prácticas que se ejercen sobre los sujetos y que ellos ejercen sobre sí mismos. Así, nos preguntaríamos: ¿Qué nuevas formas de vida constituyen las finalidades o los ideales que persiguen las distintas prácticas y discursos producidos desde el pensamiento de la diferencia?, ¿Qué códigos éticos sustentan estos ideales?

Por último, el eje que hace referencia a las *estrategias* aborda el carácter político de la subjetividad. La relación que tenemos con nosotros mismos y con los otros tiene la forma que tiene en nombre de ciertos objetivos necesarios en un determinado orden social. Por tanto, podríamos incluir en este eje precisamente los intentos por parte de las mujeres por cortocircuitar determinadas *prácticas* que

[7] La relación entre *tecnologías* y *racionalidades* es abordada a partir del concepto foucaultiano de *gobierno* o *gubernamentalidad* (Foucault, 1988). Este concepto hace referencia a los discursos y prácticas (tecnologías) que, a través de la acción y de manera calculada sobre las actividades y relaciones de los individuos, buscan realizar fines sociales y políticos (estrategias).

producen *subjetividades* femeninas de acuerdo con un orden social que denuncian como *androcéntrico.* De este modo, las preguntas pertinentes serían: ¿En qué medida las nuevas imágenes acerca de la subjetividad femenina escapan de los dispositivos de *poder-saber* vigentes?, ¿Cómo y dónde se materializa el orden social que critican?, ¿De qué manera articulan la acción política, las *prácticas de resistencia*?

Problematizaciones: la experiencia de inadecuación

Las *luchas simbólicas* no tendrían objeto si los distintos agentes aceptaran como la verdad de su condición las clasificaciones y los discursos que el *orden simbólico* les proporciona (Bourdieu, 1982). Sólo cuando determinadas evidencias se agrietan, sólo cuando la *violencia simbólica* se hace visible es posible la acción política porque los actos de conocimiento dejan de ser actos de reconocimiento. Asimismo, la ruptura con las categorías de la *doxa*, con los esquemas de percepción y valoración que sostienen y recrean el orden establecido, se produce cuando se comprueba que aquello que se experimenta de modo práctico (*ethos*) no reviste expresión discursiva (*logos*). De este modo, son las diversas prácticas sin autoridad teórica en tanto que experiencias tácitas y confusas o disposiciones pre-reflexivas, las que darán lugar a las nuevas representaciones que hemos denominado *discursos heréticos*. La *violencia simbólica*, como hemos señalado, es invisible en tanto que supone la asimilación -bajo la forma de esquemas de percepción y valoración difícilmente accesibles a la conciencia- de los principios de visión y división dominantes que permiten, a su vez, considerar normal, incluso natural, el orden social tal cual es. Principios que se transmiten sin necesidad de la conciencia y el discurso, escapan a la presión del control consciente y a través de ahí a las transformaciones o las modificaciones (Bourdieu, 1999).

Sin embargo, la *violencia simbólica* adquiere, a menudo, la forma de emoción corporal (vergüenza, timidez, ansiedad, culpabilidad). Se revela en manifestaciones visibles, como el sonrojo, la turbación verbal, la torpeza, el temblor.. expresiones del sometimiento, más allá de las directrices de la conciencia y la voluntad, al juicio dominante (Bourdieu, 1997). Así, en el nuevo discurso es precisamente la *inadecuación*, la *extrañeza* aquello que funda una identidad colectiva de mujeres: El punto de partida del análisis político que realizan es precisamente lo que denominan *la experiencia de inadecuación.* La *diferencia* no se construye en nombre de una pretendida identidad alienada, prisionera, reprimida, natural sino tomando únicamente el sufrimiento, el malestar de las mujeres como indicador:

> *"De nuestra condición, lo que ahora nos interesa es decir e interrogar nuestro fracaso en las prestaciones de la vida social. El fracaso resalta sobre una experiencia difusa de malestar, inadecuación, mediocridad. Puede no ser nada clamoroso, por lo general no se presenta del todo como un fallo clamoroso sino más bien como un impedimento, un bloqueo de las capacidades propias, fuente de ansiedad y de repliegue"*

> *"Ponemos en el centro el momento del fracaso porque revela, como el malestar difuso pero de modo más consciente, que queremos lograr el éxito, acertar, pero que algo dentro de nosotras levanta un obstáculo, dice que no"*

Ni en el manifiesto *"Più donne che uomini"* (1983) ni en el *pensamiento de la diferencia* al que dará lugar, se cree en la inmediatez de la experiencia, lo que supondría caer en la paradoja de querer liberar un modelo de identidad femenina que es precisamente aquello de lo que se tienen que liberar. La experiencia femenina está estructuralmente condenada o a expresarse en los términos de la cultura patriarcal o a permanecer muda. Por ello, la *traducción* de la experiencia femenina obliga a ejercer una acción política en la propia experiencia. Obliga a interrogar la propia experiencia e interpretarla en términos políticos.

> *"No renunciamos a tener una existencia social. Por esto, ponemos en evidencia el malestar de nuestra situación actual. Queremos salir de él, para empezar, explicando sus raíces"*
>
> *"Aunque la relación hombre-mujer ha cambiado el viejo modo de vivir gracias al movimiento político de estos últimos años y podemos dirigirnos a nuestros semejantes con posturas y juicios libres, no complacientes hacia los intereses masculinos, en la vida social, volvemos a encontrarnos sin criterios arraigados en nuestros intereses y, por tanto, sin libertad de juicio"*

Los análisis de Bourdieu (1999) sobre la dominación masculina nos sirven para comprender la lectura política (y no psicológica) que, a lo largo del texto, realizan las autoras sobre la *experiencia de inadecuación*: ¿Qué es lo que desvela el *"momento de fracaso"*? ¿De qué es síntoma esa *"experiencia difusa de malestar, inadecuación, mediocridad"*, ese *"bloqueo de las capacidades propias"*? El manifiesto *"Più donne che uomini"* (1983) pone de manifiesto, en este sentido, que ningún punto de vista es neutro, que ningún punto de vista garantiza una universalidad El orden simbólico no es neutro, al contrario, la única experiencia, que hasta la actualidad, ha tenido una traducción simbólica, ha sido la experiencia masculina, es decir, la única experiencia que ha sido capaz de forma constante, de trascender su propia experiencia en forma de existencia social (Larrauri, 1996). Todo lo que no entra en ese universo cultural y lingüístico permanece en los márgenes como sinrazón, desajuste o queda condenado a la invisibilidad:

> *"...lo que levanta obstáculo, lo que no entra en el juego social es, en definitiva, el hecho de ser y tener un cuerpo de mujer"*
>
> *"Cuando una mujer entra en el juego social, aún de la manera más simple como por ejemplo tomando la palabra en una asamblea de barrio, hay siempre un esfuerzo de más que hacer para expresarse según un modelo que no responde ni a sus propias emociones ni a su pensamiento; ocurre ni más ni menos que tanto sus sentimientos como sus pensamientos se deforman"*

Las experiencias de las mujeres han sido *invisibles* ya que no han trascendido socialmente. Y no sólo eso, también han sido *indecibles* porque el patriarcado no es una manera de percibir y de hablar sino la percepción misma y el lenguaje mismo (Larrauri, 1996; Gómez y Jódar, 1998). Asimismo, el manifiesto analizado *"Piú donne che uomini"* (1983) contribuye a mostrar que la experiencia que, en una cultura *androcéntrica*, puede encontrar la experiencia de una mujer siempre será inadecuada porque expresa en forma de valor y de fuerza los elementos que corresponden a la experiencia masculina, mientras que expresa en forma de desvalorización y debilidad los elementos de la experiencia femenina:

> *"El fracaso se produce porque el ser mujer, con su experiencia y sus deseos, no tiene sitio en esta sociedad, moldeada por el deseo masculino y de ser o tener un cuerpo de hombre"*

Tecnologías del sí mismo: *la práctica de la relación*

A lo largo del discurso que estamos analizando –al igual que en el *pensamiento de la diferencia sexual* posterior- se subraya que ni la conciencia de una opresión común ni las luchas por nuevos derechos han conseguido alterar el *orden simbólico* que continua reservando para las mujeres una posición desvalorizada. A partir de ahí, la propuesta que plantean las autoras de *"Più donne che uomini"* (1983) consiste en que las mujeres establezcan un tipo de relaciones entre sí que den *valor* al hecho de ser mujer. Darse valor entre mujeres se considera la *"cura más urgente"* (Bocchetti, 1995). Se pretende, por tanto, que las relaciones entre mujeres trasciendan el nivel de las relaciones personales, amistosas, familiares y se conviertan en una práctica política. Relaciones que, frente a la tendencia a la "hermandad en la opresión" que ha caracterizado las luchas feministas, reconozcan la *disparidad* entre mujeres y la utilicen para que las mujeres aprendan a valorar lo que otras mujeres son o hacen, evitando, de este modo, que los modelos o referentes sean exclusivamente masculinos:

> *"La solidaridad es un elemento precioso pero no basta. Necesitamos relaciones diversificadas y fuertes donde, una vez salvaguardado el mínimo interés común, el vínculo no sea ya sólo la defensa del mínimo interés común; relaciones en que la diversidad entre en juego como una riqueza y no como una amenaza. La diversidad toma a menudo la forma de verdadera desigualdad y el reconocimiento de la desigualdad se hace con una atribución de valor. Es de nuestro mayor interés que el valorar ocurra entre mujeres de ello depende que el ser mujer tenga valor. No un valor general-abstracto, sino en el contexto vital de cada una con su propia voluntad de vencer y su propia extrañeza"*

Este acto de atribuir valor a lo que otra mujer –u otras mujeres- digan o piensen da por resultado una alianza sólo con otras mujeres y sus intereses y así establecer relaciones no permitidas en el orden simbólico masculino. En el *orden simbólico* existente, la única relación disponible para las mujeres es la de ayuda mutua. De esta forma, se configura un "lugar" de relaciones y prácticas que desborda el orden de la *norma* (Cigarini y Muraro, 1992). La "práctica de la relación" a través de la *disparidad* puede cambiar los contenidos afectivos, el significado simbólico y el valor social de las relaciones entre las mujeres y hacia sí mismas:

> *"Sólo con la referencia de otras semejantes tenemos la posibilidad de reencontrar y, por lo tanto, de sostener, aquellos contenidos de nuestra experiencia que la realidad social ignora o tiende a cancelar como escasamente relevantes. Quizás no haya otro modo para que el ser mujer dé al ser hombre la medida de su parcialidad, que éste perciba la existencia de relaciones e intereses que no dependen de él (...) Este logro se alcanza tejiendo una trama de relaciones preferenciales entre mujeres donde la experiencia asociada al ser mujer se refuerza en el conocimiento recíproco y se inventan modos de traducirla en la realidad social. A esto lo llamamos mundo común de las mujeres, una trama de relaciones y referencias con las semejantes capaces de registrar, de dar consistencia y eficacia a la integridad de nuestra*

> *experiencia, retomando y desarrollando lo que ya muchas mujeres, en condiciones difíciles y dispersas han sabido hacer"*
>
> *"A este fin, el de entrelazar un mundo donde circulan los intereses asociados al ser mujer y donde una mujer pueda existir sin deber justificarse, nosotras aportamos como contribución el resultado de nuestra práctica política que concierne a las relaciones entre mujeres"*

De este modo, en el manifiesto político *"Più donne che uomini"* (1983) una política de la *experiencia* sustituye a la *utopía*: las mujeres deben convertirse en un laboratorio de investigación. Rechazar la identidad impuesta implica ponerse en juego, experimentarse, ensayarse, probarse... A través de la acción sobre el juego estratégico de relaciones de poder existente, quieren inventar nuevas relaciones con ellas mismas y con los demás. Estas *prácticas* no son sólo un instrumento para producir el simbólico femenino no desvalorizado sino que son el simbólico femenino, es decir, no son un medio para un fin situado en otro lugar sino que tiene efectos reales en sí mismas. En este sentido, hay que tener en cuenta los efectos subjetivos, sociales y políticos desencadenados en los contextos más variados por el gesto inaugural de feminismo de constituir grupos y asociaciones exclusivamente femeninos (Dominijanni, 1995). Frente a la política tradicional en la que impera la escisión entre medios y fines, desde esta posición, la política es práctica política, fin en sí mismo.

Autoridades: una genealogía femenina

En nuestras sociedades son las verdades científicas son las que tienen legitimidad para desvelar la verdad de nosotros mismos. Nos constituimos, por tanto, en base a *discursos de verdad* intrínsecamente unidos a resortes de *poder*. Por ello, la propuesta foucaultiana señala el riesgo que corren los distintos movimientos políticos al pretender legitimar su identidad a partir de discursos científicos e insiste en que la acción política consiste no en descubrir un "nosotros" (legitimado en términos de verdad científica) sino en construirlo (Foucault,1983a). Así, respecto a los dos *modelos de subjetivación* en el ámbito moral que Foucault perfila (1983b) en tanto que dos modos de relación con la *verdad*, Foucault defiende una *moral orientada hacia la ética* donde la *verdad* es hasta cierto punto elegida, no vinculante, frente a una *moral orientada hacia el código* donde la *verdad* tiene un carácter obligatorio. Sin embargo, en las luchas simbólicas por el conocimiento y el reconocimiento, es frecuente recurrir a la legitimación científica porque los criterios llamados "objetivos" son utilizados como armas: designan los rasgos en que se puede fundar la acción simbólica de movilización para producir la unidad o la creencia en la unidad del grupo que, al final, y a través de las acciones de imposición y de inculcación de identidad legítima, tiende a engendrar la unidad real (Bourdieu, 1982).

En este sentido, encontramos que el discurso analizado *"Più donne che uomini"* (1983) no se legitima a partir de verdades científicas sobre lo que es y no es una mujer. Al contrario, más que definir lo que es la identidad femenina quiere ser el punto de partida para construir nuevas formas para la subjetividad femenina:

> *"El movimiento de mujeres ha hecho renacer la audacia perdida con la infancia. En ella encontramos un punto de referencia para llegar a ser aquello que somos y querer aquello que queremos"*

De este modo, el *pensamiento de la diferencia* que, inaugurado por el manifiesto analizado, se consolidará en la década de los ochenta y noventa, elige llamarse *pensamiento* (hace verdad futura) y

no *conocimiento* (permanece dentro de los límites de lo pensable), es decir, construye un terreno nuevo para un *juego de verdad* diferente, nuevas reglas de lo que se puede decir y lo que se puede percibir en relación con nuevas *subjetividades* (Larrauri 1996). Nuevo *juego de verdad* porque introduce la *diferencia sexual* como objeto de análisis político. Así, para *construir* esa idea de mujer, sin querer apoyarse en códigos científicos naturales o morales, el movimiento de mujeres agrupado en torno al *pensamiento de la diferencia* tiene -y lo dice claramente- que *inventar*. Las mujeres deben situarse en la dimensión del riesgo, un riesgo personal, un riesgo teórico: no pueden basar el propio discurso en una certidumbre que de seguridad, a pesar de lo cual aceptan el riesgo de comprometerse profundamente con un significado (Zamboni, 1996).

Sin embargo, aunque pueda parecer contradictorio con lo que estamos afirmando, las propiedades clasificatorias, a través de las cuales un *discurso herético* caracteriza explícitamente a un grupo y en las cuales éste se reconoce, deben estar fundadas en la posición en el espacio social de los agentes que forman parte de ese grupo (Bourdieu, 1982). Así, *"Piú donne che uomini"* (1983) nos muestra, por un lado, que la propia definición de la *diferencia* no es arbitraria y por otro, que la *diferencia* supone una apuesta política, una construcción, incluso una elección. La *diferencia* no es arbitraria porque responde a experiencias de las mujeres vividas de modo práctico (*ethos*) y que no revisten todavía de autoridad teórica (*logos*), paralelamente, la *diferencia* es una construcción porque elabora políticamente esas experiencias tácitas y las reviste de expresión discursiva. Es decir, la *diferencia* no exalta las características presentes con las que la *doxa* define a un grupo sino que configura (políticamente) al grupo a partir de significaciones que se oponen a las clasificaciones de la *doxa*, al orden simbólico presente. Significaciones que enraízan en experiencias pre-reflexivas y escapan de la *doxa*, es decir, de lo decible y pensable. La *diferencia* no es no del orden de las cosas ni del orden del pensamiento sino del orden simbólico, es decir, es el *sentido* que se da al propio ser mujer.

Por otro lado, el potente efecto performativo que produjo el manifiesto político *"Più donne che uomini"* (1983) nos indica que consiguió nombrar situaciones y experiencias (en las que numerosas mujeres se reconocieron de inmediato) que sí hacían referencia a una posición compartida en el espacio social. Sin olvidar que estas afinidades o propiedades comunes no agotan otras posibles afinidades del grupo en cuestión con otros grupos u otras posiciones que pueden entrar en conflicto entre sí. Un ejemplo de ello, lo encontramos –en el análisis que hemos realizado- en el dilema de las mujeres del PCI entre ser feministas o comunistas, dilema que dio lugar a la práctica de la *doble militancia* así como en el progresivo alejamiento del movimiento de mujeres de los discursos de sus portavoces.

Teleologías: el fin del patriarcado

Cualquier *discurso herético* opone una pre-visión paradójica, utopía, proyecto o programa a la visión ordinaria, que naturaliza la realidad social. De ahí que en el manifiesto político *"Più donne che uomini"*(1983) en tanto que *discurso herético* se observe de manera clara el poder estructurante de las palabras, hasta el punto que no se pueda distinguir la descripción de la prescripción, la enunciación de la denuncia. Mediante una exposición *performativa* exaltadora del porvenir, abre espacios de posibilidad, márgenes de juego, actuando como un *detonante simbólico*. De hecho, una de las apuestas principales de los discursos heréticos es la creencia de que tal o cual porvenir puede movilizar a todo un grupo y contribuir de este modo a propiciar el advenimiento de ese porvenir (Bourdieu, 1982, 1997). Así, en el manifiesto analizado *"Più donne che uomini"* (1983), hacer una lectura política de la experiencia de fracaso en la vida social permite pensar en la posibilidad de cambio, permite a las mujeres imaginarse a sí mismas de forma diferente:

> *"Vencer en el mundo sobre todo lo que nos vuelve inseguras, inestables, dependientes, imitadoras. Y, al mismo tiempo, no traicionar en nada aquello que somos, ni siquiera aquello que, por el momento, habla sólo de manera quebrada"*

Se defiende, por tanto, una revolución dirigida principalmente a que las mujeres construyan su propia imagen, una revolución material porque se hace con la urgencia de cambiar la propia vida (Bocchetti, 1995). Al mismo tiempo, dicho cambio es posible si se actúa con la conciencia de ser una parcialidad, una parcialidad de la que no se puede huir:

> *"...la lucha contra la discriminación se muestra secundaria. En primer lugar está la lucha por alcanzar un bienestar en la existencia social: Por estar en el mundo siendo fieles al ser mujer, teniendo emociones, deseos, motivaciones, comportamientos, criterios de juicio que no respondan a la masculinidad, a aquellos que todavía prevalecen en la sociedad gobernándola hasta en sus expresiones más libres"*

El movimiento de mujeres que da origen al manifiesto persigue hacer visible la diferencia femenina, que ésta trascienda y modifique el orden de los significados para, de este modo, transformar el orden social:

> *"...la sociedad no será ya la misma cuando los deseos y el saber de las mujeres tengan libre curso. Será entonces cuando el ser hombre logrará encontrar un sentido en su parcialidad y se liberará de su oprimente universalidad"*

Estrategias: De una política reivindicativa a una política afirmativa

Las *estrategias* políticas del feminismo han dependido, lógicamente, de aquello que se ha *problematizado* como el malestar de las mujeres. Si se considera que radica en una opresión legal, institucional que sigue discriminando a las mujeres, la política debe encaminarse a la reivindicación de determinados derechos; si, por el contrario, se piensa que radica en una opresión cultural que sitúa a las mujeres en una posición desvalorizada –recordemos aquí de nuevo el concepto de *violencia simbólica*- la política debe dirigirse a modificar ese orden simbólico, el universo de significaciones que la cultura ofrece a las mujeres para conocerse:

> *"Desde hace por lo menos un siglo, se desarrolla una política de emancipación de grupos socialmente desfavorecidos para darles las mismas oportunidades de integración social. Pero, aunque nos acercamos a una meta en lo que respecta a las condiciones materiales, nada ha ocurrido aún en lo que concierne a la desventaja quizá más grave, la de hallarse inmersas en la vida social sin placer, sin competencia, sin bienestar. También estos son elementos materiales. La lucha emancipatoria pasa por alto, sin verlas, las energías bloquedas por el sentimiento de una extrañeza irreductible y aquellas que se consumen en el esfuerzo de adecuación"*

En este sentido, *"Più donne che uomini"* (1983) insiste en la dimensión simbólica de la dominación masculina. El efecto de la *dominación simbólica* no se produce en la lógica pura de las conciencias sino que constituye los mismos esquemas de apreciación, valoración y acción. Por ello, no basta con una toma de conciencia liberadora, estas *disposiciones* sobreviven al mero cambio *ideológico*, al cambio de *representaciones*. En este sentido, como advierte Bourdieu (1999) se puede observar que,

cuando las presiones externas son abolidas y las libertades formales están garantizadas (derecho de voto, derecho a la educación, acceso a todas las profesiones, incluidas las políticas), la autoexclusión y la "vocación" acuden a tomar el relevo de la exclusión expresa (Bourdieu, 1999). Así, la *"agorafobia socialmente impuesta"* sobrevive a la abolición de las prohibiciones expresa y conduce a las mujeres a excluirse voluntariamente del *ágora*, de los lugares públicos:

> *"...así como nos parece erróneo seguir insistiendo sobre la discriminación, nos parece fuera de lugar insistir en la demanda de mayores espacios sociales y culturales para las mujeres. La concesión de mayores espacios es la respuesta a una injusticia flagrante de una sociedad hecha en su mitad de mujeres y dirigida casi exclusivamente por hombres; pero esto no toca la sustancia del problema, es decir que en esta sociedad las mujeres no encuentran ni fuertes incentivos para insertarse ni verdaderas posibilidades de afirmar lo mejor de sí mismas"*

> *"Pensarnos y representarnos como víctimas de la discriminación femenina no significa ya lo esencial de nuestra condición. Corre más bien el riesgo de ser una cobertura. (...) El discurso de la discriminación calla una parte efectiva de nuestra experiencia, es decir, que nuestra dificultad no viene sólo (no viene esencialmente) del impedimento externo sino de un deseo de afirmación social que choca contra su propia enormidad: enorme, anormal, no porque en sí sea mayor de lo debido sino porque no halla modo alguno de satisfacerse"*

La voluntad femenina de existencia social necesita una adecuada *mediación simbólica*. Para ello, es imprescindible elaborar un nuevo discurso de autoridad, un nuevo discurso con un nuevo vocabulario político donde los términos de identificación y referencia, las metáforas y la representación del mundo social que vehicule estén vinculados a los intereses y las experiencias de un nuevo grupo. De este modo, la simple *existencia* de las mujeres, es decir, el abandono de la posición subordinada, conlleva inevitablemente la redefinición de todas las reglas del pensamiento y de la vida común:

> *"Es necesaria una reflexión y una práctica política específica para hacer de nuestro malestar y de nuestra inadecuación en los comercios sociales el principio de un saber y un querer en lo que respecta a la sociedad. Llegar a decir: la sociedad está hecha así, funciona de cierto modo, requiere cierto tipo de prestaciones, yo soy una parte de la sociedad pero no estoy hecha así, que cambie entonces la sociedad para que en ella se exprese también lo que yo soy y que a través de esta contradicción comprenda aquello que yo quiero ser"*

La propuesta política del manifiesto analizado *"Più donne che uomini"* (1983) introduce nuevas cuestiones en el ámbito político (deseo, emociones, bienestar) y evita reinscribirse en el cuadro de una teoría política previa:

> *"El bienestar (agio) es tener una correspondencia entre las propias emociones, aquello que se piensa y lo que se hace en una determinada situación. No se trata de una cuestión psicológica. La búsqueda de bienestar es una práctica política que sigue diciendo: El trabajo para masculinizar nuestra mente y nuestras emociones es oprimente y por añadidura inútil. Que sigue diciendo: Queremos traducir una experiencia y un deseo de mujeres en una sociedad que no quiere saber nada de ello, pero deseamos cambiar las cosas. Que sigue diciendo: El bienestar es el más*

> *material de nuestras necesidades junto a otras necesidades materiales, y la lucha por el bienestar es subversiva en un mundo donde el deseo está petrificado"*

Las nuevas significaciones adquieren legitimidad a partir del grupo al que representan y, al mismo tiempo, el grupo cobra visibilidad social a partir de ellas. De esta manera, las mujeres descubren determinadas características comunes más allá de las diferentes situaciones particulares. Así, surgen nuevas *subjetividades* en base a experiencias definidas como índices de pertenencia a un mismo grupo. Por ello, *"Più donne che uomini"* (1983) en tanto que *discurso herético* permite instituir una nueva división en el espacio social, configurar un nuevo grupo:

> *"Es necesario sexualizar las relaciones sociales. Si es cierto que la realidad social y cultural no es neutra, que en ella se expresa en forma desplazada la sexualidad humana, entonces nuestra búsqueda de existencia social no puede no enfrentar el predominio del hombre sobre la mujer en la sustancia de la vida social y cultural"*

Historia vs Devenir: Efectos de un movimiento post-68

Los movimientos sociales surgidos con el eco del 68 permitieron cambiar determinadas reglas del juego político. A ello contribuyó, como señala Pardo (2000), el esfuerzo teórico (en el que la obra de Foucault y de Deleuze ocupa un lugar destacado) que se hizo cargo de unas prácticas que ponían al descubierto las *afueras* de la política institucional.

Sin embargo, con el fin de valorar tanto los logros como los límites de la filosofía política *post 68* y de los llamados *nuevos movimientos sociales* atenderemos a la evolución del movimiento de mujeres agrupado en torno al *pensamiento de la diferencia sexual*. Al describir dicha evolución nos centraremos en dos derivas especialmente conflictivas, la *deriva anti-institucional* que supone, en cierto modo, un repliegue en lo privado, por un lado, y la *deriva identitaria* que origina que los contenidos de la diferencia sexual adquieran un carácter progresivamente rígido, normativo, prescriptivo. Derivas que enlazan con problemas a los que se enfrenta la política feminista actual: la crisis tanto de la política tradicional como de la política anti-institucional y los riesgos de sostener la política en una supuesta identidad compartida.

Deriva anti-institucional: *lo político es privado*

Los movimientos surgidos a finales de los sesenta, dieron origen a la consigna "lo personal es político". Fórmula que señalaba un desplazamiento de preocupaciones, insistiendo en el carácter político de problemas considerados tradicionalmente *privados* y que, en el caso del movimiento feminista, ponía de relieve la dominación masculina en el espacio cotidiano. Sin embargo, como señala Pardo (2000), esta consigna escondía cierta ambigüedad y se prestó a derivas diferentes. Derivas que pueden sintetizarse en una posición "ilustrada" o "reformista", por un lado, que pretende que el Estado y el Derecho intervengan para conferir a los *dominados* los derechos que les corresponden en el ámbito de los problemas anteriormente considerados *privados*. Y en una posición "anti-institucional" o "radical", por otro, que niega la posibilidad (y la utilidad) de negociación con la política institucional y que intenta que las reivindicaciones *micropolíticas* no sean asimiladas por partidos políticos o por organizaciones reformistas (Pardo, 2000; Riechmann, 1999).

En el movimiento de mujeres analizado, no sin conflicto interno, se impone línea anti-institucional. Opción que corre el riesgo de invertir la consigna de partida *"lo personal es político"* transformándola en *"lo político es personal"* de tal manera que el abandono de los escenarios de la política tradicional debilita la posición de las mujeres sin que ello se traduzca en algo más que en un repliegue en espacios privados (Centros de Mujeres, Grupos de encuentro, Congresos exclusivamente femeninos)[8].

No obstante, consideramos que entre los dos tipos de política no hay contraposición sino asimetría, de ahí que no sólo exista complementariedad sino también necesidad de ambos tipos de políticas. La *política de lo simbólico* que lleva a cabo el *movimiento/pensamiento de la diferencia sexual* y que, de algún modo, puede ser representativa de la política anti-institucional de los *nuevos movimientos sociales*, nace para extender la noción y el ámbito de la política a esferas y problemas que la política tradicional no contempla. Por tanto, no supone un paradigma cerrado y alternativo al segundo sino un conjunto de prácticas con efectos no predeterminados que amplían la política institucional.

El trabajo crítico feminista ha conseguido cuestionar la dimensión simbólica de la dominación masculina, produciendo, como señala Castells (1997) transformaciones irreversibles en la *conciencia* de las mujeres. Sin embargo, este cuestionamiento de evidencias ha ido acompañado de las profundas transformaciones que ha conocido la condición femenina como el acceso a la educación superior, el alejamiento de funciones de reproducción o exclusivamente domésticas o la participación creciente en la esfera pública. Los sexos no son meros roles que puedan interpretarse libremente porque están inscritos en los cuerpos (bajo la forma de esquemas de percepción y valoración) y en un orden social de donde sacan su fuerza. Las cadenas identitarias –de género, etnia, nación, orientación sexual- no pueden romperse mediante un radical trastocamiento del orden del discurso sin transformar paralelamente las condiciones materiales e institucionales.

Así, en el análisis que hemos realizado, hemos puesto de manifiesto, por un lado, que el movimiento de mujeres articulado en torno al *pensamiento de la diferencia* consigue desvelar la cara oculta de la dominación masculina: la *dominación simbólica*. Pero también, por otro lado, es importante señalar que en el *espacio social* en el que el movimiento surge y opera, convergen una serie de factores que favorecen este tipo de crítica. Así, en la década de los ochenta, se habían producido cambios legales e institucionales que transformaron la condición (laboral, educativa...) de las mujeres y que el propio movimiento de mujeres que dio lugar al *pensamiento de la diferencia sexual* contaba con las condiciones necesarias según Bourdieu (1997, 1999) para elaborar un *discurso herético* y que, a la vez, este discurso fuera *reconocido*: *capital cultural* y *capital simbólico*. No hay que olvidar –como

[8] No obstante, señalar los riesgos de la deriva anti-institucional no significa que la *vía reformista* que elige el llamado feminismo de Estado constituya una alternativa deseable y exenta de limitaciones. A la política institucional actual se le pueden seguir aplicando, las mismas críticas que el feminismo le dirige en los ochenta: separación entre enunciados y prácticas, agotamiento de la forma-Partido, olvido de la dimensión simbólica de la política, sustituida por la movilización de lo imaginario de los medios de comunicación de masas (Dominijanni, 1995). Además, pese a los esfuerzos del movimiento feminista, la sexuación del sujeto político está lejos de haber sido obtenida y sigue prevaleciendo la idea de individuo/sujeto/ciudadano neutro; la costumbre de pensar la política a partir de abstracciones desconectadas no ha cedido paso al materialismo de la experiencia; la forma de la representación mantiene separada la política de las vidas y los cuerpos; el poder tiende a preservarse de la autoridad femenina y la delegación en la ley se apropia de toda inquietud social. Por otro lado, al margen del descrédito de la política institucional, particularmente la italiana que en las últimas dos décadas atraviesa una crisis que ha afectado a todos los conceptos que la sustentan, el feminismo de Estado tiende a reabsorber y restituir en términos meramente reformistas el alcance de la *política de lo simbólico* lo que implica el abandono de algunas de las reivindicaciones genuinas del movimiento feminista en manos de una política posibilista que parte de premisas, problemas y soluciones diferentes.

hacen los enfoques *interaccionistas* y *construccionistas*- que el peso de un nuevo discurso, su capacidad de imponer la visión/división que defiende, está en función del *capital simbólico*, del reconocimiento, institucionalizado o no, que sea capaz de generar el grupo/posición que representa. Y que dicho *capital simbólico* depende a su vez o es la traducción de los distintos tipos de *capital* (*económico*, *cultural*, *social*) que definen las distintas posiciónes de los sujetos en el espacio social.

Por ello, las luchas simbólicas y las materiales no deben ser excluyentes. Los diferentes discursos políticos y teóricos feministas abren posibilidades para una mejor comprensión de las múltiples formas de subordinación de las mujeres (Mouffe, 1993). Si la aspiración del feminismo puede definirse como la transformación de todos los discursos, prácticas y relaciones sociales donde la categoría "mujer" está construida de manera que implica subordinación, las estrategias de las luchas feministas deben ser plurales.

Deriva identitaria: el carácter normativo de la *diferencia*

El *movimiento/pensamiento de la diferencia sexual* asume que las tradiciones intelectuales y sociales de la cultura occidental son *genealogías* masculinas donde las mujeres no tienen lugar. De ahí que considere tarea prioritaria construir el espacio conceptual de una *genealogía femenina* que cambie la relación de una mujer el orden simbólico (Muraro, 1991). Así, durante los años ochenta y noventa, intenta producir una *comunidad simbólica*, una *genealogía de mujeres* que es, al mismo tiempo, descubierta, inventada y construida a través de determinadas prácticas como la lectura y relectura de escritos de mujeres, tomando las palabras, pensamientos, conocimientos de otras mujeres como marco de referencia para su propia autodefinición. De esta manera, el *pensamiento de la diferencia* producirá en los años sucesivos, nuevos discursos –recordemos que "*Più donne che uomini*" (1983) es sólo el punto de partida- para entender de otra manera la maternidad, las relaciones con los varones y entre las propias mujeres, el goce, la escritura (Librería de Mujeres de Milán, 1987; Bochetti, 1995).

Sin embargo, estas nuevas significaciones, provocan una fuerza motriz compartida sólo durante un tiempo, adoptando paulatinamente un carácter prescriptivo y normativo (Brennan, 1996). De ahí que, ya en la década de los noventa, se proponga desde el sector menos ortodoxo del *pensamiento de la diferencia sexual*, el *Centro Virginia Wolf de Roma*, abandonar *"etiquetas, banderas, jergas, fórmulas mágicas y redes de protección"* (Bocchetti, 1995) en el momento en que dichas definiciones se conviertan en obstáculo, en parálisis, en imposibilidad de actuar. Es decir, cuando llevan a preguntas como: "*¿Qué debería pensar una mujer?, ¿qué debería responder una mujer?, ¿qué debería hacer una mujer?"* (Bocchetti, 1995). Gesto que supone, en cierta medida, renunciar al propio *pensamiento de la diferencia.*

Por otro lado, no es difícil constatar, sobre todo en la década de los noventa, que la sofisticada reflexión teórica que lleva a cabo el *pensamiento de la diferencia* (particularmente el grupo *Diotima* (1987, 1995, 1996a, 1996b) que se erige en su portavoz privilegiado) se aleja progresivamente del movimiento político de mujeres. La propia necesidad de elaborar teóricamente la *política de lo simbólico* y delimitar sus diferencias respecto a otros modos de entender la política, convierte progresivamente el *pensamiento de la diferencia sexual* en un pensamiento académico, cerrado en sí mismo y cada vez más desconectado de las prácticas políticas y de las experiencias del movimiento de mujeres que, en su momento, lo hicieron surgir. Olvidando que la *diferencia* estaba concebida como estrategia para responder a un determinado orden sociosimbólico. Y que, por ello, debe estar

siempre en juego, pues está siempre en juego la posición de las mujeres y los hombres con respecto al orden simbólico y la posibilidad de interpretarlo, de desplazarlo, de modificarlo.

La crítica de una forma de *sujeción* mediante nuevas figuraciones de la subjetividad que rechazan el orden de identificación existente, debe evitar que éstas cristalicen en dentro de las construcciones fijas de la identidad. Los nuevos procesos de *subjetivación* son continuamente penetrados por el *saber* y recuperados por el *poder*, por ello, la resistencia es específica y contingente al campo político e histórico en el cual opera. Resistencia que supone siempre una tensión entre la crítica de una forma de sujeción (que no lleva a lleva a playas de ilimitada libertad sino que lleva sólo a otra sujeción) y la consiguiente propuesta de alternativas políticas (Foucault, 1984e). Tensión que no debe ser eliminada, al contrario debe ser continuamente reactivada, produciendo nuevas prácticas y nuevos discursos ligados a las transformaciones del contexto. Es necesario, por tanto, renunciar al esquema opresión/liberación/identidad y aceptar que el "nosotros", en este caso, "nosotras" es algo que debe ser construido, debe ser el resultado no el punto de partida (Gómez y Bueno, 2000).

La crítica de las identidades esenciales permite reconocer no hay una entidad homogénea "mujer" enfrentada a otra identidad homogénea "varón" sino una multiplicidad de relaciones sociales en las cuales la *diferencia sexual* está construida siempre de diversos modos y donde la lucha contra la subordinación tiene que plantearse de formas específicas y diferenciales[9]. Las mujeres no son entidades homogéneas y unificadas. Si bien comparten una posición desvalorizada en el *orden simbólico*, las mujeres están distanciadas entre sí por unas diferencias económicas y culturales que afectan, además de otras cosas, a su manera objetiva y subjetiva de sufrir y experimentar la dominación masculina (Bourdieu, 1999).

Por último, es importante señalar –aunque sea brevemente- que, en la actualidad, ciertas reivindicaciones de los movimientos sociales (ya clásicos) que participaban de la filosofía política post 68, han cambiado de signo. La reorganización del poder que define nuestro presente (definido en términos de *sociedades de control* o sociedades *neoliberales*) modifica el sentido de determinados discursos y prácticas (anteriormente) críticos. Las reivindicaciones de autonomía y la defensa de subjetividades flexibles y plurales han sido instrumentalizadas por las racionalidades políticas *neoliberales* hacia una desregulación laboral y social (Bolstanski y Chiapello, 1999; Sennett, 1998; Bauman, 1999, 2001; Beck, 1999). Del mismo modo, la llamada a la desestatalización adopta el sentido inverso que la hizo surgir (Alonso, 1993; Castel, 1996; Bauman, 1999, 2001; Beck, 1999). Igualmente, la crítica a las instituciones por su labor uniformizadora, por ahogar la singularidad, necesita ser revisada porque es el mismo régimen de producción el que se ha hecho cargo de la

[9] Por ello, en la teoría feminista contemporánea, cobran fuerza la propuestas que no sólo han impuesto una revisión de los conceptos de la retórica feminista sino que también han impulsado la creación de ficciones políticas. Ficciones políticas como el *sujeto excéntrico (*De Lauretis, 1993), el proceso de *devenir mujeres* (Miller, 1986), la *ética de la diferencia sexual* (Irigaray, 1984), el *sujeto nómada* (Braidotti, 1994, 1995) o el *cyborg* (Haraway, 1991) que pretenden subvertir las perspectivas y representaciones convencionales de la subjetividad desde una posición radicalmente antiesencialista. En ellas, el "sujeto mujer" no se considera una entidad homogénea y cerrada sino que es el lugar donde confluyen un conjunto de experiencias múltiples, complejas y contradictorias, definido por variables que se superponen como la clase, el estilo de vida, la edad o la preferencia sexual. Asimismo, las diferentes ficciones/figuraciones se enfrentan al reto de conciliar la crítica de las identidades estables con la construcción de proyectos políticos colectivos de ahí su importancia a la hora de entender las luchas feministas y también otras luchas contemporáneas. De esta manera, siguiendo la consigna de Haraway: *"El cyborg es nuestra ontología, nos otorga nuestra política"* (Haraway, 1991: 254) la crítica del esencialismo obliga a renovar la política sustituyendo la creencia de una unidad entre las mujeres fruto de una presunta *identidad* compartida por una política de la *afinidad* sostenida y construida en coaliciones temporales y móviles.

reivindicación/mercantilización de la *diferencia* (Riechmann, 1999). Las actuales *sociedades de control* o *neoliberales* se apoyan en un conjunto de programas de acción y *tecnologías del yo* (lejanas del sentido que les otorgaba Foucault) que convierten en evidente y aceptable el nuevo orden capitalista porque consiguen resolver el dilema ¿cómo gobernar a los individuos apoyándose en su libertad? (Dean, 1999; Rose, 1996, 1999).

Estos ejemplos revelan la flexibilidad del *ethos* capitalista, capaz de cambiar de forma fagocitando aquello mismo que lo rechaza (Vázquez, 2001). Las configuraciones de *poder-saber* se han metamorfoseado variando, por un lado, sus mecanismos de explotación y por otro, renovando y modificando su *esfera de justificaciones* en función de las críticas recibidas. Reflexionando sobre ello, parece evidente que si esta nueva configuración ha sabido hacerse aceptar y ha llegado a paralizar la potencia de la crítica es porque los propios contenidos de la crítica forman parte de sus propios materiales de construcción. De ahí que en las sociedades actuales, el *tercer espíritu del capitalismo* al que hacen referencia Boltanski y Chiapello (1999) triunfante desde la década de los ochenta, haya encontrado un valioso refuerzo a sus tesis en los planteamientos críticos que pusieron en funcionamiento los movimientos sociales de los años sesenta y setenta.

No obstante, admitir, por un lado, que ciertos *discursos* y *prácticas* críticos necesitan ser reactualizados atendiendo a las derivas contradictorias que han tomado y, por otro, ser conscientes también de que ciertos *discursos* y *prácticas* que en su día fueron alternativos han sido, en términos foucaultianos *"penetrados por el saber y recuperados con el poder"* y de este modo, desactivados políticamente, no quita legitimidad a las formas de resistencia que inauguró el 68 de acuerdo con unos escenarios que ya no son los nuestros y que obedecían a *otra* configuración del poder. Los movimientos políticos que buscaban un cambio social a partir de una transformación en las propias identidades, no pueden ser juzgados con parámetros estáticos que no corresponden a sus reivindicaciones. Son procesos *instituyentes* que no deben ser medidos con criterios *instituidos* o, como señala Deleuze (1995), son movimientos que pertenecen al *devenir* y no a la *historia*.

Por tanto, si bien reconocemos que para dar cuenta de las acciones de *resistencia* actuales los instrumentos conceptuales que poseemos deben ser continuamente revisados, no nos sumamos a la tendencia que consiste en juzgar y descalificar determinadas posiciones críticas desde nuestro presente. En este sentido, el nuevo territorio político que definen, el espacio de las *relaciones de poder* sigue siendo un espacio útil de crítica y acción. Estos movimientos han contribuido a visibilizar una serie de fenómenos o *núcleos de problematización* que permiten que la reflexión sobre el poder afecte también a la ciencia, la educación, la salud... (Foucault, 1984b). Así, convergiendo con la crítica del pensamiento moderno, consiguen situar diversas formas de racionalidad dentro del ámbito de lo contestable y lo negociable y permiten renovar los presupuestos del análisis político.

Sin embargo, desde nuestro punto de vista, su aportación central y actualmente imprescindible, ha consistido en definir como problema político la propia identidad como ilustra el análisis que hemos realizado. El manifiesto *"Più donne che uomini"* (1983) que dará lugar al *movimiento/pensamiento de la diferencia sexual* consigue mostrar cómo el *patriarcado* está presente en los sentimientos, en los comportamientos, en los deseos, incorporado a los cuerpos de las mujeres (Larrauri, 1996). De este modo, nos permite comprender, como señalaba Foucault, que las *relaciones de poder* pueden penetrar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos y que, consecuentemente, la concepción de un poder represor es insuficiente y políticamente ineficaz. Asimismo, al hacer visible no sólo la dominación evidente sino la dominación incrustada en los comportamientos cotidianos, en los pensamientos, en las valoraciones, en los discursos, en los placeres, construye un interrogante

central a la hora de pensar la acción política: *¿Cómo es posible la servidumbre voluntaria?* o como se preguntaba Foucault *¿Cómo puede el deseo querer aquello que le somete y explota?*

Referencias

Addis E. (1990). La liberación de las mujeres y la ley sobre violencia sexual: el debate feminista italiano. *Debate feminista, 2*, 171-194.

Alonso, L.E. (1993). La reconstrucción de las señas de identidad de los nuevos movimientos sociales. *Documentación Social*, *90*, 9-25.

Alonso, L.E. (1998). *La mirada cualitativa en sociología*. Madrid: Fundamentos.

Bauman, Z. (1999). *En busca de la política*. Buenos Aires: FCE.

Bauman, Z. (2001). *La sociedad individualizada*. Madrid: Cátedra.

Beck, U. (1999). Hijos de la libertad: contra las lamentaciones por el derrumbe de los valores. En U. Beck (comp.), *Hijos de la libertad* (pp. 7-34). Buenos Aires: FCE.

Bocchetti, A. (1995). *Lo que quiere una mujer*. Madrid: Cátedra, Feminismos,1996.

Boltanski, L. y Chiapello, E. (1999). *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard.

Bourdieu, P.(1982). *¿Qué significa hablar?* Madrid: Akal, 1985.

Bourdieu, P.((1987). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa, 1993.

Bourdieu, P. (1997). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama, 1999.

Bourdieu, P. (1999). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 2000.

Bourdieu, P. (2000). *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée de Bouwer.

Braidotti, R. (1995). *Soggetto Nomade. Feminismo e crisi della modernità*. Roma: Donzelli Editore.

Braidotti, R. (1994). *Dissonanze. Le donne e la filosofia conteporanea*. Milano: La Tartaruga Edizioni.

Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity*. Nueva York: Routledge.

Butler, J. (1997). *Mecanismos psíquicos de poder*. *Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra, 2001

Campari y Cigarini, (1989). Fonte e principi di un nuovo diritto, *Sottosopra nº 6*

Castells, M. (1997). *La era de la información. Vol 2. El poder de la identidad*. Madrid: Alianza.

Cavarero, A. (1987). Per una teoria della differenza sessuale. En Diotima *Il pensiero della differenza sessuale* (pp.43-79). Milano: La Tartaruga.

Cigarini, L y Muraro, L. (1992). Política e pratica política, *Critica marxista*, *3-4*, 11-18.

De Lauretis, T. (1990). La esencia del triángulo, o tomarse en serio el riesgo del esencialismo: teoría feminista en Italia, los E.U.A. y Gran Bretaña. *Debate feminista, 2*, 77-116.

Dean, M. (1999). *Governmentality. Power and rule in Modern Society*. Londres: Sage.

Deleuze, G. (1986). *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987.

Deleuze, G. (1995). *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos, 1996.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1980). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 1994.

Diotima (1987). *Il pensiero della differenza sessuale*. Milano: La Tartaruga.

Diotima (1995). *Oltre l´uguaglianza. Le radici femminili dell´autorità*. Napoli: Liguori Editore.

Diotima (1996a). *Traer el mundo al mundo*. *Objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual*. Barcelona: Icaria.

Diotima (1996b). *La sapienza di Partire da Sé*. Napoli: Liguori Editore.

Domènech, M. (1998). El problema de "lo social" en la Psicología Social. Algunas consideraciones desde la Sociología del Conocimiento Científico. *Anthropos*, *177*, 34-38.

Domènech, M, Tirado, F. y Gómez, L. (2001). A dobra: psicología e subjetivaçao. En Tadeu da Silva (comp.), *Nunca fomos humanos. Nos rastros do sujeito* (pp.113-136). Belo Horizonte: Autêntica.

Dominijanni, I. (1995). El deseo de política. En L. Cigarini, *La política del deseo* (pp. 9-51). Barcelona: Icaria.

Ergas, Y. (1990). Convergencias y tensiones entre la identidad colectiva y los derechos de ciudadanía social: Las mujeres italianas en los años setenta. En *Debate Feminista, 2*, 42-58.

Foucault, M. (1970). *El orden del discurso*. Madrid: Tusquets,1987 3ed.

Foucault, M. (1974). La verité et les formes juridiques. En M. Foucault (1994), *Dits et écrits* (II, pp. 538-645). Paris: Gallimard

Foucault, M. (1978). Dialogue sur le pouvoir. En M. Foucault (1994), *Dits et écrit*s (III, pp. 464-477). Paris: Gallimard

Foucault, M. (1980) Table ronde du 20 mai 1978. En M. Foucault (1994), *Dits et écrits* (IV, pp. 20-34). Paris: Gallimard

Foucault, M. (1982). Le sujet et le pouvoir. En M. Foucault (1994), *Dits et écrits* (IV, pp. 222-241). Paris: Gallimard

Foucault, M. (1983a). À propos de la généalogie de l´éthique: un aperçu du travail en cours. En M. Foucault (1994), *Dits et écrits* (IV, pp. 383-411). Paris: Gallimard

Foucault, M. (1983b). Usage des plaisirs et techniques de soi. En M. Foucault (1994), *Dits et écrits* (IV, pp. 539-561). Paris: Gallimard

Foucault, M. (1984a) *Historia de la sexualidad* 2. *El uso de los placeres* y 3 *La inquietud de sí*. Madrid: Siglo XXI, 1993 7ed.

Foucault, M. (1984b). Polémique, politique et problématisations. En M. Foucault (1994), *Dits et écrits* (IV, pp. 591-598). Paris: Gallimard