
Fina Birulés. Profesora de Filosofía en la Universitat de Barcelona. Su investigación se ha articulado en torno a dos núcleos: subjetividad política, historia y acción, cuestiones de teoría feminista y estudio de la producción filosófica femenina del siglo XX, con especial atención a la obra de H. Arendt, actividad que desarrolla en el marco del seminario Filosofía y Género-ADHUC. Autora de numerosos ensayos y editora de volúmenes colectivos (*Filosofía y género; El género de la memoria; En torno a Hannah Arendt; Hannah Arendt, el orgullo de pensar; Pensadoras del siglo XX y lectoras de Simone Weil*). Entre sus publicaciones cabe destacar *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt* (2007) y *Entreactos. En torno al pensamiento la política y el feminismo* (2016).
Contacto: fbirulesb@ub.edu

UNA REVOLUCIÓN SIN MODELO

Fina Birulés

Universitat de Barcelona (Seminari Filosofia i Gènere-ADHUC)

A REVOLUTION WITH NO MODEL

DOI: 10.17450/170203

Fecha de recepción 21 de junio de 2017; fecha de aceptación: 21 de julio de 2017. Este artículo es fruto de un proyecto de investigación desarrollado en el Departamento de Història de la Filosofia. Estètica y Filosofia de la Cultura de la Universitat de Barcelona.

Resumen

El artículo toma como hilo conductor las reflexiones de L. Zerilli y F. Collin para dar cuenta de una experiencia política que puso el acento en la praxis y en la libertad políticas, el feminismo insurreccional de la década de los años setenta, único movimiento revolucionario que no ha apoyado su reivindicación sobre un modelo previo. Asimismo, se interroga si, a diferencia de aquel feminismo, que centró el problema de la libertad en el marco de una reconsideración de la comunidad, del mundo común, una parte del posfeminismo lo ha trasladado a la preocupación por la Identidad y el Sujeto.

Palabras clave

Feminismo insurreccional, revolución, libertad política, mundo común, diferencia sexual.

Abstract

The main thread of this paper centers on L. Zerilli's and F. Collin's analyses of the insurrectional women's movement of the 1970s, an experience which stressed political praxis and freedom, and the only revolutionary movement which has not based its demands on any prior model. Also, we ask whether, in contrast with this wave of feminism, which situated the problem of freedom within a rethinking of the community and our common world, a part of post-feminism has shifted its focus instead to a concern with identity and the subject.

Keywords

Insurrectional women's movement, revolution, political freedom, common world, sexual difference.

I

Con la expresión “una revolución sin modelo” queremos hacer eco de las palabras utilizadas por Françoise Collin para referirse al feminismo insurreccional de la década de los años setenta, del cual fue una importante protagonista. Dedicamos esta primera parte del artículo a caracterizar algunos aspectos de una experiencia política que puso todo el acento en la praxis y en la libertad. Aquel feminismo fue más allá del legado de los ideales ilustrados y de los modernos movimientos revolucionarios: politizó ciertas dimensiones que, hasta el momento, se consideraban pertenecientes a la vida privada, cuestionó la jerarquía y la oposición binaria de los sexos y pensó la diferencia y la heterogeneidad en todos los ámbitos.

En los últimos años, se ha repetido con insistencia que la revolución triunfante y no cruenta del siglo XX ha sido la de las mujeres, y en efecto ha habido cambios importantísimos que van desde la denuncia de la ciencia androcéntrica hasta la consecución del derecho a la libertad sexual, desde la incorporación de las mujeres en prácticamente todos los niveles del mundo laboral y de la cultura hasta su presencia lúdica en la calle, desde los cambios en las costumbres al aumento de la presencia femenina en las cúpulas del poder económico, institucional y político¹. Incluso se ha hablado del “final del patriarcado” para aludir al hecho de que la supuesta superioridad masculina es real solo mientras las mujeres acepten considerarse inferiores². Ahora bien, esto no nos debe hacer olvidar que resta camino por recorrer y que no solo el escenario de las relaciones de poder político y económico ha cambiado³, sino que el final de una tradición “no significa de manera necesaria que los conceptos tradicionales hayan perdido su poder sobre la mente de los hombres; por el contrario, a veces parece que este poder de las nociones y categorías desgastadas se vuelve más tiránico a medida que la tradición pierde su fuerza vital”⁴.

Estas transformaciones en la vida de las mujeres son el resultado de muchos factores y momentos históricos de lucha feminista, pero lo son especialmente de lo que conocemos como el feminismo de la segunda ola. El feminismo contemporáneo es en buena parte fruto

1. Véase, por ejemplo, la descripción que una mujer, nacida en 1969, hace de la “revolución feminista” en V. Despentes, *Teoría King Kong*, Melusina, Madrid, 2007, pp. 16-17.

2. “El final del patriarcado (ha ocurrido y no por casualidad)”, en *Sottosopra Rosso*, enero 1996, editado por Pròleg, Barcelona, La llibreria de les Dones, 1996.

3. Ida Dominijanni habla a este respecto de una nueva “constelación del poder, de la libertad y de la sexualidad que desplaza a hombres y mujeres en un tablero más complejo que el dicotómico víctima-opresor de la economía patriarcal y a una nueva configuración del conflicto entre los sexos”, I. Dominijanni, *Il trucco. Sessualità e biopolitica nella fine di Berlusconi*, Ediesse, Roma, 2014, p. 206.

4. H. Arendt, “La tradición y la época moderna” en *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 2003, p. 46.

de una generación que, por así decirlo, descubrió la experiencia de la política, que conoció el poder y el entusiasmo que nace de tomar de manera concertada la iniciativa en la vida pública. Se trató de una generación valiente y con una gran voluntad de acción y una remarcable confianza en la posibilidad de rediseñar el espacio común. De hecho, fue una revuelta creativa que aspiró a responder a los acontecimientos y a dar lugar a nuevas formas de relación y de discurso, pero sin recurrir a texto sagrado alguno, de manera que se manifestó como una práctica, como un actuar sin modelo. De hecho, *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir no es en modo alguno el equivalente de los textos teóricos del marxismo ni tampoco es asimilable a un decálogo, como subrayó Françoise Collin: “el movimiento feminista es el único movimiento revolucionario que no apoya su reivindicación sobre un modelo previo y que no se puede pensar en términos de reapropiación o de retorno”⁵.

En efecto, más que una representación de un modelo de sociedad futura, había una voluntad de ponerse en juego continuamente y de correr el riesgo de la acción, de modo que no fue fácilmente reductible a fórmula o a bandera⁶. Esta característica, ajena a los movimientos revolucionarios modernos, se tradujo en numerosas líneas de acción, en muchos feminismos o tendencias, a menudo en conflicto entre sí. Así, pues, en la práctica, el movimiento de las mujeres supuso el reconocimiento de facto de la pluralidad, del desacuerdo enriquecedor; trabajaba en la transformación mediante un intercambio colectivo de las singularidades.

Es así que el feminismo de la segunda ola ha sido una práctica compleja y no reducible a unidad, pero en sus páginas centrales se hallaba la consciencia de que para llegar a la libertad femenina no basta con obtener los derechos: había que iniciar una nueva reflexión en torno a lo político, a lo común. De hecho, su aspiración no consistía en colocar una pieza excluida en un tablero ya dado, ya existente, no se trataba de poner en la agenda política la “cuestión de las mujeres”, sino que eran las mujeres quienes cuestionaban⁷. De aquí que el movimiento no se limitara a la simple pretensión de reparar una injusticia histórica, combinó la resistencia a la opresión y la desigualdad junto con otras prácticas y con un pensamiento crítico que apuntaba a la necesidad de reconsiderar la comunidad y de interrogarse alrededor de la pregunta: ¿en qué condiciones todavía es posible un mundo común?

5. F. Collin, “Le féminisme et la crise du moderne”, en *Anthologie québécoise, 1977-2000*, Montréal, éditions du remue-ménage, 2014, p. 112. Véase también Id., “Penser/agir, la différence des sexes. entre insurrection et institution avec et autour de Françoise Collin”, en *Transmissio(s) féministe(s)*, 1, 2010-2011, pp. 6-15, p. 9.

6. Ibid., p. 10.

7. A. Rich, *Sobre mentiras, secretos y silencios*, Barcelona, Icaria, 1983, p. 27.

Más que un movimiento reivindicativo, el feminismo de la década de los setenta fue una explosión de libertad. Así, una de sus características más imaginativas no fue un nuevo discurso teórico, sino la práctica separatista⁸. El desencadenante de este gesto de separación fue la vivencia de una incomodidad profunda y una creciente extrañeza hacia los lenguajes, las prácticas y los proyectos compartidos hasta aquel momento con los hombres y no solo la condición de discriminación injusta de las mujeres. Como si la revolución y la política de izquierda de los años sesenta, con respecto a la relación entre los sexos, no hubiera comportado ninguna modificación de la mitología, de la gramática dada, sino que la hubiera reafirmado, de modo que podemos leer el separatismo como un éxodo del léxico político acreditado.

Las primeras mujeres que se reunieron en los denominados grupos de autoconsciencia provenían de una experiencia de participación en primera persona en la política y la cultura de los hombres. Ciertamente eran años de gran fermento político, y el gesto de ruptura fue algo imprevisto que causó una notable sorpresa entre sus compañeros. Ellas habían constatado que, liberada de la servitud de su destino anatómico y declarada igual en derechos con los hombres, una mujer no devenía libre sino superflua, sustituible por cualquier otra mujer.

La contribución fundamental del movimiento de las mujeres de aquel momento es la de haber fundado un espacio real y simbólico de encuentros e intercambio entre ellas que implicó una suerte de secesión de la esfera de lo político como condición de su participación⁹. Ciertamente, la práctica separatista, como después la describieron las mujeres de la Librería de Milán, respondía a la voluntad de encontrar, en el espejo y en el intercambio con otras mujeres, las palabras para decir lo femenino –más allá de la caracterización que lo entiende solo en términos de carencia– y para reconocer el mundo como propio, partiendo de la propia experiencia. Se trataba de una decisión, de una práctica, que levantaba acta del hecho de que la libertad femenina no viene dada de manera automática al cambiar las condiciones legales o económicas, de que no todo malestar es producto de la discriminación y que quizás no toda diferencia es fruto de una desigualdad por superar. El movimiento feminista del último cuarto del siglo XX es y ha sido, en algunos momentos, expresión de lo que Collin denominó praxis: una política abierta, hecha de muchos inicios y sin un fin predeterminado; un movimiento que emergió de la voluntad y de la capacidad de inaugurar, de irrumpir, para dar

8. L. Muraro, "L'enjeu du féminisme", *La Revue Nouvelle, Bruxelles*, 11, 2004, p. 52; Ead., "Partire da sé e non farsi trovare", en Diotima, *La sapienza di partire da sé*, Liguori, Napoles, 1996.

9. F. Collin, "De l'échange des femmes à l'échange entre femmes", *Per amore del mondo*, 7, 2008, disponible en http://www.diotimafilosofe.it/wp-content/uploads/2016/06/7-PADM_2.3.pdf.

aparición y visibilidad a lo que antes permanecía oculto y, por ello, tuvo que ser creativo, tuvo que recurrir a prácticas imaginativas con el fin de ensanchar y retejer los límites de nuestro mundo común.

II

Podemos distinguir entre la libertad política y la igualdad de derechos: no nacemos iguales, nos tornamos iguales gracias a nuestra determinación, guiada por el principio de la justicia, de garantizarnos mutuamente derechos iguales. Pero esto no significa la supresión de la pluralidad ni de la diferencia, ya que igualdad y homogeneidad en política no son sinónimas. De hecho, las leyes señalan, marcan, por así decirlo, el espacio donde podemos aparecer y decir quiénes somos en nuestra irreductible singularidad. De esta manera, las leyes son las condiciones previas de lo político, crean el espacio público, el marco donde es posible la acción con sentido y, por tanto, la libertad y las diversas calidades de relación.

Gracias a las luchas feministas se ha ido desarrollando una práctica de la política que va más allá de la concepción estrecha que solo considera políticas las relaciones traducibles al modelo de relación de igualdad. Ciertamente las mujeres hemos luchado por nuestra emancipación, hemos reclamado un equilibrio en todos los ámbitos entre hombres y mujeres, hemos luchado por nuestro “derecho a tener derechos”, por nuestra independencia económica, en definitiva, por nuestra autonomía; pero, en esta lucha, ha ido emergiendo una política entendida como la posibilidad de hacer habitable un mundo común, concebido como espacio de relación. Un espacio que se constituye y amplía en la medida en que promueve redes de relación con diferentes intensidades y cualidades. Así pues, hemos entendido, por ejemplo, que la autonomía se gana a través del reconocimiento del lado luminoso de la dependencia¹⁰.

En el vocabulario político dominante y en las diversas formas de individualismo contemporáneo, el hecho de haber obviado toda relación que se defina en términos de jerarquía o de obediencia ha comportado la deslegitimación de una amplia gama de formas de vínculo. Con ello queremos señalar que utilizar como único modelo de relación el de la igualdad parece dejarnos con una única posibilidad: considerar como injusta o ilegítima cualquier relación que, desde el punto de vista lógico, sea de carácter

10. Como nos recordaba J. Butler (*Des hacer el género*, Paidós, Barcelona, 2006) sabemos que la dependencia y la vulnerabilidad son la condición con la cual nacemos y vivimos.

asimétrico o irreflexivo. De manera que podríamos decir que, al forzar a encajar todos los vínculos en un único modelo de relación, por una parte, se empobrece el espacio interhumano y, por otra, se deja sin articulación, sin palabras que den sentido a una serie de vínculos o lazos, que no desaparecen por el simple hecho de no ser mencionados¹¹.

Cabe decir, usando palabras de Arendt, que la libertad política es el espacio que hay entre los seres humanos. Dado que solo a través de la posibilidad de que nuestras palabras y acciones se inserten en un espacio común y se tornen visibles o audibles, nos distinguimos unos de los otros. Es en este punto que podemos comenzar a percibir que la libertad no se confunde con la igualdad; y es lo mismo que recordar que la posibilidad de una vida pública compartida no es idéntica a una ciudadanía homogénea. Arendt entendía la política como juego de acciones, de resistencias, como conjunto de relaciones plurales que solo en el momento en que se realiza define el papel y la identidad temporal de los y las agentes¹². En este sentido es posible dar contenido a una noción de comunidad política en términos de distancia y no de proximidad, ni de homogeneidad: la comunidad es lo que relaciona a los humanos en la modalidad de la diferencia¹³.

Lo que acabamos de decir lo podemos leer, y así lo hizo Linda Zerilli, como una invitación a dejar de considerar la política como un simple medio para resolver los problemas sociales o como una herramienta para reivindicar en la escena pública todo lo objetivo que se deposita en la identidad de los sujetos¹⁴. Por este motivo Zerilli propuso –con un fuerte talante arendtiano e influida por el pensamiento italiano de la diferencia– trasladar el problema de la libertad fuera del encuadramiento fijado en el sujeto para centrarlo en el mundo en el que inesperadamente hemos nacido y en el que actuamos.

Partir del *factum* de la pluralidad, y no entenderlo de antemano como un problema para resolver, sino como un presupuesto fundamental de la política significa aceptar que al actuar nos hallamos siempre entre, y en relación con, los demás, de modo que no podemos controlar los efectos de nuestra acción ni su significado. Dado que la acción se caracteriza por llevar la simiente de lo ilimitado, al caer en una red de relaciones y referencias ya existentes, llega siempre más allá, pone en relación y en movimiento más de lo que quien actúa podía prever. La acción siempre establece relaciones y, por ello, tiende a

11. Véase, por ejemplo, el artículo de Luisa Muraro “Sobre la autoridad femenina”, en F. Birulés (ed.), *El género de la memoria*, Pamiela, Pamplona, 1996.

12. S. Forti, *I nuovi demoni*, Feltrinelli, Milán, 2012, p. 139.

13. R. Esposito, *Communitas. Origen destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pp. 137 y ss.

14. L. Zerilli, *El feminismo y el abismo de la libertad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.

forzar los límites, lo cual conlleva que nadie es nunca solo agente, sino que siempre y al mismo tiempo es también paciente.

Con ello sugerimos que, ante cualquier situación nueva o conflictiva, hemos de resistir a la tentación de considerar que recurrir al derecho debería agotar totalmente el problema y, con frecuencia, el propio feminismo ha olvidado que siempre hay algo que excede la justicia. Ser consciente de que no todo se reduce a una cuestión de igualdad o de justicia distributiva es una manera de recordar que no todo dolor es fruto de una desigualdad o de una injusticia y que la libertad femenina no nos es dada de forma automática al conseguir la igualdad de derechos. La libertad vive de prácticas políticas o muere, pues no es una conquista garantizada sino un acontecimiento inaugural¹⁵.

A pesar de que el feminismo insurreccional de los años setenta puede caracterizarse como una revolución creativa inesperada que puso la praxis en el centro, la herencia de aquella ruptura se presenta con frecuencia entrelazada con una actitud característica del espíritu de los movimientos modernos de emancipación, para la cual parece necesario articular un discurso teórico, una teoría, que nos asegure la posibilidad de transformar el mundo. En otros términos, según esta tradición emancipacionista, para ser eficaces, las prácticas o las acciones transformadoras deberían ser deducibles de una teoría capaz de iluminar todos los casos particulares y de proporcionar los conceptos fundamentales útiles para liberarnos de nuestra ciega adhesión a las convenciones sociales vigentes. Esta tradición moderna la podemos adivinar en el ansia de hallar fundamentos teóricos que garanticen el conocimiento, que apoyen toda crítica racional y de los que sea posible inferir la acción política.

Linda Zerilli nos propone otro acercamiento, centrándose en lo que antes hemos denominado gramática o mitología. Esta autora se basa en la obra de Wittgenstein y en su consideración de que ciertas proposiciones o juicios se hallan en la base de nuestro discurso y sirven de sostén al resto de proposiciones, pero que no son el resultado de investigación empírica alguna, a pesar de parecerlo: son el trasfondo sobre el cual distinguimos lo verdadero de lo falso, son precisamente el fundamento de la investigación empírica. De manera que hay proposiciones de nuestro lenguaje que están asentadas de una manera tan firme que no nos resultan cuestionables. Es decir, las preguntas para formular nuestras dudas descansan sobre el hecho de que algunas proposiciones están fuera de duda; son, por así decirlo, los ejes sobre los cuales giran aquellas¹⁶, de manera que cualquier pregunta o respuesta que nos propongamos formular ha de construirse

15. I. Dominijanni, *Il trucco*, p. 44.

16. L. Wittgenstein, *Sobre la certeza*, Gredos, Madrid, 2009, p. 341.

teniendo como premisa la validez de estas proposiciones. Como es sabido, Wittgenstein llega a decir que estas proposiciones privilegiadas podrían pertenecer a una especie de mitología, y las compara con el lecho del río que permite que fluyan las proposiciones empíricas.

Zerilli nos recuerda que buena parte de nuestra concepción del mundo está constituida por una mitología, por proposiciones que no pueden ser justificadas y de las cuales no podemos dudar; habría, pues, un fundamento irreflexivo en toda crítica. Reconocer el carácter irreflexivo del fundamento no nos debe ocultar que las creencias no fundamentadas pueden ser enormemente complejas y que se caracterizan por su capacidad de eludir nuestras prácticas de refutación y verificación. Con ello, lo que Zerilli nos está diciendo es que la certeza es un hacer y no un saber. Así, pues, no se trata de que alguien nos impida dudar de algo, simplemente en circunstancias normales no lo hacemos.

Y aquí la caracterización wittgensteiniana de la gramática puede aclarar un poco más este punto: “La gramática indica la clase de objetos que las cosas son”¹⁷, es decir, la gramática constituye nuestra manera de representar, nos dice qué es una descripción inteligible de la realidad y, por tanto, no está sujeta a refutación empírica. La gramática establecería, pues, los límites de lo que se puede decir, pero no lo haría a través de grandes teorías, sino de pequeños actos y prácticas cotidianas y ordinarias: “Verdadero y falso es lo que los hombres ‘dicen’; y los hombres concuerdan en el ‘lenguaje’. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de formas de vida”¹⁸.

En la medida en que las reglas gramaticales constituyen el significado y que, por tanto, no responden a ningún significado, son arbitrarias –no son razonables ni irracionales¹⁹–. Por ejemplo, cuando hacemos objeciones al sistema de los dos sexos deberíamos ser capaces de afectar con nuestras impugnaciones este tejido, digamos, irreflexivo que trasluce no tanto un acuerdo en las opiniones sino en las formas de vida. Este acuerdo, sin embargo, no es racional, no lo hemos firmado, así como tampoco es natural, si por natural entendemos lo determinado y determinante de nuestros criterios: se trata de un acuerdo de la comunidad en cuestiones de hecho. Todo ello nos hace conscientes de que por medio de la fuerza de los argumentos, por rigurosos que sean, no es fácil desaprobar ni combatir esta mitología, ya que la “gramática” es previa a cualquier práctica de justificación²⁰.

17. L. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Gredos, Madrid, 2009, p. 373.

18. *Ibid.*, p. 241.

19. L. Wittgenstein, *Gramática Filosófica*, X, UNAM, México, 1992, p. 133.

20. “El lecho del río, a pesar de ser la condición para que el agua pueda circular, no está fijo, puede desplazarse”, dice Wittgenstein en *Sobre la certeza*, p. 96.

Aunque no esté fundamentada, una mitología es estable, y por ello Zerilli subraya que es más fácil adoptar una nueva mitología (con explicaciones igualmente universales) que afinar o ajustar la antigua (hacerla más sensible al caso particular), de modo que quizás no tenemos más remedio que aprender a vivir con lo que no es claro. Y por esta razón, reclamar otra gramática de la diferencia sexual, como ha hecho el feminismo, es intentar una nueva manera de ver, pero esto no quiere decir que con la nueva gramática queden mejor simbolizadas las mujeres o la esencia de lo real, ya que nuestra exigencia se sitúa en el nivel de la acción y de la imaginación y no en el de la teoría o del conocimiento.

III

Las feministas de los años setenta pusieron todo el énfasis en la posibilidad de decir “no” a las formas de feminidad vigente heredadas de la tradición androcéntrica y en la decisión de ocuparse ellas mismas de nuevas maneras de decir “lo femenino”. En la actualidad muchas posfeministas dicen “sí” a la pornografía, a la prostitución y a tomar el papel de una feminidad exaltada, frente a lo que consideran el conservadurismo o puritanismo de la caracterización de lo femenino heredada de aquel feminismo. Además, parecen haber decidido ocuparse ellas mismas de nuevas formas de decir “lo masculino”. En esta tercera parte nos detenemos en esta cuestión: ¿qué indica todo esto?

Nos limitaremos a hacer algunas anotaciones vinculadas a la cuestión que acabamos de introducir, pero antes quisieramos señalar que para encarar el fenómeno debemos tener presentes algunas de las transformaciones que se han dado en las tres últimas décadas: en primer lugar, el acceso activo de las mujeres como colectivo a lo erótico, un cambio que parece haber ido acompañado de la desacralización o de la tecnificación del erotismo; en segundo lugar, la modificación del ámbito del parentesco –y, en especial, de la maternidad– que se ha visto sobrepasado y desbordado con una eficacia impresionante por los avances técnico-científicos. Además, en tercer lugar, en cuanto a su fuerza y a su capacidad de innovación y de visibilidad, el tejido asociativo feminista ha disminuido y, en algunas de sus variantes y ubicaciones, el discurso feminista ha dejado de ser revolucionario y se ha ido institucionalizando. Así, de un tiempo para acá, se habla de que el feminismo se ha civilizado, que ha sido domesticado, que aquel movimiento reivindicativo protagonista o heredero de los proyectos progresistas de emancipación del siglo XIX y de los movimientos de insurrección del XX se ha convertido poco

a poco en una especie de feminismo de Estado; de modo que, como a menudo hacen las instituciones, parece tratar de funcionar con el ideal de un espacio común homogéneo donde cada persona se podría intercambiar por otra, como si lo político solo se redujera al lenguaje de la estadística, de las cifras. Por otra parte, el sistema de partidos y de elecciones en que se encuentra inmerso el feminismo institucional, a pesar de que tal vez representa los intereses de la ciudadanía, no la convierte en partícipe del mundo público, sino que más bien la ha expulsado y esto lleva a que la nueva generación se sienta poco atraída por lo que considera el resultado del “viejo” feminismo²¹. Finalmente, con la reconciliación entre una parte del movimiento feminista y las instituciones, parece que directa o indirectamente se le reconozca al Estado –una institución de origen patriarcal– el poder de regular la representación normal de la sexualidad y del género.

Estos cambios han comparecido al mismo tiempo que los discursos que enfatizan en el lugar central que, en el feminismo, debería ocupar el cuestionamiento a la heteronormatividad, que ponen el acento en la desnaturalización del género y promueven un pensamiento crítico y un activismo que no excluyan a nadie por motivos de género, raza o clase. Este énfasis indica que nos encontramos ante una propuesta de atención a todas las diferencias –sin privilegiar ninguna, ni siquiera la diferencia sexual– o de una tentativa de estar en todas partes, de no dejar de lado ninguna diferencia, y de subvertir el conformismo normalizador del movimiento feminista reconciliado con las organizaciones nacionales e internacionales y de las luchas gais y lésbicas que han perseguido fundamentalmente la estabilidad a través de la reivindicación del derecho al matrimonio, para situarse más allá de estas identidades que se han ido convirtiendo en “respetables”, “conservadoras”. Todo ello es inseparable del hecho de que, ya desde finales de los ochenta, el sujeto político del feminismo, “las mujeres”, se ha visto cuestionado porque, a pesar de querer representar a todas las mujeres, ha resultado muy semejante a una universalización de las mujeres blancas, occidentales y heterosexuales, y por haber obviado su historicidad²².

Desde hace tiempo, y como si estuvieran ligados a algunas de estas transformaciones, proliferan prefijos como *pos-*, *des-*, *trans-*, *re-*..., que parecen, en primer lugar, indicar la expectativa de una transición hacia un nuevo paradigma en todos los órdenes de

21. Cuando hablamos de nueva generación no lo hacemos porque consideremos que su juventud sea la fuente de la mirada auténtica y libre, sino porque es su primera experiencia en el mundo de la participación política, pues, como dice Arendt, utilizando las palabras de S. Spender, lo que para nosotros son “problemas” se trata de cuestiones, “construidas en la carne y en la sangre de los jóvenes” (*Sobre la violencia*, Alianza, Madrid, 2005, p. 29).

22. D. Riley, *Am I that Name? Feminism and the Category of “Women” in History*, Londres, Macmillan, 1988; J. W. Scott, *The Fantasy of Feminist History*, Duke University Press, Durham-Londres, 2011, p. 53.

la experiencia, hacia otra era; y, en segundo lugar, poner de manifiesto la constatación reiterada de que estos tiempos nuevos no acaban de llegar, de manera que después de cada frustración, hay que inventar una nueva fórmula²³. Y cabe observar que, en este contexto, *des-* no alude solo a la negación, sino a menudo a una inversión del significado; *trans-* indica un cambio de forma; *pos-* no solo expresa un sentimiento de epígono, sino también una especie de ruptura con obvias dificultades de autodenominarse, o que *re-* indica iterar, diferir, pero entre sus diversos significados está también el de intensidad o exceso (por supuesto también resistencia, rechazo), así se habla de reinventar, reescribir, de rearticular, de resignificar, de representar. Y conjuntamente con la proliferación de prefijos, detectamos el uso constante de barras, por ejemplo in/visibilidad o sex/textual, que dejan transparentar una tentativa, y a la vez una dificultad, de evitar el lenguaje que tenemos a mano. Quizás todos estos prefijos y barras en la escritura son como huellas, como sitios de inscripción de la subjetividad.

Detrás de lo que acabamos de comentar, podemos entrever el hecho de que, a pesar de las transformaciones de la vida de las mujeres en el ámbito legal y social, la libertad femenina o el anhelado cambio en el simbólico dominante no se ha dado o está siendo cancelado. Quizás a más de treinta años del gesto del feminismo separatista, hay que levantar acta de que aún hay mucho por hacer en este campo y que aquel intento de encontrar las palabras para decir “lo femenino” –más allá, como decíamos, de la caracterización tradicional que lo entiende solo en términos de carencia o de exceso– se ha atascado y no consigue desencallarse. Desde aquí, podemos entender tanto las actuales críticas o la preocupación de algunas que participaron en el movimiento de los setenta ante los giros “pos” de las nuevas generaciones que no prosiguen la senda que ellas abrieron, pues no continúan la lucha por la libertad femenina, como también ante este nuevo giro que, ahora, parte de la revolución de los géneros y que se puede leer en las proclamas relativas a la importancia política de “expropiar los códigos de la masculinidad”²⁴.

De entrada, podríamos decir que las de la antigua generación parecen no tomar en consideración que nadie tiene el don de prever cuál será la suerte de su legado; además, posiblemente hace falta emprender un análisis crítico del camino recorrido hasta el momento, no tanto para desdecirse, sino para detectar cuáles son hoy los obstáculos que dificultan la libertad y la independencia simbólica de las mujeres. Las

23. J. L. Pardo, “La vieja historia de los nuevos tiempos (o algunas reflexiones sobre la fenomenología del tiempo como propedéutica para la filosofía de la historia)” en F. Birulés, A. Gómez Ramos, C. Roldán (eds.), *Vivir para pensar. Ensayos en homenaje a Manuel Cruz*, Barcelona, Herder, 2012, p. 123.

24. B. Preciado, “Entrevista”, en *La Vanguardia*, 1 de abril 2008.

de la nueva generación, en un intento de modificar el espacio común –que parece permanecer intacto a pesar de las cuotas de representación de las diversas diferencias que en la actualidad encontramos en los distintos contextos públicos–, hacen apuestas de manera entusiasta por autoexcluirse del mercado de la “chica formal” y por ocupar “lo masculino” y, en el mismo gesto, rehúyen de la identidad de víctimas y practican formas de resistencia no en la línea de la reivindicación y la queja, sino a través de un reforzamiento lúdico de los estereotipos. Después de haber renunciado a la feminidad aprendida, estos pasos hacia la “ocupación” de lo masculino o hacia una juguetona y exaltada parodia de los estereotipos de género podrían entenderse también como indicios de lo que decíamos: a menudo ser mujer se convierte una y otra vez en una particularidad engorrosa, que nos sentimos continuamente obligadas a justificar, a olvidar o a hacer olvidar. Sin embargo, es imposible parodiar de manera convincente una posición con la que no tengamos vínculo alguno, hace falta una cierta capacidad de identificarse, de modo que la parodia está doblemente codificada en términos políticos: legítima y a la vez subvierte lo que es parodiado, es un extraño tipo de transgresión autorizada que no garantiza la liberación total ni grandes cambios planificados; aunque en algunas de sus formas puede tener un importante papel en la subversión de los modelos dominantes.

Este feminismo “borderline” ha hecho aparecer una forma imprevista de subversión que quiere modificar las condiciones de la vida de las mujeres, atendiendo a la construcción y a la performatividad de la masculinidad y que subraya enfáticamente la violencia machista que soportan tanto las mujeres como los grupos minorizados o excluidos. Se trata de la insubordinación de aquellas que no quieren continuar manteniendo “un perfil bajo” sino quizás dinamitarlo todo, y que se preguntan cuánto tiempo necesitaremos esperar la emancipación masculina. Con esta interrogación sobre la masculinidad quizá se está completando el análisis beaivoriano del estatuto del “segundo sexo”, recordando que “no se nace hombre –*vir* y no homo–, “se llega a ser”. Como hemos dicho, con la introducción de la categoría de “género” parece como si se pudieran subsanar los límites de algunos análisis feministas y a la vez ir más allá del tan denostado binarismo²⁵. La aspiración es considerar todas las diferencias y escapar de las formas heteropatriarcales normalizadoras en tanto que excluyen o dicen qué vidas son social y culturalmente “no vivibles”, abyectas.

25. Así, podemos leer los gestos de apropiación de la masculinidad como intentos de impedir que ellos crean que tienen la posesión de ella.

En el fondo de cualquier debate sobre la abyección de las mujeres y del lenguaje en que se expresa, no es extraño que emerja con rapidez la cuestión de la pornografía y de la prostitución. Así, por ejemplo, Beatriz Preciado afirmaba en 2007:

Este nuevo feminismo posporno, punk y transcultural nos enseña que la mejor protección contra la violencia de género no es la prohibición de la prostitución sino la toma del poder económico y político de las mujeres y de las minorías migrantes. Del mismo modo, el mejor antídoto contra la pornografía dominante no es la censura, sino la producción de representaciones alternativas de la sexualidad, hechas desde miradas divergentes de la mirada normativa. Así, el objetivo de estos proyectos feministas no sería tanto liberar a las mujeres o conseguir su igualdad legal como dismantelar los dispositivos políticos que producen las diferencias de clase, de raza, de género y de sexualidad haciendo así del feminismo una plataforma artística y política de invención de un futuro común²⁶.

De manera que, aun partiendo del hecho de que afirmar la abyección no significa necesariamente rendirse a las condiciones ideológicas o materiales que la hacen posible, estas feministas parecen sugerir que dedicarse a la pornografía o prostituirse no sería tanto hacer “un trabajo como cualquier otro” –como a menudo se ha criticado a quienes defienden la regulación de la prostitución–, sino situarse en un lugar y en una práctica de resistencia.

En estos momentos, encontramos mujeres jóvenes y muchas artistas que transparentan con sus palabras y obras un deseo de constituir por sí mismas la escenografía de la abyección, de habitar los márgenes, de abandonar los lugares ideológicos conocidos, de formar parte de la comunidad de expatriadas²⁷. Así como vemos en las formas de autodenominarse –“maricas, marimachas, travelos, putas, bolleras, petardas, chaperos, *gender fuckers*, osas, invertidas, viciosas, precarias... que sobrevivimos en los márgenes del género, de la clase, de las geografías de lo normal, de las alcantarillas del sexo”²⁸– tentativas de reapropiación o resignificación de los insultos. Se trata de desafiar desde los márgenes las formas de normalización y, de esta manera, la autora del interesante

26. B. Preciado, “Mujeres en los márgenes”, en *El País*, 13 de enero 2007. Para conocer el debate sobre la pornografía en el feminismo, véase el conjunto de artículos editados en 2000 por Drucilla Cornell en *Feminism & Pornography*, Oxford University Press, New York, 2007; D. Juliano, *La prostitución: El espejo oscuro*, Barcelona, Icaria, 2002.

27. Véase F. Collin, “La salida de la inocencia” en Id., *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*, Icaria, Barcelona, 2006, p. 165.

28. I. Ziga, “Dra. Ziga”, en *Parole de Queer*, 15 de abril-15 de julio 2009, disponible en http://paroledequeer.blogspot.com.es/2012_02_01_archive.html.

Devenir perra, Itziar Ziga, se caracterizaba a sí misma como un “tamagotchi”: su vida se alarga con las insurgencias cotidianas²⁹.

El estridente revuelo de este giro que recrimina al feminismo heredero de los años setenta su integración en el marco político-constitucional nos lleva a pensar que no solo nos encontramos ante una decisión de atender a todas las diferencias excluidas y de poner en primer plano lo monstruoso y lo abyecto para desactivar las formas machistas de relación violenta, sino también frente a una nueva apuesta por la indiferencia de los sexos, o por la provocadora “mezcla de los sexos”, que socialmente genera un cierto desasosiego ya que apunta a una especie de desorden simbólico. Así pues, entendida como ideal utópico, la indiferencia de los sexos, la mezcla de los sexos, puede ser un buen lugar desde el cual criticar o cuestionar las insuficiencias y carencias de nuestro tiempo.

Sin duda, estos diversos movimientos no solo son fruto de una sostenida crítica al feminismo, sino que, como hemos visto, responden también a los cambios que ha experimentado el mundo en las últimas décadas y que tienen relevancia ética o política.

Por otra parte, y como ya hemos visto, detrás de estas apuestas por atender a todas las diferencias, existe la voluntad de escapar de las normas de lo masculino y de lo femenino en tanto que asignaciones sociales y sexuales, lo que implica que nos encontramos ante un desafío respecto de lo que hemos de entender como lo humano: se pretende una revolución a escala ontológica. Ahora bien, si atendemos a las diversas intervenciones y proclamas, nos damos cuenta de que esta subversión de la norma parece que se puede realizar a través de una paradójica búsqueda de la identidad sexual, ya que se juega entre la definición de una sexualidad y la indeterminación sexual, entre la construcción positiva del sujeto y su provocadora deconstrucción; de manera que en estas prácticas la cuestión central sería nuevamente la relativa a la identidad (criticada o periférica) del sujeto³⁰.

Y si el núcleo remite a la identidad, entonces quizá sería bueno preguntarnos, además, si el gesto va más allá de una justificada aspiración a la libertad individual de las diversas subjetividades –en especial, las consideradas a menudo invivibles, para usar la expresión de Butler³¹–, y si apunta hacia alguna consideración relativa ya no al sujeto, sino al mundo, a la libertad política. De hecho, en el contexto de estos movimientos con frecuencia da la impresión de que se maneja una noción de poder limitada, parece que se entiende solo como aquello que hace cumplir la norma y que se nos plantean formas

29. I. Ziga, *Devenir perra*, Melusina, Barcelona, 2009, p. 73.

30. G. Fraisse, *À côté du genre. Un vade-mecum, Le Bord de l'Eau*, Lormont, 2010, p. 461.

31. J. Butler, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 19-20.

de resistencia en una sociedad de individuos atomizados, como la actual. Esto nos puede llevar a formular preguntas como: ¿hasta qué punto es suficiente limitarse a concebir la cuestión desde un punto de vista estético, performativo o meramente de libertad individual? ¿La exclusión de la ontología puede convertirse de manera inmediata en un punto común de resistencia? ¿Detrás de esta feminidad paródica o exaltada de las formas de feminidad aprendida hay solo una voluntad de subversión o también un proyecto político? ¿Es suficiente con declarar que, a día de hoy, ya podemos levar el ancla del género?³² En todas las épocas ha habido mujeres que han sabido transgredir el lugar que tenían asignado y acceder en singular a la libertad sin esperar la liberación colectiva; los interrogantes que acabamos de enumerar apuntan a una cuestión actual: la pregunta es si, en este caso, hay algo más que la voluntad de ocupar un lugar; si existe la posibilidad o la decisión sin garantía de ampliar o reconfigurar el espacio público y visible.

En otros términos, en un momento como el actual en el que el centro, aunque fragmentado y disperso, continúa siendo centro, ¿basta con sustituir un supuesto núcleo normalizador por sus fragmentos en los márgenes? En sus páginas centrales, este pos-feminismo parece moverse en una relación ambivalente y pragmática con los poderes establecidos, entre el sí y el no, entre el desafío al *statu quo* y los márgenes a la moda bien recibidos en los museos de arte contemporáneo, entre la crítica a las estructuras institucionales y la subvención. Quizás todo lo que hemos visto apunta de nuevo a la carencia, tanto en el feminismo heredero de los años setenta como en el “borderline” o “pos”, de una atención a la libertad política, ya que hoy –conscientes de que simplificamos– a unas las encontramos centradas en la mujer como cuestión social y a las otras en la elección de heroínas de tipo no tradicional y desafiantes.

32. F. Collin decía, en una entrevista, que desconfiaba de la cancelación prematura de la frontera de los sexos, de una supuesta “indiferencia” que beneficiaría a la posición dominante (F. Rochefort, D. Haase-Dubosc, “Entretien avec Françoise Collin. Philosophe et intellectuelle féministe” en *CLIO, Histoire, femmes et sociétés*, 13, 2001, pp. 195-210).