

Deslizamientos políticos y semánticos en la noción de espacio público: una reflexión feminista¹

Political and semantic shifts in notions of public space: a feminist reflexion

Emma Baeri

Università degli Studi di Catania.

Recibido el 1 de febrero de 2010.

Aceptado el 12 de marzo de 2010.

BIBLID [1134-6396(2009)16:1; 5-25]

RESUMEN

Al acabar los años Setenta la idea de la diferencia sexual goza de una revolución “copernicana” producida por el movimiento feminista, una revolución política y semántica. El primer deslizamiento espacio-temporal tiene literalmente lugar a partir del espacio en el cual se desarrolla el colectivo de auto-conciencia: la casa privada se define como lugar político, donde toma cuerpo un sujeto político imprevisto: el feminista. Las palabras-guía de esta revolución van a ser dos: sexualidad y liberación. Análogamente, las polaridades opresión-emancipación se ven sacudidas por la irrupción de la subjetividad de la investigadora y por las mujeres buscadas en la historia. Finalmente, este recorrido a través de varios deslizamientos espacio-temporales desemboca en la cuestión central, la de la ciudadanía: si la pertenencia de pleno derecho en la *polis* prevé el requisito de la *individualidad*, ¿cómo insertar en ella el cuerpo *di-vidual* de las mujeres?

Palabras clave: Deslizamiento espacio-temporal. Subjetividad. Ciudadanía. Individualidad. *Di-vidual*.

ABSTRACT

In the late 1970s the idea of sexual difference undergoes a “Copernican” revolution thanks to the feminist movement. This revolution is both political and semantic. The first shift in space and time takes literally place from the space where the group of self-conscience develops: the house. The private house becomes a public space where an unexpected subject is shaped, the feminist one. The guiding words of this revolution are sexuality and liberation.

1. Este texto ha sido presentado en el Congreso Internacional: *Las Mujeres en la esfera pública. Filosofía e historia contemporánea*. Universidad Carlos III de Madrid, 11-13 de junio de 2008.

Similarly, the bipolar terms of oppression and emancipation are shaken by the irruption of the female researcher's subjectivity and by the women which are sought through History. Finally, this trajectory along several shifts in space and time reaches the key question: female citizenship. If full membership of the *polis* requires individuality, how can the "di-vidual" female body be inscribed on it?

Key words: Slide in space and time. Subjectivity. Citizenship. Individuality. *Di-vidual*.

SUMARIO

1.—Desde la práctica al método. 2.—Deslizamientos. 3.—“Empezando desde si misma”. 4.—Sexualidad, liberación, derecho, exceso, gobierno. 5.—Aprendizaje de ciudadanía. 6.—Un diferente recorrido de conocimiento. 7.—El género, la tradición de los derechos y la ciudadanía “dividua”. 8.—Consejos del pasado. 9.—Soberanas e inviolables. 10.—Hacia una nueva educación sentimental.

1.—Desde la práctica al método

A finales de los años Setenta, en la prolongada ola de luchas a favor de la emancipación y la igualdad y contra el autoritarismo, que habían marcado las décadas anteriores, la idea de diferencia de género goza —es verdaderamente el caso decirlo— de una revolución “copernicana”: de inferioridad y carencia a recurso y valor, un valor que el movimiento feminista construirá mediante “nuevas palabras y nuevos métodos”². La feminista es una revolución política y semántica —reiterados desplazamientos de espacios de significado y de sentido— e inmediatamente, una revolución epistemológica, incruenta y duradera.

Su primera palabra clave fue “práctica”, práctica política, soldadura de pensamiento, palabra, y gesto de cada una, que se reflejaba en las otras y por las otras era reflejada, práctica discursiva de movimiento y en movimiento. No es casualidad que la cuestión del método —del “cómo” más que del “qué”— se reformulará de forma obsesiva en todos los colectivos de autoconciencia, la primera forma política expresada por el feminismo histórico.

Qué era y *quién* era un colectivo de autoconciencia: un coro de solistas se me ocurre decir con una expresión que no es mía, un espacio artificial (puesto que artificial fue el gesto de separación del espacio social compartido por hombres y mujeres) tan artificial como necesario, dada la persistente y supuesta naturalidad de la relación entre los géneros, de la que nuestra revolución partió. Allí, en el mismo colectivo de autoconciencia

2. WOOLF, Virginia: *Le tre ghinee*. Milano, Feltrinelli, 1979.

se produjo el feliz acontecimiento de un sujeto impensado e imprevisto, el sujeto feminista, entramado de relaciones políticas entre algunas mujeres (ni delegación, ni representación), una generación política de muchas edades. Fue allí donde tuvo lugar el primer deslizamiento espacial: una estancia, casi siempre al principio una vivienda privada, fue declarada lugar político, porque allí mismo asumía cuerpo de mujer ese sujeto que recién nacido dijo el lema de su revolución: “lo personal es político”, un axioma que modificaba desde la raíz —desde nuestros cuerpos— la noción de espacio, reubicando los espacios sociales y simbólicos destinados.

Como es bien sabido, históricamente las mujeres han sido asignadas al espacio doméstico, privado; un adjetivo, “privado”, que se ha contrapuesto a “político” en lugar de “público”, dada la presencia masiva de las mujeres en la esfera pública de ámbito social, económico y cultural. Son ya numerosas las investigaciones que —indudablemente durante toda la edad moderna— han puesto de relieve tanto la relevancia económica del trabajo doméstico como la destacada presencia de las mujeres en la economía mercantil; pero también la presencia de redes femeninas de relación, verdaderas formas de poder invisible, que desde ámbitos culturales, religiosos y asistenciales, han apoyado el poder visible y político del hombre: espacios limítrofes y fronterizos, resbaladizos pero practicables e indudablemente practicados por algunas privilegiadas. La privacidad, la privación y la de-privación, por lo tanto, se han referido siempre a la esfera política, “naturalmente” destinada a los hombres (en razón de su cuerpo cerrado, individual y por ello autónomo y libre); así como “naturalmente” destinada a las mujeres ha sido la esfera privada (a causa de su cuerpo abierto y relacional, y por ello heterónimo y vinculado): una certeza simbólica coriácea e irreductible, no sólo en el mundo occidental.

2.—*Deslizamientos*

A causa de esta herencia “viscosa” durante esos años tuvimos que mover el límite entre esfera privada y esfera personal y afirmar que todo lo que concernía a nuestra experiencia de la historia y de la cultura —los modelos de comportamiento que nos habían impuesto desde niñas, los roles de género supuestamente naturales de la edad adulta y por consiguiente las relaciones con los hombres, con la ley y las leyes, lo personal, precisamente— ya no sería lo sumergido de la política, o un accesorio de la misma: sería (era y es) *la* política que debía entrar en la *polis* junto con nosotras, en nuestra integridad. Asimismo y como consecuencia dimos por hecho que de ese momento en adelante los históricos trapos sucios se lavarían en público, en el parlamento, en cualquier lugar, pero no en familia, ya era hora (a

pesar de que no fue fácil comprender dónde en la vida concreta de cada mujer se sobrepasaba ese límite, de modo que nos pareció correcto dejar a la libertad de cada una la posibilidad de proteger, cuando lo considere oportuno, algunos recovecos de su propia vida privada; por ejemplo, cómo y dónde marcar el límite entre intimidad de los sentimientos, complicidad amorosa, violencia doméstica e inviolabilidad de la persona).

¿Cuándo se produce esta revolución? La crisis del paradigma de la igualdad había madurado en el curso de los años Setenta en cierta medida en todos los lugares del mundo occidental, precisamente por la insostenibilidad del roce entre igualdad pregonada y diferencia vivida: los roles de género habían estallado. Por lo tanto la caída de los “ángeles del ciclostil”, tal y como fueron designadas las chicas del 68 (una fecha que forzada pero no exclusivamente marca cronológicamente los orígenes del movimiento feminista), constituyó el epifenómeno de un proceso que había recorrido toda la década anterior, escarbando profundamente en el entramado social y cultural.

De la posguerra en adelante, tras la experiencia resistente de los Grupos de Defensa de la Mujer (de los cuales se originaría la UDI, *Unione Donne Italiane* [Unión de las Mujeres Italianas], pilar histórico de toda lucha a favor de la emancipación femenina) que culminó en el derecho de voto, algunos importantes cambios se habían producido en la vida de las mujeres italianas: escolarización masiva, acceso al mercado laboral, difusión de los electrodomésticos y de las prácticas anticonceptivas, recordando los más significativos; todo ello mientras seguían resistiéndose los modelos arcaicos en las relaciones de género, tal y como la supuesta naturalidad del trabajo asistencial, por lo tanto del doble trabajo o la persistente centralidad simbólica del honor femenino. Las mujeres —en su mayoría— por este motivo experimentaban una fragmentación de los segmentos de su propia experiencia, una condición de malestar que culmina en el hundimiento del techo de la igualdad a finales de los, a pesar de todo, luminosos años Setenta, cuando esas mujeres rompen clamorosamente la alianza hermanos-hermanas que había sido el pilar de esa revolución igualitaria, y deciden seguir adelante por su cuenta. Sólo de este modo, fuera del alcance de la mirada investigadora de sus compañeros de lucha, fue posible crear ese espacio artificial separatista donde se origina el sujeto feminista (sin embargo a la sazón no lo llamaban así, no nos llamaban así, éramos sencillamente nosotras, las de la autoconciencia), un sujeto móvil entre singular y plural, entre el yo de la toma de la palabra política y el nosotras de la relación en el grupo de las mujeres, un sujeto que inmediatamente hizo pedazos la cristalería del discurso, su abstracción y sus supuestas neutralidad y universalidad, reivindicando mediante nuevas palabras y nuevos métodos una nueva política, una historia nueva, una nueva identidad (palabra un tanto redundante pero

que por aquel entonces nos encantaba) arraigada en cuerpos de mujeres de carne y hueso.

3.—“Empezando desde sí misma”

¿Cómo se produjo esta revolución? El primer paso fue el de “partir de sí mismo”, un instrumento que marca un corte epocal, un acto que ha modificado radicalmente la secuencia, la duración y la sensación del tiempo. Otros y otras lo habían hecho anteriormente (pienso en la experiencia religiosa), pero nunca se había producido de forma tan radical, a partir de un cuerpo que era, a la vez, raíz de sexualidad y perímetro de un espacio discursivo impensado, y nunca de esa forma que hemos llamado práctica política. Partir de sí mismo ha significado y significa ante todo interrumpir el tiempo lineal de la historia, de la historia individual y colectiva, permitiendo al tiempo de la conciencia de sí mismo —la conciencia política— irrumpir produciendo cada vez un nuevo comienzo. Asimismo, partir de sí mismo como sujeto sexuado ha significado y significa recorrer cada vez nuestros propios límites espacio-temporales, nuestra propia inscripción en este lugar, en este tiempo; inaugurar de tal manera una nueva calidad del discurso, asumiendo, cada vez que resulte oportuno, la responsabilidad, y reivindicando su parcialidad: nuevos perímetros en la inmensidad del logos, que así pierde su espacio político y epistemológico (objetivo, abstracto y universal) duplicándose y situándose en los cuerpos biohistóricos de las hablantes, *esas mujeres, algunas*, una, nosotras, ya no *las mujeres* (y menos aún *la Mujer*), una comunicación obviamente complicada por todas las diversidades culturales, económicas y sociales que existen en las relaciones humanas.

Recuerdo: un silencio inmenso caía al principio en esa estancia —el lugar político del colectivo— donde las palabras surgían una a una a duras penas, doblegándose a los límites extremadamente humanos del aquí y ahora, a los temores y a los sueños, nuestros y míos. Balbuceadas al principio, esas palabras nos arrollaron rápidamente, arrollando a menudo nuestras vidas como un gran amor; eran tan adherentes, tan cercanas, reconocibles, sustanciosas, cargadas de significado, (nunca esta definición fue tan apropiada como para definir nuestro renacimiento) ya que todas nos sentimos de repente analfabetas y con grandes ganas de aprender: una nueva modalidad de comunicación nos había seducido, y prometía perdurar en el tiempo.

Una semana tras otra, entre cada una de nosotras y el mundo se interponía un círculo de mujeres atentas, una lupa para observar cosas que, de otro modo, resultarían invisibles. Así los universales se resquebrajaban, aun permaneciendo en el horizonte como puntos de referencia, medidas

que ya no tenían un carácter absoluto, y en parte privadas de su potencial epistemológico, y de su poder. La verdad era, y es, sencilla: ya no se trata de un determinado pensamiento separado del cuerpo que lo piensa, a partir del espacio biohistórico de su experiencia. Obviamente, dicho sujeto no nace de una vez por todas; sigue naciendo cada vez que habla partiendo de sí mismo, cada vez que atribuye al acto de hablar el valor de transformación de la conciencia, produciendo de esta forma, cada vez, un evento que abre el espacio de la política como espacio abierto a las posibilidades y al imprevisto.

Cansadas de ocupar y ordenar la habitación del otro, nos pusimos a construir una casa hecha a nuestra imagen y semejanza, inaugurando un recorrido de toma de conciencia y conocimiento, del que el nivel alfa era, y es, la experiencia biohistórica de los cuerpos, es decir, una nueva semántica de la sexualidad. Empleo siempre el adjetivo biohistórico sin guión para unir dos dimensiones que tradicionalmente tienden a estar separadas; de hecho, pienso que esta estratagema lingüística ayuda a sustraer la experiencia femenina tanto al biologismo determinista como a un relativismo cultural exasperado, dos tendencias siempre al acecho en la historia de las mujeres: obviamente nosotras no estamos íntegramente en la naturaleza (en el destino natural), ni íntegramente en la cultura (en la historia). La historia de las mujeres, la nuestra, la mía, cuenta la tensión constante, el roce, la resistencia a que se entrelacen estos dos niveles de la experiencia, ambos concretos: las formas de expresión de la corporeidad y los modelos de comportamiento heredados, aquí y ahora. Si el cuerpo es, al mismo tiempo, la pantalla en la cual se proyecta la herencia cultural producida por el otro, y el espacio de elaboración de la experiencia biohistórica de cada una, era preciso replantear las palabras que hasta ese momento lo habían descrito e inventar palabras nuevas para redesignarlo: sólo colocando en el centro de nuestro discurso la sexualidad podíamos dar conciencia y sentido a este espacio entre nosotras y nosotras mismas. De hecho la sexualidad femenina por un lado es el lugar por excelencia de la hiperdiscursividad masculina, por otro, representa el terreno que nosotras mismas más desconocemos y el cual, curiosas y aventureras, elegimos recorrer y conocer. Así rompimos el espejo cultural que desde hace milenios reflejaba una imagen deformada de nosotras, “heterorepresentadas” —una imagen a menudo cautivadora—, y nos adentramos en el vacío prometedor de ese espacio artificial. Carla Lonzi³, crítica de arte, y pensadora feminista de los orígenes de este movimiento, ha designado *deculturización* al movimiento inicial del sujeto

3. LONZI, Carla: *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale*. Milano, Scritti di Rivolta Femminile, 1974.

político feminista, que se sustrae a la herencia cultural recibida creando vacío y silencio entre lo notorio y lo ignoto, un espacio donde sólo puede tener lugar el cuerpo-corpus político y epistemológico del sujeto imprevisto, *una mujer*: vacío y silencio necesarios para enfocar y escuchar imágenes y palabras inauditas.

4.—*Sexualidad, liberación, derecho, exceso, gobierno*

En esta aventura en terrenos desconocidos, dos han sido las palabras de referencia, “sexualidad” y “liberación”.

Nos preguntamos en un primer momento qué no representaba ya para nosotras la palabra “sexualidad”. Ya no era la narración de un cuerpo descrito e inscrito en la historia por otros, esa estratificación histórica de proyecciones, interdicciones y deseos masculinos, que había creado para nosotras modelos, de los que la literatura y las artes figurativas estaban magníficamente repletas (así como la filosofía, la historia, la religión, la ciencia y la política). Un terreno que ya estaba ocupado por el discurso patriarcal en las distintas formas de su dominio —simbólico, cultural y material— saboreábamos por primera vez en la historia el placer de la liberación, que, por consiguiente, fue inmediatamente auto-representación, e inmediatamente después auto-nomía.

¿Qué es entonces “sexualidad” en el vocabulario político feminista? Era difícil definir una palabra en proceso de difusión, puesto que el espacio de esta palabra se ampliaba, se modificaba y se replanteaba a medida que la autoconciencia progresaba, que cada una comenzaba a hablar partiendo de sí misma. Una de nosotras, Michi Staderini, escribió que en la práctica feminista la sexualidad es un impensado “derecho al placer”, una expresión inusual, casi un oxímoron, y que se presta fácilmente al malentendido. Por lo tanto: ¿por qué derecho?, ¿por qué impensado?, ¿qué es el placer?

Históricamente la palabra “derecho” configura la reivindicación “natural” de cada uno de algo que le concierne en la sustancia de su existencia, y que por ello mismo ha de ser afirmada, exigida y defendida, oportunamente. Sin embargo si ese “cada uno” tiene cuerpo de mujer puede suceder que la misma palabra fomente nuevos contenidos y la entrada a nuevos terrenos. La autoconciencia, de hecho, ha convertido el *prius* de la maternidad —fundamento tradicional de la identidad femenina, y obstáculo para la plenitud de la individualidad de las mujeres— en el *prius* de la sexualidad. De esta forma se ha interrumpido el *continuum* materno, impedimento “natural” para la plena subjetividad de las mujeres en la historia, ya que, de ese momento en adelante, la maternidad se ha convertido en *una* de las posibles manifestaciones de la sexualidad; ello significa que el deseo de fecundidad

no siempre coincide con el deseo de engendrar, una separación que puede explicar, a veces, la decisión de abortar. De hecho, no es casualidad que, frente a su propio poder simbólico y real de dar la vida y la muerte, las mujeres siempre han puesto en juego su propia vida y su propia muerte, un riesgo milenarismo extremo, que prevé y supone, en su desenlace contemporáneo, únicamente un derecho pleno a la autodeterminación como única bioética imaginable y civil: también aquí cuestiones de espacio y de tiempo absolutamente impensadas. De hecho, ¿qué dice actualmente al respecto la experiencia femenina de la gestación y del parto, más allá de los modelos impuestos de maternidad y de materno? Dice “exceso”. En la reflexión feminista esta palabra se repite varias veces para indicar una peculiar experiencia de la sexualidad femenina⁴, la del cuerpo grávido, una espacialidad dilatada, posteriormente fracturada, hasta la rescisión del cordón umbilical: esto es el parto, exceso y rotura de una misma, experiencia extrema de dis-localación, de escisión del sujeto materno en dos cuerpos distintos. Sin embargo, antes, era la relación entre dos sujetos dentro de un espacio cerrado, en un tiempo interior (¡nueve meses!) durante el cual procede la elaboración de la distancia: gestación como gobierno de la simbiosis, y el feliz acontecimiento de la alteridad, antes del parto⁵. Hay un gran silencio y un gran alboroto —conflictos, rendimientos y satisfacciones— en este trabajo de la madre en su tiempo y en su espacio, una soledad dialogística, un cuerpo a cuerpo en movimiento pendular, edificante en su sentido más estricto y orientado a edificar al otro, a la otra.

5.—*Aprendizaje de ciudadanía*

¿Cuáles son las vías de regreso a este espacio vital, tan civil? Todas las mujeres saben lo lejanos que pueden estar el deseo y el placer, el uno pudiendo existir sin el otro, y viceversa; y sabe cuánto la necesidad de amor, de absoluto y de totalidad —el amor romántico— nos expone al jaque constante de la ausencia de respuestas, precisamente porque este sentimiento es metamorfosis del deseo primario hacia la madre, lugar originario de un posible vínculo entre deseo y placer y entre demanda de amor y su acogida. De esta forma sucede que en el otro, en el hombre, se desplaza este apetito originario, destinado, sin embargo a un jaque repetido, puesto que el hombre —y su cuerpo cerrado— no puede comprendernos hasta el fondo,

4. ROSSI DORIA, Anna: *L'eccesso femminile*. En Centro Culturale “Virginia Woolf”, *Programma 1984*. Roma, Edizioni Centro Culturale “Virginia Woolf”, 1984.

5. BAERI, Emma: “La didattica, la mamma e Venere”. *DWF*, 15 (1992).

literalmente no puede contener la complejidad de la sexualidad femenina y su sensualidad visceral.

Si la nostalgia, como dolor del regreso, es en nuestra cultura el sentimiento que mueve el deseo masculino hacia el origen (un sentimiento que la relación heterosexual simbólicamente —y no sólo— satisface), ¿qué hará la hija? ¿Hacia dónde orientará su deseo? ¿Estará a caso obligada a la inmovilidad, mirando siempre hacia un horizonte vacío y sin meta? El feminismo partió precisamente de esta supuesta inmovilidad —que el psicoanálisis ha codificado— descubriendo que nace de aquí, de este encuentro imposible con el origen materno, el imprevisto del deseo femenino, su nomadismo congénito y su capacidad de transformar el jaque de la ausencia en una nueva inteligencia de los sentimientos, en palabras y en escrituras imprevistas. El trabajo de la autoconciencia ha sido precisamente el de arar a fondo la tierra dura de una temida depresión abriendo la vía a muchas metamorfosis, a partir de una inicial: aprender a replantear el propio cuerpo materno destinado, como cuerpo de mujer autodeterminado. De aquí ha nacido la posibilidad de remontarse al cuerpo de nuestra madre reconociéndolo ante todo como cuerpo de mujer sexuado, deseante, un viaje aventurero que sabe transformar la inmovilidad de la melancolía en itinerancia, itinerancia como viaje de formación, la formación como constante invención de estrategias de investigación, de desenlaces ocasionales y fecundos y de sustituciones y deslizamientos del deseo.

En esta itinerancia congénita la sustitución aparentemente más obvia del lugar materno es para algunas el deseo lésbico, donde el cuerpo de su símil se hace espejo del deseo originario con un desplazamiento tan evidente como complicado, puesto que la cultura heredada presenta incluso en este aspecto puntualmente su cuenta de imaginario y de escenas primarias disfrutadas o sufridas, con estratificaciones que hay que desmontar y comprender en su totalidad.

Asimismo hay una itinerancia interna hacia el yo de las mujeres, que coge el camino de una interiorización de la figura materna con una des-viación del cuidado del otro al cuidado de sí misma. Se trata de una modalidad femenina cada vez más extendida en tiempos de crisis de la identidad masculina, que ayuda a dibujar un posible y nuevo recorrido de determinación femenina bajo el lema de la carga de significado en lugar del vacío: ser madres de sí mismas, volver a darse a luz mediante nuevos nacimientos, constantemente.

Posteriormente ha llegado la hermandad como unión entre hermanas, un acontecimiento político de un sentimiento familiar e igualitario, una invención genial que ha desviado en la “hermana-compañera” el deseo inagotable del cuerpo materno, dando lugar a un erotismo de la amistad política entre mujeres del todo inédita en las narraciones conocidas: los gestos solidarios y los conflictos duros han constituido unos pasos obligados para salir de

la envidia, de la economía moral y de la miseria (a veces aunque sea sólo para burlarse de la seriedad fálica): un acontecimiento epocal, que marca una sucesión de eventos y duradero.

Por todas estas razones en la práctica feminista la palabra “placer” ha asumido a lo largo del recorrido muchos significados, todos los que puede expresar un sujeto en busca de —y que investiga— un espacio de existencia impensado e imprevisto; un sujeto que sobrepasa constantemente los límites impuestos por el sentido común entre deseos, necesidades y exigencias, que se mezclan en una pretensión de felicidad que no coincide con el placer sexual tradicionalmente concebido, pero que incluye otro: el derecho a la salud, por ejemplo, y a la vez una transformación de los roles impuestos: autodeterminación de la maternidad, pero también reciprocidad de la responsabilidad y de la tarea de cuidado; mares limpios, aguas libres, respecto a los animales, amistad, una casa y un trabajo, tiempo disponible para hacer y no hacer, el pan y las rosas, esa “calidad de vida”, en resumen, que todavía ayer parecía un horizonte irrenunciable.

En este recorrido, la palabra “liberación” se ha colocado en el difícil trance entre el exceso de palabras de las narraciones ajenas y el salto vital de lo no dicho de nuestros deseos, apoyadas, todas nosotras, en este viaje por una intuición apasionante: por fin descubriríamos *quien* era una mujer (*quienes* éramos, *quien* era yo). La liberación fue el acto de llevar a la conciencia (conciencia política, individual y colectiva, individual porque colectiva y viceversa) un continente sumergido, que incluso nosotras desconocíamos, el continente del deseo-placer femenino, para construir una nueva cartografía de la sexualidad comenzando a tejer en el vacío artificial de lo colectivo una imagen de nosotras mismas que nos gustó creer liberada de la herencia cultural: tareas que, lamentablemente, están estancadas desde hace ya al menos veinte años. El tiempo de la liberación fue, y es, por este motivo, desde el punto de vista individual, a veces rápido y a veces lento; desde el punto de vista colectivo todavía no ha finalizado.

6.—*Un diferente recorrido de conocimiento*

Esta es la secuencia de ese acto: el sujeto imprevisto yo/nosotras se hundía constantemente en su propia memoria y constantemente resurgía en su propio presente, conectando espacios, que, de otro modo, permanecerían separados: inconsciente y conciencia, diferencia e igualdad, deseos y necesidades, “el corazón y la política”, como diría Lea Melandri⁶; pero

6. MELANDRI, Lea: *L'infamia originaria*. Milano, L'Erba Voglio, 1977.

también la voluntad de saber de sí misma y el riesgo de que sean las doctrinas disciplinares que nos den la respuesta inadecuada: un gran esfuerzo, se lo aseguro, pero también un gran placer, siempre que al final podamos considerarnos satisfechas de que “una paciencia salvaje nos haya traído hasta aquí”, tal y como tituló hace algunos años un colectivo feminista boloñés la historia de su propio grupo.

La discontinuidad fue necesaria. Realizamos un corte limpio en el espacio disciplinar de las narraciones heredadas, que produjo una nueva dislocación de nuestra mirada con respecto al mundo y un nuevo reconocimiento y perimetraje del espacio político y cognitivo. Nuestro recorrido —que constantemente se reformulaba— era el siguiente: experiencia biohistórica, autoconciencia, conocimiento, competencia, un recorrido fundado en la centralidad de la experiencia, que representaba un punto de partida en tensión constante con las restantes etapas.

Los resultados heurísticos de este nuevo avance han sido y son extremadamente fecundos. Por ejemplo, el haber llevado a la conciencia esta tensión entre lo experimentado y lo no dicho, pero susceptible de decirse, por lo tanto haberlo dicho, el haber valorado la sexualidad como clave de lectura de la diferencia de género biohistórica, ha permitido al feminismo histórico perdurar mucho más allá del acontecimiento político del Movimiento Feminista y convertirse en un recurso adquirido tanto con respecto a la política como respecto a la investigación histórica, y por lo tanto en la relación entre las mujeres de hoy, y entre nosotras y las mujeres de ayer. No es una casualidad que, el 8 de marzo de 1985, la pancarta de apertura del cortejo de la Coordinación Feminista de Catania rezara: “Nosotras, utopía de las mujeres de ayer, memoria de las mujeres de mañana”⁷. Era ya, y sigue siendo común oír a muchas investigadoras feministas que el vínculo entre algunas y muchas, en el presente y en el pasado, en la política y en la investigación, por fin se ha hecho reconocible por la conciencia de que entre el espacio de las mujeres (de todas las mujeres) *en la* historia, y el lugar feminista (de algunas mujeres) *de la* política hay un intercambio constante de conocimiento y de reconocimiento entre sujetos, de la que todas nos nutrimos, aunque no siempre de forma conciente. Ello se produce cada vez que una mujer dice “yo” a partir de sí misma, se reabre para ella la posibilidad de retomar el hilo de su propia historia colocándose en el *continuum* de la liberación de todas, verosímelmente inacabada: una aventura apasionante⁸.

7. BAERI, Emma: “Noi, utopia delle donne di ieri, memoria delle donne di domani”. En BAERI, E. y FICHERA, S. (coords.): *Inventari della memoria*. Milano, Franco Angeli, 2001.

8. VARIKAS, Eleni: *L'approccio biografico nella storia delle donne*. En DI CORI, Paola (coord.): *Altre storie. La critica femminista alla storia*. Bologna, Clueb, 1996.

De hecho, la práctica política feminista de los años ‘70 ha puesto de relieve tanto la complejidad de la experiencia del tiempo en las biografías femeninas, donde la arcaicidad del materno convive, a menudo rechinando, con la emancipación del trabajo extra-doméstico, generalmente concebido como instrumento de progreso, como la peculiar percepción del espacio que cada mujer vive en virtud de su propia corporeidad abierta: los espacios interiores, internos y externos se deslizan el uno en el otro, adelante y atrás, a veces superponiéndose. Por lo tanto replantear el espacio y el tiempo ha sido necesario, y no sólo para salvarnos la vida. Dar valor a la discontinuidad y a la ambigüedad, por ejemplo, ha significado a menudo descubrir que *terzium datur*, ganando en inteligencia; o percibir la fecundidad de esos deslizamientos entre distintos planos de la experiencia como una forma de inteligencia política y como sentido. De esta forma ha estallado cualquier noción adquirida de tiempo lineal y progresivo, de espacio público o privado, personal o político. En esta deflagración ha tomado forma la nueva visión de las feministas históricas, cuyas investigaciones están orientadas a dar valor a toda la experiencia histórica de las mujeres, tal y como cada una la ha vivido y expresado, cualesquiera que sean el lugar y el momento en los que haya tenido lugar. De hecho, hemos abandonado desde hace tiempo un uso alternativo, excluyente, de las tradicionales categorías historiográficas —tomadas, sobre todo, de las categorías políticas del movimiento obrero— mediante las cuales se ha llevado a cabo, hasta ahora, una lectura de la llamada “condición femenina”: opresión y/o emancipación. Sin perjuicio del estudio de los contextos externos, la categoría “experiencia”, tomada precisamente de la práctica feminista, parece actualmente dar cuenta más exactamente de la subjetividad femenina en las distintas culturas y en las distintas épocas.

7.—*El género, la tradición de los derechos y la ciudadanía “dividua”*

Es a la luz de esta nueva categoría como han de replantearse algunas preguntas de ineludible actualidad: ¿Qué es el desarrollo? ¿Qué es el retraso? ¿Qué significa transformación y emigración cuando ser migrantes coincide con un cuerpo de mujer? Trabajos en fase de desarrollo, que afectan continuamente al “género”, el género sexual, una categoría relativamente joven⁹ que sirve para captar la complejidad de la experiencia de los sujetos en relación con los modelos de comportamiento culturalmente impuestos,

9. SCOTT, Joan: “Il ‘genere’, un’utile categoria di analisi storica”. *Rivista di storia contemporanea*, 4 (1987).

modelos creados por quienes detentan el poder económico, social, político y simbólico. Por lo tanto, el género se presta a aclarar algunos pasos de la complicada relación entre cuerpos, tiempo y espacio, entre cuerpos y política, pasos útiles para construir el sentido de la convivencia civil de las mujeres y de los hombres. Es la sustancia misma del género, su ser fruto de la estratificación secular de distintas culturas, razas, religiones y etnias, que lo doblé a usos imprevistos. Es cierto que en todas partes, en la historia humana, antes o después se ha producido una organización de las relaciones de género considerada natural: los hombres arriba, las mujeres abajo, una estratigrafía del dominio que la cultura patriarcal se ha preocupado durante siglos y de muchas maneras de definir, precisamente como natural, y por lo tanto meta-histórica e inmutable. De tal manera, se ha dibujado una geografía del poder —simbólico, económico, político y cultural— de la que los cuerpos han sido y aún siguen siendo los caminos principales. En nuestra área geopolítica occidental tener cuerpo de mujer o cuerpo de hombre ha significado —entre otras cosas, y como en otros lugares— una distinta inscripción de cada una y de cada uno, en las coordenadas espacio-temporales, sin las cuales las mismas ideas de persona, sujeto, individuo, ciudadanía —que, indudablemente, están en el centro de esta tradición en los últimos siglos— habrían podido imaginarse. Ayer, el primer signo visible de esta distinta inscripción, ha sido la exclusión de las mujeres del espacio político de la *polis*, fundada, asimismo, como todo el mundo sabe, en algunas otras exclusiones (bárbaros, niños y trabajadores por cuenta ajena), que en el transcurso del tiempo han sido superadas casi en su totalidad. No sucede lo mismo con la exclusión de las mujeres, que parece, a fecha de hoy, ser la condición necesaria del funcionamiento del sistema democrático, dadas las resistencias a incorporarlas, literalmente, en el mismo: el cuerpo femenino en el cuerpo de la democracia. Las mujeres, yo incluida, andamos *todavía* hoy en un terreno *todavía* ambiguo, entre naturaleza-casa y cultura-carrera, entre destino y elección, entre trabajos *todavía* sumados, un recorrido resbaladizo entre la comunidad arcaica de las mujeres de carne y hueso y la sociedad histórica de los hombres de carne y hueso, un espacio este último al que hemos tenido acceso con la condición de dejar nuestro cuerpo a la puerta.

Esta colocación ha sido justificada en el tiempo afirmando un supuesto defecto natural de individualidad de las mujeres, al ser el cuerpo femenino un espacio siempre potencialmente materno, y, por lo tanto, relacional, divisible, siempre abierto, e-motivo y con-divisible, y, por extensión arbitraria violable. Un cuerpo sexuado, carne que genera carne, viviente y mortal y que, por este motivo, excede un orden simbólico fundado en la indivisibilidad e impenetrabilidad del cuerpo masculino, en la abstracción, neutralidad y eternidad del *logos* dominante. El cuerpo femenino es excesivo, fuera de

la ley e ingobernable; por lo tanto, de forma especular, inadecuado para elaborar leyes y para gobernar, incapaz de nomía porque incapaz de autonomía: cuerpo que hay que dominar, “por fuerza” de las cosas.

Tras haber llegado a este punto de mi reflexión, quiero dar voz a una pequeña trasgresión lingüística, cuya maternidad asumo: afirmo que las mujeres no somos “individuas” (etimológicamente in-dividuo, = entidad no divisible, unidad radical del cuerpo, entereza) somos *dividuas*, y con esta dividualidad los estatutos teóricos y políticos de la democracia moderna todavía han de ajustar cuentas, puesto que la misma ha surtido unos efectos sustanciales respecto de las atribuciones de los derechos en el transcurso del tiempo. El hecho es que, a partir de la revolución francesa (acontecimiento que marca cronológicamente las democracias modernas), el jaque de la universalidad de los derechos se ha medido precisamente excluyendo una vez más a las mujeres de su disfrute. De hecho la libertad, la igualdad y la fraternidad se han extendido a las “hermanas” por necesidad, muy tarde con respecto a ese acontecimiento revolucionario, y únicamente porque han sido arrancadas a viva fuerza de las luchas de los movimientos políticos de las mujeres, a cuyo contagio habían sido sometidas, aun conservando estos fundamentos de la democracia moderna un carácter marcadamente masculino. Me sirvo, por razones de claridad, de una cronología tradicional dentro de una historia críticamente eurocéntrica, dando por descontada una severa puesta en tela de juicio de la teoría de los derechos universales, y utilizo el esquema de T.H. Marshall¹⁰, que divide los derechos en civiles, sociales y políticos, determinando los plazos de su atribución en la historia occidental y en el espacio de las democracias modernas.

De hecho, el estado de la cuestión —cuestión masculina, diría yo, dada la resistencia tenaz opuesta todavía hoy al acceso de las mujeres al espacio político— en la historia europea es el siguiente: la conceptualización de la diferencia femenina como inferioridad, o como máximo, como complementariedad, ha producido una doble y distinta velocidad en el acceso a los derechos civiles, políticos y sociales de las mujeres y de los hombres, y por lo tanto una distinta cronología, así como un distinto momento de la historia para las mujeres y de las mujeres en la historia.

Resumiendo brevemente: los derechos civiles son la libertad personal, de pensamiento, de religión, de contratación, de testificación y de obtención de justicia; los derechos sociales son el derecho a la educación, a la salud, a la asistencia, al trabajo y a una vivienda; los derechos políticos son sustancialmente el derecho de voto y el derecho de elegibilidad y representación.

10. MARSHALL, Thomas Humphrey: *Cittadinanza e classe sociale*. Bari, Laterza, 2002.

Los hombres han obtenido los derechos civiles simbólicamente *ab origine*, en la *polis* griega, donde la in-dependencia de la madre era el precio que había que pagar para ganar el premio de la virilidad; obviamente, su extensión a todos los ciudadanos de sexo masculino ha seguido las etapas de la formación de las democracias modernas. Por lo tanto, concretamente, ellos obtuvieron los derechos civiles y los derechos políticos entre el siglo XVIII y el siglo XIX, con la afirmación del poder de la burguesía y con la progresiva extensión del derecho de voto hasta el sufragio “universal”. Por último, ellos conquistaron los derechos sociales entre el siglo XVIII y el siglo XIX, mediante las luchas del Movimiento Obrero y la creación de los partidos democráticos.

Muy distintos han sido los plazos de las mujeres, que obtuvieron los derechos sociales en el curso de la revolución industrial, en calidad de trabajadoras madres, tan necesaria como discriminadas; duras luchas entre el siglo XIX y finales del siglo XX han logrado una tutela cada vez más fuerte y amplia de su derecho a estar presentes en el mercado laboral productivo, pese a su tarea reproductiva. Con respecto a los derechos políticos, la ampliación del sufragio se produjo a lo largo de todo el siglo XX. Por último, los derechos civiles de las mujeres, al día de hoy, todavía están incompletos y siguen configurándose como pertenecientes a un derecho de la ciudadanía neutro-masculina, de tal manera que se puede afirmar sin temor a los desmentidos que las mujeres somos ciudadanos por extensión, no por inscripción de nuestro cuerpo de carne y hueso en la polis. Algunas heridas de la ciudadanía son la indisponibilidad de la persona como negación de una indiscutible soberanía reproductiva, la violabilidad “natural”, la naturalidad del trabajo asistencial, el desconocimiento del apellido materno, y esa insospechable traición lingüística de nuestra gramática, por el cual el masculino plural incluye a mil mujeres y a un chico, y como castigo una falta en lápiz azul a despecho de las leyes sobre la mayoría. En conclusión, para nosotras, las mujeres, el acceso a los derechos ha avanzado en virtud de plazos distintos: todos ellos en el siglo XX, y los civiles aún en alta mar; hasta tal punto que, cuando la subjetividad política de las mujeres se impuso con prepotencia (pero estamos ya en los años Setenta del siglo pasado, cuando el movimiento feminista echó de la esfera privada el cuerpo ob-sceno y alejado del escena, de las mujeres hacia la escena política) nos dimos cuenta de que oponíamos resistencia contra esta democracia más de lo que la democracia, abstractamente concebida, se imaginara. Asimismo, la cuestión “mujeres y derechos” no es sólo una cuestión de deslizamientos temporales con respecto a su atribución, puesto que es la misma tipología de los derechos, que la irrupción del cuerpo femenino en la escena política ha puesto en tela de juicio, y no desde hoy, sino desde ayer, y desde anteayer: la experiencia biohistórica de las mujeres ha expresado siempre

una constante falta de delimitación entre exigencias, necesidades y deseos, un movimiento que sigue desvelando el carácter inadecuado de toda teoría de los derechos, que se proponga atribuir a las mujeres un orden jurídico y político pensado en su ausencia.

8.—*Consejos del pasado*

Algunos ejemplos y reflexiones de ayer y de hoy:

Del ayer, un ejemplo luminoso y obscurecido: en su *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* (*Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana*)¹¹, 17 artículos que se inspiran en la *Dichiarazione dei diritti dell’Uomo e del Cittadino* (*Declaración de los derechos del Hombre y del Ciudadano*) de 1789, Olympe de Gouges, en el artículo XI escribe: “La libre comunicación de los pensamientos y de las opiniones es uno de los derechos más valiosos de la mujer, puesto que dicha libertad garantiza la legitimidad de los padres hacia los hijos. Por lo tanto, todas las ciudadanas pueden decir libremente, yo soy madre de un hijo vuestro, sin que un prejuicio bárbaro las fuerce a esconder la verdad; sin perjuicio de responder del abuso de esta libertad en los casos establecidos por la ley”. Por lo tanto, la libre comunicación —la libertad de palabra, ¡la *Liberté!*— es un derecho civil que hace que la mujer sea una ciudadana, con la condición de que sirva (asimismo y sobre todo) para reclamar el reconocimiento de legitimidad a los padres, y al que corresponde una tutela concreta de la maternidad, es decir un derecho social: deslizamientos y más deslizamientos.

Y ¿hoy? Hoy, “la emancipación de las mujeres adquiere el carácter de derecho civil” escribe Renate Siebert¹², el derecho a un *estatus* de ciudadanía más allá de los roles sociales, familiares y profesionales, que cada mujer ha de desempeñar. Por consiguiente, ¿la emancipación para las mujeres es un derecho social (derecho al trabajo) o un derecho civil (autonomía con respecto al rol de género supuestamente “natural”)? Asimismo Renate Siebert afirma que para las mujeres se configura una peculiar vejación del derecho de propiedad, como derecho sobre su propio cuerpo; hecho que estaría estrechamente relacionado con el proceso de determinación, que tendría como requisito fundamental un derecho a la soledad interior; este derecho se manifiesta, dependiendo de las generaciones, como el derecho a ser o a no ser nunca (dejadas) solas. Por lo tanto existe una conexión

11. DE GOUGES, Olympe: *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* [1791]. Palermo, La Luna/des femmes-Antoinette Fouque, 1989.

12. SIEBERT, Renate: *Cenerentola non abita più qui*. Torino, Rosemberg & Sellier, 1999.

entre propiedad del cuerpo, soledad y ciudadanía, una teoría conocida desde hace tiempo, puesto que ya en 1892 la sufragista americana Elizabeth Cady Stanton dirigía al Congreso de los Estados Unidos un llamamiento a favor del voto de las mujeres con un escrito, *La solitudine dell'io (La soledad del yo)*¹³(1892), que captaba la conexión inseparable entre individualidad, derecho de voto, libertad de conciencia y autodeterminación.

Por lo tanto, la cuestión es: ¿cómo entrar en la *polis* teniendo un cuerpo de mujer? Una vez más me auxilia Olympe de Gouges, que en el artículo XII de su *Dichiarazione* escribe: “Hay que garantizar en mayor medida los derechos de la mujer y de la ciudadana; esta garantía ha de instituirse en ventaja de todas y no sólo de aquellas a las que se confía”. Pocas palabras para dar una respuesta revolucionaria a la aparente contradicción entre tutela individual e interés general, puesto que para Olympe “la verdad” era evidente: había que doblar la *polis* al cuerpo femenino, no lo contrario. De hecho, es suficiente esta inversión del sentir común de la política para volver a colocar cada cosa en su sitio, cada cuerpo en su historia y en sus derechos. Y no sólo esto: de esta forma Olympe hace una crítica precoz y radical de la idea de Igualdad de Oportunidades, tal y como se entiende comúnmente hoy, una idea que siempre sobrentiende la centralidad de la forma masculina de concebir la *polis* y el trabajo, ambos fundados en un cuerpo neutro-masculino, y por lo tanto en la necesidad de una progresiva adecuación al mismo de las mujeres, cueste lo que cueste.

9.—*Soberanas e inviolables*

Para concluir esta reflexión feminista sobre la teoría de los derechos señalo dos palabras que atestiguan la inadecuación de las democracias modernas para proponerse como espacio público y político, donde las mujeres pueden gozar de la ciudadanía como de un derecho a la normalidad de tener un cuerpo diferente (en el significado universal de esta normalidad, que quede claro): “soberanía” e “inviolabilidad”, palabras maltratadas, cuya “curación” no puede producirse mediante un aumento de derechos, sino mediante una inscripción distinta de las mujeres en el derecho. De hecho, descubrimos que nuestro cuerpo femenino potencialmente materno es todavía hoy, todavía aquí, *alieni iuris*, en el sentido de que el mismo ha vuelto a ser lugar público, obsesivamente ocupado por la palabra masculina, que

13. CADY STANTON, Elisabeth: “La solitudine dell'io”. En ROSSI DORIA, Anna: *La libertà delle donne. Voci della tradizione politica suffragista*. Torino, Rosenberg & Sellier, 1991.

pretende regularlo, ejercitando sobre el mismo un “derecho” ancestral al dominio, una auténtica usurpación de la soberanía legítima de las mujeres sobre sí mismas. Ello sucede —y está a la vista de todas y de todos— para las cuestiones llamadas bioéticas, que consideran objeto de negociación ajena la soberanía reproductiva de las mujeres sobre su propio cuerpo, el único, hasta hoy al menos, comprometido en la experiencia de engendrar vida, el único, por lo tanto, autorizado para tener sobre ello competencia y gobierno, la primera palabra y la última, como decíamos en la época de la ley del aborto.

Y ello sobre la base de una supuesta “ética” que contrapone creadora a criatura, mujer a embrión, como si fuera posible garantizar un orden sensato a la generación humana prescindiendo de la aceptación materna, de su deseo de engendrar y de su deseo de no engendrar. De esta forma sucede que, a cada ráfaga, se vuelvan a plantear sacrosantas adquisiciones referentes a los llamados “derechos de las mujeres”, considerados siempre reversibles, opinables y móviles. Por lo tanto, es urgente y necesario que, de una vez por todas, la cuestión se sustraiga a los ordenamientos de poder, según convenga, favorables o contrarios, y se plantee en el terreno más sólido de su inscripción en la ley fundamental del Estado —en la Constitución— y en el más profundo de la transformación cultural, que ha de construirse con paciencia a partir de la escuela primaria; en la mora de este gesto epocal experimentaremos el periódico desprecio de normas fundamentales relativas al derecho a la salud, a la incolumidad, a la autodeterminación y a la no discriminación, como confirmación de que es precisamente el espacio de una ciudadanía plenamente realizada lo que se prohíbe a las mujeres, en tiempos que aún se llaman democráticos.

Otra herida es la persistente violabilidad del cuerpo femenino en el imaginario y en la práctica social de muchos hombres: también aquí, la ocupación del territorio-cuerpo femenino (en todas sus variantes simbólicas y materiales, desde la pedofilia hasta la sodomización de hombres) parece todavía una forma tradicional de garantizar el equilibrio precario del orden simbólico y cultural dominante. Esta es una cuestión masculina diacrónica, persistente, en el sentir común aún considerada natural. De esta forma para todas las mujeres salir de casa (¡y a menudo también quedarse en casa!) se convierte en una prohibición cotidiana de una utilización libre de los espacios urbanos, de las periferias, del campo, por haber interiorizado desde la infancia ese miedo ancestral que nos atenaza cuando cae la noche en lugares aislados, independientemente de una amenaza real. Cada una de nosotras aprende pronto esas estrategias para evitar lugares solitarios y oscuros, inconscientemente considerados de riesgo de violencia sexual, o que nos inducen a actitudes anónimas, en la esperanza de volvernos invisibles, una actitud lamentablemente “natural” en la historia de cada mujer. Siempre he

dicho a modo de ejemplo que, si Leopardi hubiera sido mujer nunca hubiera escrito el *Infinito*, nunca hubiera subido a ‘la colina solitaria’ y nunca habría gozado de aquella fecunda soledad: ¿cuántas poetisas hemos perdido por el miedo arcaico y permanente a la violencia sexual? Afortunadamente Emily Dickinson tuvo la buena idea de encerrarse en una habitación; pero no todas nos llamamos Emily. Simétricamente, y más o menos inconscientemente, todas las mujeres padecen una tendencia a limitarse a los espacios internos, a considerarlos como sus propios lugares naturales que les corresponden, con una consiguiente presión emotiva de los espacios interiores, y una recurrente sensación de estar fuera de lugar en los espacios externos, sobre todo en los espacios políticos. Todo ello aún está considerado, en el sentir común, natural. Sabemos, por el contrario, que esta supuesta naturalidad es el residuo de una necesidad del hombre primitivo —y quizás lo sigue siendo del último macho— de dominar los recursos productivos y reproductivos de las mujeres, ese “divino femenino” de engendrar la vida y de hacerla vivible, que es el lugar simbólico, originario, donde se expresa el dominio masculino impuesto por la fuerza física. Este arcaico “derecho al dominio” resiste al tiempo en muchas formas, hasta lo que yo llamo “delito impar”, la violencia sexual y sexuada, un delito cometido exclusivamente por los hombres, un delito pre-histórico, por lo tanto bárbaro, en su sentido más estricto. Y no asombra que a este delito se oponga a menudo un imaginario femenino de las penas igualmente bárbaro, igualmente pre-político —si por política entendemos la forma y la medida de las relaciones de convivencia civil— un imaginario al que frecuentemente le cuesta contentarse con la garantía jurídica, insistiendo más bien en el endurecimiento de las penas, intercambiando constantemente la posición de la víctima y del verdugo.

10.—Hacia una nueva educación sentimental

Sin embargo, hay que aprender una nueva educación sentimental para aprender a convivir. Convivir significa vivir juntos, con-dividir el espacio social, adquirir un hábito, una costumbre y un habitar que es justamente lo contrario de dividir el espacio definiendo en el mismo esferas separadas de atribución y competencia. Una vez más, una cuestión de espacios prescritos sobrentiende una ciudadanía prohibida, que el endurecimiento de las penas no resuelve, ¿Qué hacemos, entonces?

Si es verdad que, como ciertos historiadores ilustres han escrito, las mentalidades se modifican lentamente, y las ideas rápidamente, es de desear que en el espacio intersticial entre estas dos distintas velocidades la política y la cultura puedan crear inesperadas posibilidades de comunicación, no sólo entre las mujeres y los hombres, sino también entre distintos contextos

geopolíticos, con ventajas recíprocas, para evitar que en el Norte y en el Sur de todo el mundo la diferencia y la diversidad se traduzcan en asimetría, la asimetría en disparidad, la disparidad en desigualdad, la desigualdad en denegación de un derecho de ciudadanía pleno, para todas y todos. Algo está cambiando en el sentir común de muchas mujeres y muchos hombres respecto de estas posibilidades, lo creo y lo espero. Hay una nueva conciencia, una urgencia, ya una necesidad de devolver a la humanidad entera el punto de vista y las narraciones de las mujeres sobre sí mismas y sobre el mundo, de incorporar a la historia del mundo la diferencia de los cuerpos y la diversidad de las historias que éstos cuentan como crítica concreta a una universalidad masculina, blanca y occidental. Este giro necesario no carece de riesgos: en la utilización de una mirada de género para leer las relaciones con la alteridad, podemos correr el riesgo, por exceso de respeto, de abandonar una idea de derechos “naturales”, encarnados en cada ser humano por el mero hecho de existir (no quiero utilizar aquí la expresión “derechos universales” porque ya es demasiado sospechosa de abuso), en obsequio a un supuesto respeto de las diversidades culturales, de caer de la sartén de una universalidad negada al fuego de un relativismo cultural concedido, jugando la una contra el otro; si lo hacemos así quizás acallaremos el sentido de culpa occidental e imperialista, pero ello se produciría en la indiferencia hacia la violación de los derechos en casa ajena, utilizando tiempo y espacio como coordenadas de un razonamiento sexista, clasista y racista.

¿Qué se puede hacer para contener este riesgo? Yo pienso que hay que una vez más mirar a la experiencia de cada una y de cada uno, reconducir la historia a los sujetos históricos, y a los eventos que ellos y ellas producen, y actuar políticamente, para que tengan lugar otras narraciones. Esto es hoy válido sobre todo con respecto al islamismo, impropriamente asimilado al fundamentalismo: cada cultura ha tenido y tiene sus propios fundamentalismos, que las mujeres siempre han pagado a más alto precio, y por este motivo hoy denuncian su raíz histórica, humana, masculina, incluso y sobre todo cuando dicha raíz ha tomado la forma de una verdad indiscutible.

De hecho, el fundamentalismo no es sólo una cuestión islámica. También en Occidente la crítica de las formas históricas de lo sagrado por parte de los movimientos políticos de las mujeres ha representado un paso necesario hacia la afirmación de algunos derechos civiles fundamentales. Un ejemplo para todos es la experiencia del sufragismo americano: la relectura crítica de la Biblia llevada a cabo a finales del siglo XIX por algunas mujeres reunidas en torno a Elizabeth Cady Stanton, su afirmación de la superioridad de la Palabra de Dios sobre la Sagradas Escrituras, siendo éstas últimas verosímelmente marcadas por una mano humana y masculina, mientras que la primera, la Palabra, habla inmediatamente a cada una y cada uno. De aquí

la reivindicación del derecho a la palabra pública de las mujeres, derecho aún negado, palabra aún prohibida en ese país y en esa época, en nombre de la Biblia.

Por esto hay que evitar otro riesgo más, el de una lectura antropológica de las mujeres por parte de los hombres, que les considere a todas iguales en el Norte y en el Sur de todo el mundo, como objeto unificado del cuerpo. Un riesgo que incluso nosotras, mujeres del Norte, corremos siempre que pretendemos imponer nuestra visión distinta a todas las mujeres. Debemos, por el contrario, echar atrás el espacio disciplinar y disciplinado —su vicio— para abrir el espacio de las posibilidades y de las diversidades: el espacio de la política y de la cultura, como posibilidad de elegir entre muchas opciones, para todas las mujeres, cualquiera que sea la cultura a la que pertenecen. La cuestión, por lo tanto, no es “velo sí/velo no”, sino poder elegir, sí o no, a veces sí y a veces no; poder abrir o cerrar al otro la visión de su propio espacio corpóreo sigue siendo un recurso plausible en defensa de la inviolabilidad femenina en un régimen patriarcal. Sin embargo, la cuestión es siempre la del no a las mutilaciones sexuales, que son auténticas irrupciones violentas en el cuerpo femenino: la integridad psicofísica y la salud de las niñas no pueden ser objeto de negociación, en cualquier cultura. En resumen, por última vez utilizo una metáfora odiosa: ninguna mujer puede ser territorio de propiedad de un hombre, ni rehén de un estado, de una religión y de una cultura: es obvio y ha de ser obvio. Por lo tanto, si la diferencia es de género, y la diversidad es de cultura, hay que trabajar para construir una igualdad diferente y distinta que escape al universalismo abstracto y al relativismo cultural; que prevea, al mismo tiempo, tanto la crítica del individualismo propietario como la afirmación del derecho a la autodeterminación de la elección. Es de desear que todo esto se produzca, pero es todavía necesario un salto utópico y una invención política, que en mi opinión puede nacer únicamente de la experiencia biohistórica de las mujeres.

Intentemos, por ejemplo, imaginar una nueva categoría de derechos, los derechos culturales y los nuevos derechos de una convivencia civil fundada en la responsabilidad, en la solidaridad, en el respeto, en el intercambio y en el cuidado; derechos que ayudan a cada uno y a cada una, a mantener unidos el uno y el dos, el individuo y la “dividua”, en el espacio y en el tiempo compartido de sus relaciones.