

dossier

Mujeres Bohemias. Ocio, modernidad y resignificación identitaria.
Bohemian women. Leisure, modernity and new meanings of identity

Coordina: Jordi Luengo López

Performatividad en la Bohemia: aspectos teóricos en las transgresiones de género

Performativity in Bohemia: theoretical aspects of the transgressions of gender

Sonia Reverter Bañón

Universitat Jaume I de Castelló.

Recibido el 30 de mayo de 2008.

Aceptado el 19 de junio de 2008.

BIBLID [1134-6396(2007)14:2; 213-234]

RESUMEN

En la teoría performativa que la feminista Judith Butler desarrolló en la década de los 90, inspirada en la filosofía del lenguaje de John Austin y John Searle, y en los comentarios posteriores de Jacques Derrida, se proponía que las pequeñas rebeldías del “ser” y el “hacer” cotidiano son más que juegos identitarios, pues tienen la oportunidad de establecer nuevas normas capaces de subvertir el orden de la dominación imperante. En este artículo, siguiendo esta idea que tantos debates ha ocasionado dentro de la teoría feminista, analizaremos la fuerza subversiva de lo que se llama la bohemia de una época concreta, la que le vio nacer a finales del siglo XIX. En el análisis nos centraremos en especial en averiguar la estructura de la ruptura de las normas patriarcales, como nicho de las representaciones sociales más resistentes al cambio.

Palabras clave: Bohemia. Subversión. Performatividad. Teoría feminista. Identidad, Género.

ABSTRACT

According to the performative theory developed by feminist Judith Butler in the nineties —inspired by John Austin and John Searle’s philosophy of language and Jacques Derrida’s subsequent comments— the little rebellions of everyday “being” and “doing” are more than identity games, since they have the chance to set new rules which can subvert the established order of domination. Following this idea, which has aroused so much debate in feminist theory, this article analyses the subversive power of so-called Bohemia during the period of time in which it was born —the end of the nineteenth century. The analysis focuses particularly on finding out the structure behind the breaking of patriarchal rules, which are viewed as the niche of social representations most resistant to change.

Key Words: Bohemia. Subversion. Performativity. Feminist Theory. Identity. Gender.

SUMARIO

1.—Introducción al concepto de bohemia. 2.—Miradas críticas a la historia. 3.—La bohemia como modelo de subversión de género. 4.— ¿Quién cuenta como sujeto transgresor? ¿Qué cuenta como transgresión?. 5.—Teoría de la performatividad. 6.— La importancia del otro en la performatividad.

1.—Introducción al concepto de bohemia

En líneas generales se entiende la bohemia como una actitud ante la vida, que si bien tuvo un momento histórico determinado (finales del XIX y principios del XX) y una localización más o menos concreta (ciudades capitales occidentales, como París, Nueva York o Madrid), se extiende hasta alcanzar cualquier momento y lugar. En ese sentido, y para los intereses de este artículo, entenderemos que si bien la bohemia se da vinculada a un desarrollo histórico, es fundamentalmente, como acabamos de decir, una actitud ante la vida que supone unas características esencialmente contrarias al modelo de vida burgués. En este artículo tomaremos, pues, el punto de partida de que la bohemia puede ser interpretada como un modelo de subversión. Pero, ¿qué características presenta tal modelo?

El intento más serio de estudiar la bohemia española sería justo adjudicárselo a la llamada “Biblioteca de la Bohemia”, que dirigen para Celeste Ediciones José Esteban, Francisco Gómez Porro y Anthony N. Zahareas. En los títulos que llevan editados se nos da la imagen de la bohemia española como un movimiento artístico de finales del siglo XIX y primeras dos décadas del XX que prioritariamente va a desarrollarse en Madrid vinculado a las letras fundamentalmente y con la comparsa importantísima de ciertas maneras de vivir y entender la vida. Entre estas características que acompañan esta producción artística podemos citar las que comúnmente entendemos vinculadas a la vida bohemia: gusto por la nocturnidad, repudio de lo convencional y lo burgués, exaltación del individuo y su libertad, y búsqueda a través de la rebeldía de posicionamientos de autenticidad, tanto en la vida personal como en la producción artística. Como nos dice Allen Phillips en uno de estos volúmenes de la Biblioteca de la Bohemia “(...) se trata de una protesta, una fuerza revolucionaria y, en el terreno del arte, los bohemios reafirman una exaltación de los valores subjetivos y un rechazo inmediato de todo compromiso con los principios burgueses. El sello del bohemio de raza: el culto por el arte y el ideal. ¡Abajo el filisteo y el burgués! ¡No venderse a los poderosos!”¹.

1. PHILLIPS, Allen W.: *En torno a la bohemia madrileña 1890-1925*. Madrid, Biblioteca de la Bohemia. Celeste, 1999, p. 17.

Los intentos por desarrollar en la vida y en el arte este ideario anti-dogmático se veían normalmente plasmados en vidas muchas veces marginales, desordenadas y fuera de los circuitos de poder y de influencia. El objetivo final del bohemio es destruir los dogmatismos de un modelo burgués de vida que es falsa y generalmente injusta.

El estilo de vida transgresor y la actitud estética de innovación han ido, sobre todo en la época de las vanguardias, unidas. La bohemia es un caso paradigmático de esta armonía entre vida y creación artística. El término bohemia fue popularizado por Henri Murger en Francia en 1846 y consagrado por Puccini en su famosa ópera, que fue inspirada en la obra de Murguer². En esta pequeña y, en su momento, popular obra Murguer nos cuenta la característica fundamental del bohemio: el amor al arte y el odio a lo burgués³.

El término bohemia refiere, además, a una zona de la República checa de donde emigran los gitanos hacia otras zonas de Europa. Es curioso que Murguer usara este término precisamente para referir a un estilo de vida (recordemos que el título de la obra de Murguer es *Scenes de la vie de bohème*). Podemos pensar que el aspecto estético de la vida de los gitanos que puede haber resultado atractivo para aquellos que pretenden acabar con todos los símbolos de la vida burguesa haya podido ser el nomadismo y la falta de estabilidad geográfica y de hogar, y por tanto la ausencia de propiedad de tierra; aspectos cruciales para entender la vida burguesa en el siglo XIX europeo.

Cabe decir, para terminar esta pequeña introducción al término bohemia que este ideario se desplegaba en diferentes frentes de la vida de los personajes llamados “bohemos”. Así, en un intento de catalogar las diferentes formas de expresar y vivir este ideario bohemio Helmut Kreuzer⁴ nos ofrece una nueva tipología que encuadre a los diferentes personajes que integran la bohemia. Nos habla de tres tipos de bohemia:

- la verde: es la de la libertad, el arte, la juventud y la esperanza.
- la negra: la de la angustia, la pobreza y la desesperanza.
- la roja: la de la rebelión.

2. MURGUER, Henri: *Scenes de la vie de bohème*. Paris, Gallimard, 1988.

3. Cf. TRAVERSO, Enzo: “Bohemia, Exile and Revolution: Notes on Marx, Benjamin and Trotsky”. *Historical Materialism*. 10.1 (2002), p. 124.

4. KREUZER, Helmut: *Die Boheme. Beitrage zur ihrer Beischreibung*. Stuttgart, Metzler, 1968. En TRAVERSO, *op. cit.*

Kreuzer entiende que no sólo estas tres visiones no son incompatibles, sino que en realidad la bohemia negra sólo es la base material que comparten las otras dos, que son realmente las que aportan un fundamento artístico y estético. La vida bohemia se presenta así en posibilidades y manifestaciones diferentes, aunque el punto común creo que podemos acordar que es la manera de entender la vida, y que es fundamentalmente en rebeldía con la vida burguesa.

2.—*Miradas críticas a la Historia*

Bien, explicadas muy brevemente algunas de las características esenciales para saber qué se entiende por bohemia y citados algunos de los autores canónicos a la hora de hacer este acercamiento, quiero expresar que en la bibliografía comentada, y otra aquí no mencionada, a la que he podido acceder para preparar este trabajo me encuentro con que la bohemia está, casi completamente, historiada de manera patriarcal. Es decir, una vez más la mirada histórica a un determinado periodo, contexto o situación nos ofrece, desde un punto de vista crítico, “más de lo mismo”. Y, ¿qué quiero decir con esto? Simplemente que nos encontramos con definiciones, explicaciones y colección de experiencias de vida que en ningún caso refieren a la trama discursiva o a la estructura epistémica que nos permita entender de manera estructural qué significó la bohemia, cómo fue posible, y qué aporta a la estructura del presente. Sin hacer eso nos quedamos con “testimonios, personajes y obras”, que es como reza el subtítulo de uno de los estudios considerados más significativos sobre la bohemia madrileña hasta la fecha.

Sin querer entrar en cuestiones historiográficas, de las que aún planteándome muchas cuestiones no tengo ninguna respuesta⁵, creo que desde la teoría feminista y desde la filosofía se han hecho aportaciones valiosas para poder entender la necesidad no sólo de repensar las historias que nos han sido dadas, entre ellas la bohemia; sino de interrogarnos sobre qué hacemos cuando hacemos historia. No voy a contestar a este interrogante, no podría. Pero sí que intentaré comprender cómo desde las últimas aportaciones de la filosofía y la teoría feminista se pueden deshacer las historias que nos han contado y no simplemente hacer tarea de visibilización de “testimonios, personajes y obras”, sean del género que sean esos personajes.

5. Para este cometido es especialmente interesante el libro editado por Cristina Borderías (BORDERÍAS, Cristina [ed.]: *Joan Scott y las políticas de la historia*. Barcelona, Icaria Editorial, 2006).

Lo que estoy intentando entender y explicar es un punto de partida fundamental de este trabajo. En general, y desde la mirada histórica crítica y en cuanto a la cuestión del género refiere creo que podemos decir que se ha hecho:

- “historia de las mujeres”, donde se ha visibilizado a las mujeres (o a una mujer concreta);
- “historia del feminismo”, donde se han recogido los testimonios de inquietudes o proclamas feministas en otras épocas; e
- “historia del género”, donde se ha estudiado la categoría de género como categoría fundamental dentro del patriarcado para organizar las sociedades y los sujetos y sus identidades.

Estos tres tipos de estudios pueden separarse, cruzarse, mezclarse y también confundirse. Y esto último, sólo esto, es lo que creo que debemos evitar. Cada mirada histórica de las tres que acabo de mencionar supone un acercamiento al sujeto que el feminismo quiere entender y rescatar: el sujeto mujer. Y en ese sentido todas son bienvenidas. Sin embargo, y desde mi parcela de investigación, que es la teoría feminista, entiendo que no habrá un progreso significativo de cara a trastocar el ordenamiento patriarcal si no hacemos historia del género, es decir si no incorporamos la tarea de pensar la estructura y la organización del género de cara, precisamente desde la perspectiva feminista, a subvertirla.

Ahora, y en relación con la investigación a la que el presente número de esta revista está en parte dedicado, quiero vincular la revisión de la bohemia con el análisis de esa estructura de género que en toda sociedad patriarcal se da. Para ello intentaré analizar la bohemia como modelo de subversión, para ver la capacidad transgresora que tiene respecto de la estructura de género.

3.—*La bohemia como modelo de subversión de género*

La bohemia, entendida de manera ortodoxa, es decir como hasta ahora nos la han contado, no es sino un ejemplo más de intentar cambiar el mundo sin trastocar uno de los pilares más fundamentales que sostienen su estructura simbólica, cultural, social, política y económica; es decir el patriarcado. Uno de los aspectos prioritarios para entender la raíz de la vida burguesa moderna, tal y como nos lo explica Carole Pateman⁶, está en el

6. PATEMAN, Carole: *El contrato sexual*. Barcelona, Anthropos, 1995. Original de Polity Press/Basil Blackwell, Cambridge/Oxford, 1988.



Bohemia en el Café Tortoni de Buenos Aires.
Fotografía de Paloma Palau Pellicer

contrato social que inaugura la idea de individuo moderno; que es fundamentalmente el individuo de propiedades y derechos. Y este es irremediamente varón, pues la misma mujer es parte, como objeto de negociación, no como sujeto, del contrato social que firman los individuos con derechos, es decir, los ciudadanos. Este punto de partida que inaugura una versión moderna del patriarcado va a asentar de manera “racional” en el llamado siglo de las luces la condición de “mujer” como no-individuo, no-sujeto y no-ciudadana. Y este punto de partida es parte, como nos recuerda Pateman, del contrato social y del concepto de sociedad y ciudadanía moderna.

Partiendo de esta explicación de base que nos permite entender los presupuestos que sirven de

fundamento a las sociedades modernas, entendemos que si nos acercamos a la bohemia a través de lo que nos han contado hasta recientemente los historiadores tendremos que concluir que no había mujeres “titulares” en este movimiento estético y de rebelión. Si nos convertimos nosotras mismas en las historiadoras y en las relatoras recuperamos algunas mujeres que podemos defender como voces autorizadas dentro de la bohemia. Probablemente en la tarea de visibilización y recuperación de personajes de la época podamos engrosar la lista de personajes de la bohemia con unos cuantos nombres de mujeres, sin embargo, la cuestión es: ¿hubo realmente mujeres representantes de la bohemia? ¿Quién nombra a los/las representantes de un movimiento? ¿Cómo podemos hacer la recuperación histórica de la bohemia? ¿Rescatando voces importantes que fueron o que deberían haber sido por lo que dijeron y lo que hicieron? ¿Cómo podemos valorar el alcance y la importancia de las mujeres en la bohemia sin a la vez descifrar la estructura de género que había en ese momento histórico?

Me parece que estas cuestiones no son de importancia menor para la historiografía, ni por tanto, tampoco para la teoría feminista en la que normalmente desarrollo mi trabajo. Desde el punto de vista de esta última, será esencial que aparte de la tarea de visibilización entendamos qué estructuras permitieron que algunas mujeres cambiaran algunas formas de comportamiento

y rompieran así con las regulaciones de género de la época. Es decir, más que hacer un ajuste de cuentas con la historia de la bohemia para visibilizar casos concretos que nos permitan rescatar nombres y actitudes, nos interesa entender qué significó para la vida de las mujeres y hombres; es decir, para las relaciones entre los géneros, la exploración de unas determinadas ideas y formas de vida en un momento histórico determinado. Mi intención con las cuestiones que aquí formulo es que entremos en cuestiones de política de identidad, es decir, que nos comprometamos como investigadoras con la necesidad de pensar en las estructuras de poder que permiten trazar las líneas identitarias de una manera u otra, y alejarnos del modelo de transgresión centrado única y exclusivamente en la voluntad del individuo, que es el modelo que suelen recoger las historias de visibilización.

La historia ortodoxa (de varones o mujeres) nos cuenta la bohemia como una opción voluntarística e intencional; como la elección libre de unos sujetos que eligieron un estilo de vida determinado. Ese patrón de elección de estilo de vida marca la definición entera de vida bohemia, y en ese sentido fija los límites y los términos de quién cuenta como personaje bohemio. En definitiva en el individuo moderno prevalece, por encima de cualquier régimen regulatorio de su conducta, el derecho de poseerse a sí mismo, es decir, de ser autónomo y tomar elecciones sobre el estilo de su vida, y precisamente por ello es que puede ser titular de otros derechos. Y entre ellos el más importante: el derecho de transgresión, o simplemente de indisciplina. Los hombres bohemios son vistos en su individualidad, pues los varones son reconocidos como sujetos agentes autónomos e individuales. Las mujeres, sin embargo, no lo son, y ese es precisamente el hecho que hace que no seamos sujetos con capacidad de agencia plena. El término de “colectividad serial” que Sartre enunció y que Iris M. Young⁷ utiliza para explicar la noción de mujer nos puede ayudar a entender el sentido del concepto mujer sin caer en esencialismos⁸. La clave para entender el concepto mujer ha sido hasta recientemente la experiencia común de dominación y de constreñimientos para el desarrollo individual de la agencia, más que la idea de un proyecto común de liberación. Esa es precisamente la separación de identidades y atributos que organiza en gran parte el contrato social y el modelo de ciudadanía moderna basado en él que anteriormente ya hemos comentado.

La visibilización de mujeres de la época que algunas historiadoras hacen, como el excelente trabajo sobre Maruja Mallo presentado en este

7. YOUNG, Iris M.: “Gender as Seriality”. *Signs*, 19.3 (1994), 713-36.

8. Cf. AMORÓS, Celia: *Hacia una crítica de la Razón Patriarcal*. Barcelona, Anthropos, 1985.

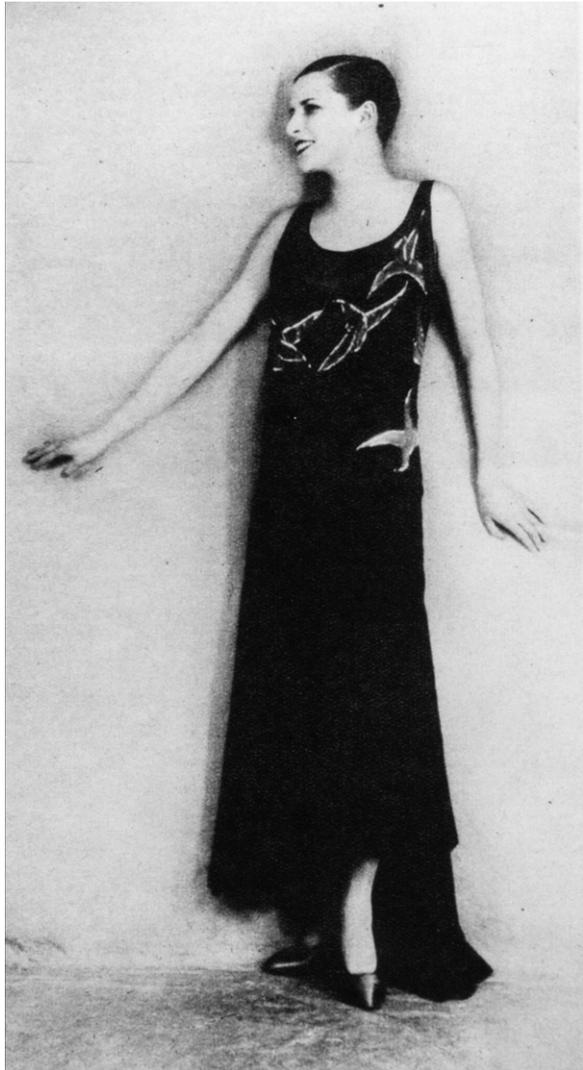
mismo número, es un trabajo que más que hacernos ver que sí hubo mujeres que pudieron representar el movimiento de la bohemia, nos hace pensar la tensión conceptual que provocamos al considerar a Mallo una mujer que estaba haciendo y diciendo las mismas cosas que las contempladas en el estilo de vida del varón bohemio. Es esta tensión conceptual la que creo que nos ha de llevar, no a redefinir el concepto de bohemia para que pueda abrazar casos de mujeres; sino que nos ha de llevar a una tarea mucho más fundamental y radical, que es a entender cómo la norma de identidad de género funciona como una estructura de poder determinante, y ver así qué aspectos concretos de regulación y disciplinamiento de los géneros se dan en el movimiento que llamamos bohemia.

En parte nuestra tarea es la de rescatar al individuo de la muchedumbre o del anonimato en que se han unificado generaciones enteras de mujeres a las que el patriarcado les condena a no pasar nunca a la historia, a no tener voz, porque precisamente cumplieron el sueño de ser lo que para ellas una cultura de desempoderamiento había reservado: mujer sin historia. En el modelo patriarcal se escribe una historia sin mujeres, no hay ni historia ni desarrollo para la mujer, no hay crecimiento porque tampoco hay individuo, ni por supuesto sujeto. En este sentido sólo la traición al modelo puede llegar a individualizar a quien traiciona, y son esos casos de traición los que podemos recoger en la historia de la bohemia desde el punto de vista de visibilización de las mujeres.

A la hora de entender la historia del género, que es lo que creo que debería ser el objetivo primordial de una mirada histórica desde el feminismo, creo que no es relevante si esa traición se hacía desde una conciencia de hastío a ese modelo, desde una motivación de lucha por la igualdad entre mujeres y hombres, o desde otros intereses, como pudiera ser el salir del hambre y la pobreza. Lo que nos importa ahora, y tal vez importaba también entonces, son las acciones de esas mujeres (con conciencia o sin conciencia, ¿cómo podemos, además, saberlo?) que nos sirven para entender los mecanismos de control de género y los posibles resquicios para la huida del prototipo. Entre los casos individuales que podemos recoger de mujeres que de alguna manera suponen una discontinuidad en la representación del modelo de femineidad de la época nos podemos encontrar multitud de motivaciones: frivolidad, extravagancia, miseria, espíritu artístico y de innovación estética, etc. La cuestión es que no podemos erigirnos en jueces de la conciencia, como la misma historia patriarcal hace, por cierto. Todas las mujeres (y todos los hombres) cuentan, y todas las acciones que marcaron esa discontinuidad sirven para entender un modelo de subversión si nos hacen repensar cómo se trazan las líneas de las normas de género y cómo se resignifican.

No se trata entonces de reunir esas peripecias individuales de fuga del prototipo para caer de nuevo en una reconfiguración de una categoría nueva de mujer. Porque entonces se esfuma el individuo. Creo que lo interesante no es ni iluminar al personaje en su peculiaridad ni iluminar el nuevo prototipo creado por una posible cadena serial de individuos a la fuga del modelo patriarcal de la época. Aunque sea legítimo contar la historia de estas dos maneras desde la teoría de los géneros creo que lo más pertinente es no quedarnos ahí, sino mirar a los lados, a las líneas de sombra que limitan con esos dos fogonazos de iluminación.

Opino que lo más interesante que nos puede ofrecer el análisis de un modelo de subversión como la bohemia, que se produce en un periodo histórico en el que se generan grandes cambios para la historia de los géneros, es mirar cómo se reajusta la norma de género en sus regulaciones para que el patriarcado siga, aún hoy. Creo que la teoría de la performatividad⁹ nos ayuda a entender que cualquier modelo



Performatividad en la Mujer Moderna. *Blanco y Negro* en 1926. Fondo fotográfico J. Luengo.

9. El término inglés *performativity* se puede traducir por “realizatividad”, ya que atiende al significado del verbo inglés *perform*, que se puede traducir por “realizar”. Sin embargo dentro de la literatura feminista de los últimos tres o cuatro años, y debido a la

de subversión de las normas, y muy en concreto de la norma de género, no llega nunca a vaciar el modelo a subvertir. Es más, es el modelo normativo el que dota de sentido a la subversión, y es desde ahí que entendemos esta. Así, podemos decir, que la norma de género y el patriarcado posibilitan las subversiones del sujeto, a la vez que lo disciplinan. Por ello, el patriarcado, aún hoy, después de los grandes cambios de los patrones de género, pervive, mostrando una inusitada capacidad para reajustarse.

4.—¿*Quién cuenta como sujeto transgresor? ¿Qué cuenta como transgresión?*

Entiendo que el estilo de vida del bohemio varón, si bien también introducía gestos, actitudes, vivencias y experiencias nuevas en el repertorio de regulación de su género, no llegaba a trastocar ninguna estructura esencial del género, en cuanto tal, varón, ni en su relación con las mujeres. Y en este sentido podríamos decir que el bohemio ni pretendía afectar ni afectó la estructura de poder que subyace a la forma de vida burguesa a la cual quería atacar, y que como explica Pateman al explicitarnos el verdadero subtexto del contrato social, es esencialmente patriarcal.

La transgresión del varón, incluso la de aquellos más extremos o más libres y auténticos no desafió la norma de género. Esa transgresión, ese desafío a las normas la hizo el varón desde la afirmación del orden de titularidad de ciudadanía patriarcal que precisamente invalida a las mujeres en su poder de agencia.

Ahora bien, el hecho de que los bohemios no tuvieran en perspectiva afectar esa estructura patriarcal, desde el momento que desobedecían con sus actitudes y estilo de vida algunas de las reglas de la vida burguesa (que a su vez servía de patrón de comportamiento para la sociedad en general) tocaban, aunque fuera tangencialmente, el inmenso edificio patriarcal. Y eso es lo que, consciente o inconscientemente, permitía de alguna manera “reordenar” las regulaciones de género. No desaparece la estructura patriarcal, ni los corsés en los que se despliega la norma de género, pero se reorganiza, se reinterpreta y se adapta a nuevas condiciones y maneras de entender qué son los hombres, las mujeres y las relaciones entre ellos. Explicar en detalle qué aspectos permiten una variabilidad es una cuestión minuciosa que requiere el estudio de los archivos. Pero, explicar en qué

recepción y traducción de los nuevos avances en teoría feminista anglosajona, se traduce *performativity* por *performatividad*, lo cual aun siendo un neologismo es comúnmente aceptado en la actualidad.

sentido se reinterpreta la norma de género requiere una mirada más allá de los archivos¹⁰.

Tenemos que tener en cuenta que la época en la que nos encontramos cuando hablamos de bohemia es un periodo histórico en el que los historiadores y pensadores coinciden en afirmar que se dan las condiciones que van a permitir un cambio importante en las mentalidades y en la manera de organizar el orden social. Y eso es lo que nos interesa: ¿de qué manera la bohemia cambió el orden social en relación a la norma de género?

Creo que sí que cambió algo. Aunque esos cambios no desmontaron ni subvirtieron la norma patriarcal sí obligó a reestructurarla, perdiendo en esa reestructuración fuerza de dominio y sometimiento hacia las mujeres. Los cambios que algunas mujeres realizaron en sus vidas, aun desde pequeños actos intrascendentes, pueden ser interpretados por la sociedad que les envuelve como pequeñas transgresiones a esa regulación básica y originaria del patriarcado que es negar individualidad y agencia a las mujeres. Lo importante será ver que hubo mujeres que con estas transgresiones motivaron cambios sociales dejando marcas particulares en las instituciones y en los discursos. Puede que hubiera algún grado de conciencia política individual, pero tal conciencia no es, en todo caso, el aspecto dominante en la cadena de cambios.

Desde una teoría política que podemos llamar postmoderna el interés está en ver los cambios en los patrones de género generados en las acciones individuales, que a su vez dejan rastro en las instituciones y discursos. Desde esta perspectiva política podemos decir que esas formas de agencia pueden ser interpretadas como “micro-política”. En palabras clarificadoras de Patricia S. Mann¹¹: “Podemos continuar asumiendo la presencia de una ‘consciencia’ individual, como un aspecto básico de la experiencia humana, pero sabemos que la consciencia individual puede tener relaciones idiosincráticas e impredecibles con acciones y eventos, particularmente en tiempos de confusión y cambio. Los psicólogos continuarán estudiando las relaciones entre consciencia y acción, mientras que los teóricos sociales puede que no aparten su foco de atención de esta ‘interioridad’ des-corporalizada de la agencia individual y llevarlo hacia las acciones manifiestas de una micro-política corporalizada”¹².

10. FOUCAULT, Michel: *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia, Pre-Textos, 1988.

11. MANN, Patricia S.: “Musing as a Feminist in a Post-feminist Era”. En DEAN, Jodi (ed.): *Feminism and the New Democracy. Resisting the Political*. London, Sage Publications, 1997, p. 236.

12. Las citas de textos originales en inglés son traducción libre de la autora de este artículo.

Desde una teoría feminista orientada por la teoría de la performatividad resulta más interesante y relevante centrarse en temas de agencia o acción significativa que de conciencia o incluso de identidad (que es lo que se suele hacer desde una política identitaria y de la diferencia). La categoría de agencia es central al análisis contemporáneo de cómo la sociedad funciona y cómo se producen los cambios. La agencia es ambas, una categoría real que refiere al significado que la gente da a sus acciones y relaciones, y también una categoría analítica discursiva para evaluar los cambios de significados de esas acciones y relaciones¹³.

La norma de género, como resultado del poder, tiene como efecto limitar nuestra capacidad de acción, preferentemente y de manera masiva la de las mujeres. En este sentido las mujeres que se atrevieron a transgredir las regulaciones de esta norma de género, es decir, a no repetirlas, estaban de hecho abriendo al mismo tiempo el diálogo de qué es mujer. Es decir, que la acción subversiva obliga al diálogo de negociación de las identidades. Y eso es lo que posibilitó el periodo del modelo subversivo de la bohemia en las primeras décadas del siglo XX en muchos países occidentales. Las acciones, gestos, maneras nuevas, e incluso modas, de algunas mujeres se fueron repitiendo de forma que obligó a la renegociación de la identidad mujer y de la materialización de lo que se entendía por feminidad.

La lucha de las sufragistas, en unión y como grupo, reivindicó derechos políticos en igualdad con los hombres. Fue una lucha política. El movimiento de la “nueva mujer” o también llamada “mujer moderna” creo que es diferente, porque se hace generalmente desde una performatividad estética que transgrede muchas veces normas de convivencia que son fundamentalmente normas de identidad. No hay, en sentido estricto y en la mayoría de las veces, ninguna agenda política, ninguna reivindicación de grupo concienciado. Hay un inicio de subversión de la norma que en sí mismo se puede interpretar como apertura al diálogo sobre tal norma. Esto precisamente es lo que antes hemos llamado “micro-políticas” frente a la lucha política, que sí supondría una agenda y una conciencia previa. Sin embargo, hay que matizar, que esas luchas no políticas (o incluso estéticas) pueden acabar removiendo pilares fundamentales de la estructura patriarcal, los cuales por eso mismo son políticos, porque están enraizados en la misma naturaleza patriarcal del poder. En este sentido es interesante resaltar la conveniencia y potencia conceptual de la proclama que Kate Millet formuló en los setenta y que se convirtió en un slogan feminista de la segunda ola: “Lo personal es político”.

13. MANN, *op. cit.*

Aunque en todas las épocas podamos encontrar interpelaciones al modelo de sujeto, es a partir del siglo XX, y de manera interesante desde la “mujer moderna” o “nueva mujer” de las primeras décadas, que esas interpelaciones se vuelven más mayoritarias, más ruidosas y más vistosas; sin duda facilitadas por situaciones concretas en ese periodo histórico, como fue la guerra, la necesidad de introducir a las mujeres en muchos sectores del mercado laboral, el despegue tecnológico del siglo XX que permite mecanizar muchas actividades laborales, y un largo etcétera.

5.—*Teoría de la performatividad*

La Modernidad entendió el concepto de sujeto como incontestable. El siglo XX dejó ver de manera contundente y definitiva que eso no tiene porqué ser siempre así, y nos dice que el sujeto no sólo es contestable, sino que está en continua inestabilidad. Si bien siempre ha habido un enlace entre estructuras culturales y formación de subjetividad, en la Modernidad se va acentuando cada vez más, hasta llegar al siglo XX, la lucha por la posibilidad de repositionarse a uno mismo en esa trama cultural y social que se impone y constituye al sujeto¹⁴.

Como bien nos explica Joan Scott¹⁵ la competencia simbólica de los individuos del pasado depende en gran parte de nuestra tarea de visibilización, y recuperación, pero sobre todo, de reinterpretación. En este sentido creo que no basta con hacer una descripción de mujeres bohemias, hay que ver dentro de qué patrones de sociabilidad y normatividad han emergido esas experiencias. Hay que ir más allá del dato que podemos visibilizar para situarnos en la genealogía del dato. Se trata así de ver cómo al construir (y de-construir) significados subjetivos y colectivos se están también construyendo (y de-construyendo) categorías de identidad. Es decir, no se trata sólo de estudiar unas mujeres concretas, desvelando así los trazos subversivos de sus vidas. El concepto de performatividad, incluido en la teoría de los actos de habla por los filósofos John Austin y posteriormente por John Searle¹⁶, y reelaborado para la teoría feminista por Judith Butler, nos enseña que la performatividad que subvierte es una citacionalidad, y

14. Conviene recordar que esto, como acabamos de explicar en el epígrafe anterior, no siempre es fruto de una voluntad.

15. SCOTT, Joan: “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. En LAMAS, Marta (comp.): *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México, PUEG, 1996.

16. Cf. REVERTER BAÑÓN, Sonia: *Llenguatge, ment i background en J.R.Searle*. Tesis Doctoral, 1995, publicada y disponible en: <http://www.tdx.cat/TDX-0731108-133243>;

por tanto es serial, necesita repetición, y este aspecto remite por una parte a la sociedad en la que el acto resistente se da como necesario a la hora de hablar de resignificación; y por otra parte a las estructuras que esa misma sociedad sostiene tanto para decir lo que cuenta como acto normativo como para decir lo que cuenta como subversión.

La teoría de la performatividad que explora Butler a raíz de su libro *Gender Trouble*¹⁷ nos puede servir para entender la formación del sujeto como una relación con lo social, que podemos definir como “una comunidad de otros y sus normas”, que va más allá del control del sujeto que la forma como la condición de la propia formación del sujeto. En cierta manera se apunta a cierta desposesión constitutiva del sujeto en sus actos. Este aspecto nos hace entender de una manera foucaultiana que el mismo sujeto para serlo se desposee de parte de su autonomía y libertad, es opaco para sí mismo¹⁸. Cualquier resignificación identitaria de género, sea a través del modelo de subversión de la bohemia u otro, remite, por tanto, no sólo a un sujeto agente (que lo es sólo en parte), sino a la trama de “los otros” que representan y reinterpretan continuamente los límites de lo decible, o de lo que tiene sentido o lo que no, o, en otras palabras, de lo que puede ser resignificado y lo que no.

Como ya Foucault nos dice en su filosofía y posteriormente también Butler (siguiendo al mismo Foucault y a Lacan) el espacio simbólico no cede a las demandas de una reorganización social, sino que más bien, los cambios en la sociedad se darán dentro de los límites de lo simbólico. La inteligibilidad cultural, y por ello la posibilidad de resignificar los aspectos culturales, depende del espacio simbólico¹⁹.

La importancia de la historicidad de lo performativo²⁰ nos sitúa en nuestro estudio de la bohemia en la necesidad, ya propuesta de varias maneras en este texto, de aplicar la mirada histórica no sólo a casos concretos sino a las estructuras que los posibilitan. Esta historicidad de este tipo es especialmente necesaria para la agenda feminista si queremos entender cómo subvertir la norma de género.

y, “Actos de habla y feminismo”. *Quaderns de Filosofia. Actas del XIV Congrés Valencià de Filosofia*, 2002.

17. BUTLER, Judith: *Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York, Routledge, 1990.

18. BUTLER, Judith: *Giving an Account of Oneself*. New York, Fordham University, 2005.

19. Para Butler, siguiendo la teoría psicoanalítica de Lacan, la base de este espacio simbólico es el tabú del incesto. Según Butler las estructuras elementales del parentesco de Lévi-Strauss son las estructuras elementales de inteligibilidad de Lacan.

20. BUTLER, Judith: *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Barcelona, Paidós, 2002.

Recoger las historias concretas de mujeres asignándoles una identidad prototípica es caer en una práctica de política identitaria que precisamente es instaurada y reafirmada constantemente por la norma de género. Como algunas teóricas feministas han criticado frente a otras que defienden, normalmente desde el discurso de la diferencia, las políticas de identidad pueden alejarnos en realidad de la resignificación del género, pues acaban por revictimizar a las mujeres a través de relatos de la opresión, que se muestran incapaces de traspasar hacia lo performativo. Precisamente en la propuesta que aquí mantengo el interés de la biografía, del relato de lo concreto y personal, es el poder trazar esa cadena performativa que puede estar atacando, o subvirtiendo, la estructura simbólica del género.

Para Butler el poder performativo de una emisión, expresión, gesto o acto, no está sólo en su misma instantaneidad, sino que precisamente la performatividad de ese momento se debe a la existencia de estructuras que son tanto previas como posteriores a la emisión. Así, Butler afirma “El ‘momento’ en un ritual es una historicidad condensada: excede en sí mismo en direcciones pasadas y futuras, un efecto de invocaciones previas y futuras que constituye y escapa del instante de emisión”²¹. Hay estructuras simbólicas y culturales de significación previas a la emisión que la permiten y la significan, y a la vez hay una posterior repetición y efecto de reiteración simbólica y cultural que genera un circuito somático de reconocimiento. Hay claramente una temporalidad abierta en el acto de habla que tiene como resultado una diseminación de los efectos más allá del control del sujeto hablante que puede dar lugar a la resignificación, a la supervivencia lingüística o a la muerte lingüística del hablante²².

Usar el concepto de performatividad para entender el modelo de subversión del género desde la bohemia nos lleva a no discernir entre el original o la copia. No importa en realidad el lugar o punto de la cadena serial que explica y realiza finalmente la subversión. Lo importante es entender el mecanismo por el que la subversión se puede hacer posible.

Las nuevas mujeres personifican la ruptura, que se inicia en el siglo XIX, del sujeto único para el cual la identidad normativa es casi “un emblema de propiedad y territorio”²³. Por ello esta fractura, esta discontinuidad, no puede recolonizarse de nuevo en una representación unitaria y esencialista,

21. BUTLER, Judith: *Excitable Speech: A politics of the Performative*. New York, Routledge, 1997, p. 3.

22. *Ibidem*, p. 28; y, McNAY, Lois: “Subject, Psyche and Agency. The work of Judith Butler”. *Theory, Culture and Society*, 16.2 (1999), 175-193.

23. BUTLER, Judith: “La cuestión de la transformación social”. En BUTLER, Judith; BECK-GERNSHEIM, Elisabeth y PUIGVERT, Lidia: *Mujeres y transformaciones sociales*. Barcelona, El Roure, 2001, p. 81.

como hacen algunas concepciones feministas. Para mí feminismo significa, entre otras cosas, la defensa a ultranza de posicionamientos que impidan ese sujeto estable y cerrado. Precisamente en la época en que se da la bohemia, el término “nueva” en “nueva mujer” remite a esa fractura que es, a su vez, una apertura identitaria. Esta nueva mujer, que es situada en posición de interlocución, está urgiendo en la sociedad un/una otro/otra a quien dirigirse.

Apreciar esta singularidad, como nos dice Cavarero²⁴, es recoger de esta historia de la bohemia la idea ya no de un “nosotras” femenino que pase a ser visualizado y entre en la historia; sino la idea de la inconmensurabilidad del yo en relación a un tú que impide su disolución en un nosotros/as.

Ahora y en relación a abundar en la posibilidad real de transgresión a partir de la desobediencia a la norma de género, podemos preguntarnos: ¿Es la agencia política posterior al reconocimiento del estatus de sujeto? ¿Necesitamos ser reconocidos sujetos para que nuestra acción pueda ser legitimada como acción política? Creo que no, si entendemos el sujeto como aquí lo entendemos: abierto, fracturado, múltiple, en interlocución.

Sin embargo, en la concepción moderna del sujeto, es decir, la concepción que asume el sujeto en su estabilidad y continuidad, en su identidad constituida y en sus derechos asignados a esa identidad, esto no era así. En la Modernidad la identidad paradigmática del sujeto ha de preceder a la capacidad de agencia política. La política, precisamente es entendida como la negociación de aquellos que son titulares de una identidad determinada (y esa es además la historia que nos cuenta la ciudadanía y el contrato social). La política, desde la concepción feminista que pretende revocar la estabilidad de identidades es precisamente la negociación de las identidades, y por tanto sí hay agencia política en los márgenes identitarios. La tarea que podemos hacer desde la historia feminista es precisamente recoger los movimientos desde esos márgenes identitarios, pues la historia oficial no sólo no los recoge, sino que precisamente es oficial por no hacerlo. Si queremos hacer no sólo historia, sino historia crítica, y la feminista siempre lo es, habrá que aceptar lo que Foucault nos dijo en cuanto a la relación intrínseca de conocimiento y poder. Por eso una historia feminista ha de ir más allá de una historia social²⁵.

Las normas se reconocen más en sus efectos que de manera implícita²⁶. Por eso, para entender la estructura de inteligibilidad de lo social no bastará con conocer los efectos, sino llegar a la estructura misma, yendo más

24. *Ibidem*, p. 80.

25. *Ibidem*, p. 16; y SCOTT, *op.cit.*

26. *Ibidem*, p. 21.

allá de las mismas acciones, las cuales son gobernadas por las normas. En cierta manera la revisión crítica que el feminismo hace es prioritariamente un “acoso” a las categorías básicas.

6.—*La importancia del otro en la performatividad*

La teoría de la performatividad de los actos de habla se ha centrado en su desarrollo posterior en la teoría feminista básicamente en la discusión sobre la capacidad agente del sujeto y en las posibilidades de citacionalidad (repetición) por parte de otros sujetos para reinscribir o cambiar las normas. Sin embargo, creo que hace falta prestar más atención a lo que ya Austin en su formulación inicial de la teoría de los actos de habla llamó el “efecto perlocucionario”, y que es el efecto en la escucha, en la recepción del acto de habla, en el “tú” de la comunicación, en el otro (que es un yo). Creo que para entender realmente el mecanismo de la subversión de las normas dentro de la teoría de la performatividad hace falta ese elemento como complemento al acto ilocucionario (el acto de hacer al decir)²⁷. Así, y de una manera simple, hay que reivindicar que no sólo hace el que dice, sino también el que escucha, el que observa, el que interpreta la acción (y por eso va a ser parte de esa acción). Este elemento además va a ser fundamental si la ruptura con las normas va a depender de una repetición o citacionalidad posterior. El contexto de producción del acto de habla es, podemos decir, parte de la misma producción del significado y el sentido de ese acto.

Esto es lo que Butler llama “la excitabilidad del discurso”. Ahí radica siempre la posibilidad del contra-discurso: “la agencia empieza donde la soberanía declina”²⁸. Esto mismo lo fundamenta Butler retomando la crítica de Derrida a Austin, según la cual no hay razón para separar los actos ilocucionarios de los perlocucionarios. Según Austin la diferencia básica entre unos y otros radica en que los primeros realizan el acto en el mismo momento en que se dicen, mientras que en los segundos sigue habiendo consecuencias después de haber realizado y dicho el acto de habla. Pues

27. No hay duda de que en las teóricas feministas que trabajan en la teoría de la performatividad el aspecto de la relación del sujeto con lo social es importante. Sin embargo creo que la reinterpretación de la teoría de los actos de habla que se ha hecho en la teoría de la performatividad se ha centrado tanto en el aspecto ilocucionario que se han dejado en segunda línea las posibilidades de la carga perlocucionaria, que sí encontramos en los desarrollos originales de la teoría de los actos de habla de los filósofos que la formaron: John Austin y John Searle (Cf. REVERTER, *op. cit.*, 1995, 2002).

28. BUTLER, *op. cit.*, 1997, p. 16.

bien, Butler retomando la crítica derrideana demuestra la incoherencia de definir el acto ilocucionario como un acto que ejecuta su acción sólo en el momento de su emisión. Para Butler, como ya hemos explicado más arriba, el poder performativo de una emisión no está sólo en su misma instantaneidad, sino que precisamente la performatividad de ese momento se debe a la existencia de estructuras que son tanto previas como posteriores a la emisión. El momento de la acción y de la subversión es esa “historicidad condensada” que remite tanto al pasado como al futuro; es decir, el acto de hablar tiene una temporalidad abierta, y por ello, intersubjetiva. Y ello precisamente es lo que puede permitir la resignificación.

La interpelación no sólo se da cuando alguien conscientemente cuestiona, sino cuando alguien interpreta que hay un cuestionamiento²⁹. Así, la transgresión, sin ser consciente puede darse en cuanto hay una sociedad que siente e interpreta que hay un desafío a las normas (este es el efecto perlocucionario del acto de habla). En una sociedad fuertemente regimientada es más fácil que se de esta sensibilidad a interpretar las desviaciones, las fracturas o las discontinuidades sin necesidad de que haya una carga consciente o voluntaria en el sujeto que transgrede (o se interpreta que transgrede). Así, hay acción (o transgresión), aún sin un sujeto consciente que sea agente. Más bien el sujeto consciente es, de manera más invariable, el que percibe la discontinuidad. Y es ahí, donde puede empezar a producirse la fractura con las normas. Ese “tú” consciente se puede convertir en un yo que interpela buscando la estructura de inteligibilidad que le haga legible la transgresión y que puede acabar volviendo así inocua la norma. En relación al contexto histórico de la bohemia esto nos llevará a señalar los aspectos históricos, sociales, políticos, económicos, culturales, etc. como fundamentales a la hora de entender que la bohemia se dio porque había, no sólo sujetos que desoyeron algunas normas (consciente o inconscientemente), sino también porque había una sociedad que estaba preparada para percibir, para fijarse e interpretar esos cambios (tanto para aceptarlos o repetirlos, como para censurarlos y condenarlos). El sujeto agente no siempre es el “actor”, el hacedor, o no lo es él únicamente; sino que también el receptor lo puede ser, o lo es en parte.

29. Butler intensifica su interés por la relación del sujeto con lo social en sus trabajos más recientes. Vemos, por ejemplo, cómo en *Giving an Account of Oneself* (2005) integra la teoría de la formación del sujeto como un relación de lo social, que entiende básicamente como “una comunidad de otros y sus normas”. Así va más allá del control del sujeto, postulando una “desposesión constitutiva del sujeto”, y por tanto cierta irresponsabilidad en el sujeto. Aunque Butler une esto con las teorías lacanianas psicoanalíticas que quedan lejos de la teoría de los actos de habla, creo que puede ser una vía para poder seguir explorando la importancia del efecto perlocucionario.

En una sociedad de permisividad y celebración de las diferencias la transgresión es más difícil, incluso aunque contemos con multitud de sujetos activos, concienciados y con plena voluntad de transgredir. Hablar de “nueva mujer” hoy no tiene demasiado sentido, y por ello la repetición de este término ha acabado desgastándose y volviéndose vacío en titulares de revistas de moda y estilo, prensa y otros medios de comunicación. ¿Quiere esto decir que vivimos hoy en sociedades menos regimentadas por la norma de género? Probablemente no, pero lo que sí creo que pasa es que la regimentación es más variada y a la vez más sutil y más compleja.

La homogeneización y la creación de una identidad estereotipada es una de las formas en las que la jerarquía patriarcal se mantiene. Funciona negando las diferencias y forzando a las categorías de género “mujer” y “hombre” a seguir respectivamente los modelos de feminidad y masculinidad que se establecen. La teoría feminista ha de ser muy cuidadosa en no hacer una crítica a esta estructura para que a la vez caiga en un nuevo estereotipo.

Los armarios de los que salir en cuanto a la identidad de género no son sólo los de la homosexualidad, son muchos y referidos a múltiples aspectos que a la vez que atenazan, dan forma a nuestra identidad. De alguna manera, a la vez que nos limitan la libertad nos la permiten. De esta manera, y siguiendo con el ejemplo anterior, el término “salir del armario” parece que refiere a un afuera en el que uno simplemente “es”, a una pertenencia originaria. Sin embargo, esta imagen está lejos de reproducir los mecanismos identitarios del sujeto. Es la unidad y homogeneidad del prototipo la que permite la subversión trazando los límites de lo que es inteligible (y apropiado) y lo que no. Es en ese contexto que interpretamos la subversión, aún sin que haya una elección por parte de un sujeto de subvertir. ¿Quiere un/a homosexual subvertir algo? ¿Es su voluntad la de subvertir eligiendo ser homosexual? Creo que no, que son los límites de la sexualidad legitimados los que le hace, aun a veces a su costa, subversivo/a y amenazante. Son las exclusiones las que dan sentido a la inclusión, a la norma, y a la vez movilizan posibilidades de subversión y resistencia³⁰.

Las citas subversivas más voluntarísticas tienen una doble demanda: demanda de diferencia y demanda de integración. La subversión explicada performativamente supone también un empoderamiento que llama a la norma a tener que ser reinterpretada, a reordenar sus límites para que acoja los aspectos identitarios del sujeto que ha demostrado tener el poder del desafío. Y este es el aspecto que hace que la teoría y la historia feminista

30. BUTLER, *op. cit.*, 2002.

se hayan interesado más por las subversiones en las que detrás hay una voluntad consciente de ruptura.

Sin embargo, al reivindicar una historia feminista que recurra sólo a la recolección de las voluntades y conciencias subversivas de mujeres de una época determinada caemos en el modelo de agencia patriarcal según el cual sólo el sujeto legitimado y titulado como tal es capaz de acción política. Desde la teoría feminista performativa necesitamos repensar cómo salir de esta paradoja, que en último término inhabilita para la reivindicación a todos los no-sujetos, a los “sujetos subalternos” en lenguaje de Spivak³¹, para situarnos en la posibilidad de hacer historia feminista desde la genealogía de la subversión, no a partir de ese constructor de voluntad (racional), sino de la citacionalidad de las discontinuidades³².

¿Cuánto podemos cambiar con la subversión preformativa? McNay, descontenta de la presunta facilidad con que aparece la subversión en la teoría de la performatividad (tanto en los ejemplos más voluntarísticos como en los menos) nos alerta del peligro de reproducir de nuevo el modelo patriarcal al pensar un sujeto autónomo, “desconectado” y “descorporalizado”³³. En una revisión de la teoría performativa de Butler ella nos propone utilizar el concepto de “habitus” de Bourdieu, pues en este el sujeto incorpora lo social de una manera más profunda.

Es importante tener en cuenta la materialidad del cuerpo en los procesos de identificación (o des-identificación) estética, como los que se pueden dar en algunas de las resistencias de la bohemia. El cuerpo no es una entidad natural, sino que es producido socialmente a través de regímenes de conocimiento y poder, a través de sus acciones disciplinarias. El cambio de mirada que Foucault realiza en su última etapa de tecnologías de la dominación a tecnologías del yo nos permite ver que nos sólo la identidad del individuo se construye imponiéndose desde arriba, desde esos regímenes, sino que también se construye activamente a través de las prácticas del yo, de su replicación o de su transgresión. Cuando este proceso de estilización del yo se hace consciente el potencial para poder transformar el yo a través de una “estética de la existencia” emerge³⁴. Esto es lo que Foucault llamará “práctica de libertad”. La resistencia, es decir, la posibilidad de esta práctica de libertad, emerge desde dentro mismo de la trama de regulaciones y normas disciplinarias.

31. SPIVAK, Gayatri Chakravorty: “Can the Subaltern Speak?”. *Wedge*, 7.3 (1985), 120-130. También en NELSON, Cary y GROSSBERG, Lawrence (eds.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana, IL, University of Illinois Press, 1988, pp. 271-313.

32. *Ibidem*, p. 315.

33. McNAY, *op. cit.*, p. 95.

34. *Ibidem.*, p. 96.

El cuerpo es parte fundamental de esa resistencia, como lo es de la dominación. Y por ello la construcción corporal no se puede hacer aisladamente de la noción de agencia. Una teoría feminista necesita explorar una teoría de la agencia con una noción de sujeto más productiva que lo que puede dar de sí una teoría exclusivamente de dominación, como a veces puede ser la foucaultiana. Las políticas de la identidad sobre las que algunas veces se han apoyado ciertas teorías feministas encierran una noción de sujeto e identidad muy dócil, que paralizan la acción y pueden llevar a un victimismo que no deja lugar para una construcción agente y empoderante de las mujeres. Una de las vías para no caer en esta encerrona es incorporar los elementos de la represión inconsciente como parte de la construcción del yo. Con ellos podemos explicar mejor cómo los deseos, y no tanto la razón o la voluntad consciente, pueden a veces hacer saltar esas presiones. Siguiendo a McNay nos damos cuenta cómo Foucault y las teorías feministas que se centran en su filosofía del encierro, subestiman los aspectos corporales de la existencia y ello les hace caer en un “voluntarismo abstracto que reformula, en vez de romper, una filosofía de la consciencia”³⁵. La alerta de McNay sobre las formulaciones de cómo transformar la identidad de género, de cómo subvertirla, creo que pueden ser muy provechosas para entender algunas de las transformaciones que vivieron algunas mujeres en la época bohemia de principios de siglo XX: hay que tener cuidado de no caer en teorías de transformación de la identidad que construyen esta como una proceso de identificación simbólica sin tomar en cuenta la mediación de la práctica corporal y material³⁶. En este sentido, y para referirnos a algunos ejemplos de la bohemia de principios del siglo XX nos llaman la atención los numerosos cambios que las mujeres accionaron en sus cuerpos: cortes de pelo, cortes de faldas, uso de la cosmética, nueva mirada al desnudo femenino, práctica de los deportes, de la conducción de automóviles, y en general entrada de las mujeres en muchos ámbitos de la vida pública... nuevas costumbres en definitiva que mostraban nuevos conceptos de sensibilidad y de lo material, y por tanto nuevas maneras de entender la feminidad, y por ello la identidad y la norma de género³⁷.

35. *Ibidem.*, p. 97.

36. *Ibidem.*, p. 98.

37. Una mirada exclusivamente voluntarista de la subversión y transformación de la identidad de género enfatiza, a su vez, las posibilidades emancipatorias del llamado capitalismo tardío, al hacer pasar a la autonomía y a la liberación como una mera cuestión de voluntad personal en la cual la estructura social se muestra ajena e inocente de toda responsabilidad. Esta visión despolitizada de la emancipación se alía con la idea neoliberal de la sociedad de consumo según la cual el individuo es libre porque puede elegir qué, cómo y cuando

El siglo XX va a vivir el paso de los sujetos objetos (mujeres, negros, pobres, colonizados, discapacitados, anormales, subalternos...) a sujetos que cuestionan la legitimidad de la representación, que interrogan la legitimidad del poder que instituye esa representación. Para hacer eso han de hacerlo desde su situación, desde su contexto concreto, desde su lugar, pues es este el único que ellas representan. Esa crítica ha puesto en evidencia la farsa misma del discurso de representación universal erigido por el sujeto y la cultura legitimada. Es lo que Foucault³⁸ llamó “la insurrección de los saberes sometidos”. Para una historia y teoría del género la bohemia constituye un momento condensado de esa insurrección.

consume. Sin embargo, sabemos que eso no fue así en los cambios de la época a la que nos referimos, como tampoco lo es en la época actual.

38. FOUCAULT, Michel: *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires, FCE, 1978.