

Patricia Amigot Leache

Relaciones de poder,
espacio subjetivo y prácticas de libertad:
análisis genealógico de un proceso
de transformación de género

Tesis doctoral

dirigida por la doctora Margot Pujal i Llombart

2005

Departament de Psicologia social
Facultat de Psicologia
Universitat Autònoma de Barcelona

Autora

Patricia Amigot Leache

Título

*Relaciones de poder, espacio subjetivo y prácticas de libertad:
análisis genealógico de un proceso de transformación de género*

Directora

Margot Pujal i Llombart

Programa

Programa de doctorado en Psicología social
Departament de Psicologia social
Facultat de Psicologia
Universitat Autònoma de Barcelona

Depositada

17 de marzo de 2005

Este procedimiento es el centro de mi trabajo. ¿consecuencias? Ante todo, que no existe un fundamento teórico que sea continuo y sistemático. Y, en segundo término, que no hay ningún libro que yo haya escrito sin que hubiera habido, por lo menos en alguna medida, una experiencia personal directa [...] En tercero, a partir de la experiencia, es necesario allanar el camino para una transformación, una metamorfosis, que no es solo individual, sino que es de carácter accesible a los demás; o sea, que esta experiencia debe poder ser relacionada, en cierta medida, con una práctica colectiva y con una manera de pensar.

MICHEL FOUCAULT, *Entrevista*, 1980

Cada uno de mis libros representa una parte de mi historia.

MICHEL FOUCAULT, *Vérité, pouvoir et soi*, 1988

Índice general

Introducción. Pensando en las fronteras.....	1
PARTE I UNA TENSA OSCURIDAD: EXPLORANDO EL LUGAR DEL SUJETO.....	7
Capítulo 1. Contextualización epistemológica y disciplinar	9
1.1. Las epistemologías feministas	10
1.1.1. Tendencias epistemológicas feministas.....	14
1.1.2. La identidad y la diferencia.....	16
1.1.3. Caracterización de un lugar desde el que se mira: conocimientos situados	19
1.2. Diálogos transdisciplinarios	20
1.2.1. Psicología social crítica	22
1.3. Psicología y teoría(s) feminista.....	29
1.3.1. La cuestión de las diferencias sexuales y la psicología de la mujer	29
1.3.2. Un viaje de ida y vuelta: el sexo que ya era género.....	31
Capítulo 2 Una reflexión sobre la epistemología y genealogía del sujeto.....	41
2.1. El sujeto moderno y sus momentos de emergencia.....	47
2.1.1. Momentos inaugurales: Descartes	47
2.1.2. Trascendencia y finitud kantianas	51
2.1.3. La excepción spinoziana.....	55
2.1.4. Notas sobre el sujeto, el mercado y el capital en Marx.....	56
2.1.5. Emergencia de las ciencias humanas, la psicología científica del siglo XIX y la fenomenología	66
2.1.6. Ese <i>perpetuo principio de inquietud</i> : el paradójico papel del psicoanálisis	74
2.2. La destitución del sujeto.....	78
2.2.1. El giro lingüístico: juegos de lenguaje y actos de habla	79
2.2.2. Estructuralismo y postestructuralismo: rastreando la muerte del sujeto	86
2.3. Un espacio teórico para la subjetividad	95
2.3.1. El self y los aportes de la psicología social crítica	95
2.3.2. Líneas de tensión en el estudio de la subjetividad y la subjetivación.....	99

PARTE II. PODER Y SUBJETIVIDAD: LA TENSIÓN ENTRE SUJECCIÓN Y AGENCIA..	113
Introducción: lo posible y lo político	115
Capítulo 3. <i>Un poder sin un afuera: poder y sujeto en Michel Foucault</i>	123
3.1. Analítica del poder	124
3.1.1. Poder y resistencia	136
3.1.2. Relaciones de poder y estados de dominación.....	140
3.2. Los ejes de una ontología del presente.....	143
3.2.1. Formaciones discursivas, episteme y poder/saber	145
3.2.2. Genealogía del poder.....	151
3.2.3. Las técnicas de sí.....	163
3.3. Esa extraña coherencia de Foucault	177
3.3.1. Utilizando la caja de herramientas (I)	180
Capítulo 4. Entre la sujeción y agencia	191
4.1. Judith Butler: performatividad, poder y agencia	191
4.1.1. Desarrollo de la idea de performatividad de género	192
4.1.2. Mecanismos psíquicos del poder. Vínculos apasionados..	196
4.2. El poder se inscribe en el cuerpo: lo inconsciente	205
4.3. Experiencia: corporeización e interpretación abierta.....	222
4.3.1. La experiencia como producto	224
4.3.2. La experiencia como interpretación y como innovación ..	226
4.3.3. Control interpretativo: decidir el significado de acontecimientos en los que se participa.....	230
4.3.4. La experiencia clama relato: Ricoeur y la identidad narrativa.....	232
4.3.5. Las figuraciones estratégicas como acción política para la experiencia	233
4.3.6. Experiencia como tensión entre el deseo inconsciente y el discurso	235
PARTE III LECTURAS FEMINISTAS DE FOUCAULT	237
Introducción: Ariadna en el laberinto	239
Capítulo 5. Lecturas feministas de Foucault	241
5.1. La pertinencia de un diálogo.....	241
5.2. Espacios de confluencia	244
5.2.1. Analítica del poder.....	246
5.2.2. Formaciones discursivas y dispositivos de poder,.....	248
5.2.3. Técnicas de sí y procesos de autocreación.....	250
5.3. Espacio de divergencias.....	252
5.3.1. La responsabilidad y el ejercicio del poder:	252
5.3.2. ¿Inadecuación para una política feminista?.....	253
5.3.3. El <i>androcentrismo</i> de Foucault.....	255
5.4. Fertilidad de una lectura crítica	262

PARTE IV ANÁLISIS GENEALÓGICO DE UN PROCESO DE TRANSFORMACIÓN DE GÉNERO: LOS <i>CENTROS DE PROMOCIÓN DE LA MUJER</i> EN EL CONTEXTO DE LA TRANSICIÓN	267
Preámbulo	269
Capítulo 6. El a priori histórico de una experiencia posible.....	273
6.1. Utilizando la caja de herramientas (II)	274
6.1.1. Dispositivo de producción de datos.....	274
6.1.2. La analítica del poder como punto de partida.....	276
6.1.3. Las prácticas de sí como tránsito	277
6.2. El régimen franquista	280
6.2.1. Las leyes y los discursos.....	282
6.2.2. La disciplina: regulación normativa del espacio/tiempo de las mujeres	287
6.3. Los Centros de Promoción de la Mujer y Cultura Popular .	289
6.3.1. Contexto social de emergencia: El <i>desarrollismo</i> en Navarra.....	289
6.3.2. Historia de los Centros de Promoción de la Mujer y Cultura Popular.....	290
6.4. Los <i>Centros de Promoción de la Mujer y Cultura Popular</i> como institución abierta.....	293
6.4.1. La metodología del Centro de Promoción de la Mujer.....	293
6.4.2. Análisis genealógico-institucional de los <i>Centros de Promoción de la Mujer</i>	294
6.4.3. Discontinuidades discursivas	299
6.4.4. Dispersión de posiciones de enunciación.....	302
Capítulo 7. El franqueamiento posible: análisis de las trayectorias intersubjetivas de transformación.....	305
7.1. Un malestar sin nombre.....	305
7.1.1. La dificultad del rol naturalizado.....	306
7.1.2. Imposibilidades de género y de clase.....	307
7.1.3. La exclusión del espacio público	310
7.1.4. «Unos años sin vida»	311
7.2. Hacer problemático lo que es sólido: fracturando los incuestionados	313
7.2.1. Un discurso para la resistencia.....	314
7.2.2. Acontecimiento: lo imprevisible y la extrañeza	316
7.2.3. Performatividad: la práctica nueva.....	317
7.2.4. Las sanciones.....	320
7.3. Imaginarios, deseos, afectos	321
7.3.1. Otra mirada, nuevos anhelos: identificaciones/ desidentificaciones.....	322
7.3.2. Intensidad y ambivalencia emocional.....	323

7.4. Intersubjetividad y prácticas de sí	327
7.4.1. Paso de una moral de código a la problematización y la posibilidad de reflexión.....	328
7.4.2. Nueva sustancia ética: la sexualidad.....	329
7.4.3. Desplazando el cuidado de otros hacia el cuidado de sí.....	332
7.4.4. La elaboración intersubjetiva de las experiencias	333
7.4.5. Juegos de verdad	336
7.5. Prácticas de resistencia en relación	338
7.5.1. Tensiones y complicidades.....	338
7.5.2. Estrategias de negociación con los maridos	340
7.5.3. Estrategias de actuación en el entorno: participación social.....	342
7.6. Prácticas de libertad	345
Conclusiones: un fragmento de tierra nueva.....	349
Un cierre en tránsito.....	355
Bibliografía	357
APÉNDICES	377
Las entrevistas	379
Guión de las entrevistas	379
Entrevista 1	381
Entrevista 2	401
Entrevista 3	413
Entrevista 4	425
Entrevista 5	433
Entrevista 6	441
Entrevista 7	455
Entrevista 8	469
Entrevista 9	477
Entrevista 10	493
Entrevista 11	511
Entrevista 12	523

Agradecimientos

Gilles Deleuze escribió en cierta ocasión: «encontraremos los aliados de los que tenemos necesidad o aquellos que tienen necesidad de nosotros». Nada podía reflejar mejor el proceso de esta tesis.

Supongo que algunos no tenían ninguna necesidad de mí, pero sí a la inversa. Mi primer agradecimiento quisiera dirigirse al espacio del doctorado de este Departamento de Psicología Social de la UAB que para mí ha constituido, sencilla y decisivamente, el espacio de posibilidad para la realización de esta tesis. De manera explícita, quisiera agradecer a Tomás Ibáñez, a Félix Vázquez y a Lupicinio Íñiguez los gestos que han facilitado un proceso académico.

Quisiera recordar el apoyo de quien, desde otro contexto, el del Departamento de Trabajo Social de la Universidad Pública de Navarra, ha facilitado este trabajo; a la inestimable lucidez y receptividad de Conchita Corera y Camino Oslé va también dirigido mi agradecimiento. Lo hago extensivo a los compañeros cuya amistad ha sido aliento, ánimo, una red de «microresistencia»: a Manuel Aguilar porque sin su ayuda, esta tesis, materialmente, no existiría; a Begoña Perez, a Cristina García y a Raquel González porque compartiendo circunstancias comenzamos a compartir el humor para combatir las y a crear una cotidianidad de complicidades nueva.

Aliadas en este proceso fueron también Juliana Flórez, Eva Gil, Angélica Nãñez e Inma Lloret, porque los diálogos y las discusiones hacen florecer las preguntas y desplazan las respuestas en una búsqueda compartida que franquea muchas distancias. Y en la distancia entrecortada también agradezco un diálogo extraordinario, el que he mantenido con Pepe Ema.

Quisiera agradecer a mis amigos de Iruñea haber soportado, de una u otra forma, la intensidad de este proceso: a Fede, desde hace años; a Xagu, Marian, Iñaki, Nerea y Harri; y a las amigas de Barcelona cuyo apoyo ha constituido para mí un maravilloso regalo. A Marina Partera por la intensidad de lo compartido. A Marimar Velasco, por una amistad y ayuda que exceden cualquier palabra; siempre resultarían demasiado estrechas e inexactas.

Agradezco profundamente también una de las experiencias más hermosas de esta tesis: las palabras y el afecto que quienes entrevisté me regalaron; voces sorprendentes e intensas que hicieron posible este trabajo.

Por último, y sobre todo, quisiera agradecer a mi directora, Margot Pujal, la ayuda más intensa de esta tesis. Un espacio de relación tejido de encuentros teóricos y de afectos ha permitido su realización, palpita a lo largo de su escritura y, con mucho, la sobrepasa.

Y a mi hermana, a mi madre y a mi padre, aliados por excelencia. A ellos les dedico estas páginas, *bihotz-bihotzetik*.

Introducción. Pensando en las fronteras

Este ethos filosófico puede caracterizarse como una actitud límite. No se trata de un comportamiento de rechazo. Hay que escapar de la alternativa del afuera y del adentro; es preciso estar en las fronteras

MICHEL FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*¹

Pensar es un ejercicio de riesgos. Son muchos los autores que han escrito de manera precisa y preciosa las dificultades que un pensar arriesgado encuentra. En su propio movimiento pensar es estirar y tensar las convenciones, llegar a romperlas para contemplarlas desde otro lado. Nada ni nadie nos garantiza el éxito. Además ¿qué sería el éxito en tal empeño? En esta caracterización del pensar, éste surge de un asombro, con el que habitualmente se vincula a la filosofía, pero también de la angustia y del suspenso, como señala Agamben,² y de la voluntad de subvertir, de cuestionar, de avanzar tejiendo con lo que tenemos hacia esos territorios que emergen sólo en el viaje.

Hanna Arendt decía que todo pensar es un pensar *contra*, que había que pensar a la intemperie, sin *barandillas*. Deleuze hablaba de *tensión superficial*, porque en la superficie borbotea la vida y la muerte; Foucault, en fin, de *problematizar* las convenciones, las verdades asumidas sin cuestionamiento, como condición de posibilidad de prácticas de libertad. Pero como nada es definitivo ni ningún discurso carece de efectos de poder, también los discursos críticos pueden devenir en clichés y consignas que, en un contexto diferente al de su emergencia, ejerzan como prácticas autoritarias. Son precisamente los efectos, iluminados desde el ejercicio de un pensar siempre situado, los que darán pistas acerca de la potencial capacidad de subversión de cualquier práctica. Es, pues, desde una posición política, asumida y no ignorada, desde la que intentaremos trazar un ejercicio de reflexión y de análisis que articula asuntos diversos.

Nos gustaría entroncar esta tesis en la tradición foucaultiana. La obra de Foucault supone un latir constante en el desarrollo de este trabajo. Nuestros propósitos han encontrado en sus palabras un territorio fértil para el pensamiento y para la interrogación. Un pensar que se desplazaba y giraba durante la lectura de sus textos. A ellos nos acercamos hace mucho tiempo con

¹ (Foucault, 1984i) p. 574

² (Agamben, 2003) p. 173

una preocupación, la del **poder**. Desde las experiencias y las lecturas previas en el ámbito del feminismo, la problematización de las relaciones de poder suponía para nosotras el espacio privilegiado de reflexión. La(s) teoría(s) feministas han convertido la identidad y las prácticas en las que la subjetividad se desarrolla en una superficie política y era el interés por las situaciones de opresión y por su modificación posible lo que constituyó el proyecto inicial de esta tesis. Y lo situamos en el análisis de un proceso concreto de transformación de género.

Pero en este trayecto, como en casi todos, los anhelos y las preocupaciones se van reescribiendo constantemente. La lectura constante de Foucault, así como la de Judith Butler y otras autoras feministas vinculadas a lo que se ha dado en llamar postestructuralismo, fue anudando el poder con la libertad y con el **espacio subjetivo**. El sujeto, tópico en el que bullen agitadamente las tensiones y los planteamientos teóricos contrapuestos, nos resultó a nosotras un campo de batalla en el que diversos presupuestos y consignas, intereses y perspectivas pugnan entre ellos. Foucault mismo consideró, en sus últimos años, al sujeto –el sujeto histórico inscrito en juegos de verdad– el interés primordial de toda su obra.³ Los regímenes de verdad, las relaciones de poder y las prácticas de sí se entrelazan complejamente en ella planteando siempre preguntas nuevas y espacios diversos de análisis.

Las tensiones teóricas en relación con la subjetividad nos hicieron volver la mirada hacia las figuraciones históricas de ésta conformadas a lo largo de los últimos siglos. Evidentemente, no a todas, sería para nosotras una empresa excesiva; pero sí intentamos situar históricamente ese sujeto moderno dado ya por muerto. Una genealogía limitada y parcial de la compleja construcción y destitución del sujeto moderno. ¿Qué sujeto había muerto? ¿qué se había destituido? ¿no podían utilizarse ya determinados conceptos? ¿qué implicaba todo ello? Y, sobre todo, ¿cómo pensarlo desde los efectos que eso tenía para la teoría feminista? En ésta, que ha acometido un ejercicio teórico situado y encarnado, han proliferado las problematizaciones del espacio subjetivo y del sujeto desde una consideración explícita de las relaciones de poder y de las posibilidades de agencia.

Una primera voluntad comprometida y situada en la teoría feminista estableció pues la pregunta por el poder, inquiriendo en la constitución social de mujeres y hombres y, por lo tanto, de las experiencias posibles. Pero la pregunta por el poder estaba ya enlazada con la del sujeto o el espacio subjetivo, puesto que la inteligibilidad de los sujetos, de momento o en nuestros

³ (Foucault, 1982c) p. 223. «No es pues el el poder sino el sujeto lo que constituye el tema general de mis investigaciones».

contextos particulares, está marcada por el **género**; esto nos conduce a no eludir y a problematizar la cuestión subjetiva.

Hablar de subjetividad siempre supone una operación implicada en la voluntad de establecer un determinado sentido y delimitación a aquello relatado como sujeto. Una operación epistemológica y política, porque se desarrolla, en nuestro caso, problematizando esos procesos de subjetivación y objetivación que dan cuenta de la efectividad del poder: es decir, de que se constituyan sujetos de maneras específicas, que se relacionan de formas específicas y de que tales efectos sean considerados como algo natural o necesario.

Este trabajo es un ejercicio de articulación de elementos heterogéneos. Es un trabajo realizado en y desde las fronteras móviles entre líneas teóricas diversas, entre las que destacamos la obra de Michel Foucault y la de autoras feministas, pero cuya confluencia desata posibilidades de itinerarios distintos. Judith Butler, por ejemplo, continua la exploración foucaultiana de las relaciones de poder y elabora en su compleja obra sorprendentes y brillantes anudamientos de ésta con planteamientos provenientes de la teoría psicoanalítica o de la teoría postestructuralista como la de Derrida. Las fronteras se cruzan o se difuminan o, incluso, se socavan.

También hemos intentado situarnos en la frontera desdibujada entre lo teórico y lo empírico, aludiendo con ello al trabajo específico que en la última parte de la tesis se expone. En ella hemos intentado abordar un análisis genealógico de una transformación de género circunscrita y situada en un proceso y un momento histórico precisos. No obstante, mutuamente interpelados, las reflexiones teóricas y las referidas al trabajo empírico fueron anudándose, modificándose mutuamente hasta desdibujar algunos límites. A lo largo de la escritura de la tesis resuenan los ecos de ambas cuestiones en un diálogo a veces explícito y, otras, silencioso pero efectivo.

Fronteras de límites porosos, tensiones y conflictos recorren por lo tanto este texto. No podría haber sido de otra forma, si nuestro reiterado anhelo era problematizar muchos de los asuntos que en ella aparecen. También quizá porque lo relacional, más que las distinciones categoriales estrictas, es una característica de lo abordado: la imbricación de los sujetos en un espacio social y relacional que los configura, la relación entre el poder y la libertad, o entre la sujeción y la agencia, entre lo establecido y lo recreado, entre mujeres y hombres, y, algo relevante en la última parte, la intersubjetividad misma. Constituye, en suma, una apuesta por aproximarnos, en primer lugar, a la **complejidad de la sujeción y de las dimensiones prácticas y emocionales** que ésta misma produce o en las que actúa; que los sujetos se piensen a sí mismos de una forma determinada, que actúen de manera regulada y que esto

tenga efectos de malestar o bienestar, que nos hablarán de la experiencia de sufrimientos o de placeres; en segundo lugar, una apuesta asimismo por **esclarecer los procesos de resignificación, de cuestionamiento y de subversión** o transformación de todo ello. Género, poder y libertad enlazados en el espacio subjetivo y analizados en un proceso histórico concreto.

La exclusión del análisis de la subjetividad puede responder a una visión excesivamente condicionada por los planteamientos modernos de ésta, es decir, condicionada precisamente por aquello que se rechaza. Pero nada nos impide echar los dados y aventurarnos por otros itinerarios diferentes, que no asuman los mitos vinculados a la figuración del sujeto y que lo han investido durante siglos, sino que lo problematicen y lo aborden como otro espacio de exploración, provisorio e inmanente que consideramos importante, aunque sólo sea en un esfuerzo por dotarnos de herramientas para abrir espacios de resistencia. Un ejercicio provisional de un pensamiento móvil.⁴

*Oroitzapenak, galeretako oholak bezala ez dira itxas
hondoan ezabatzen, ez dute inongo porturik helburu.*

JOSEBA SARRIONANDIA

La estantería llena de libros ejercía un influjo magnético que me hacía quedarme en cuclillas o estirarme sobre la punta de los pies, con la cabeza ladeada y los dedos repasando los lomos escritos. Recuerdo el cuarto de estar diminuto, las láminas de Gauguin sobre el papel pintado y el prodigio de los rayos filtrados por la persiana que volvían denso y mágico aquel aire transparente. Hubo algún título cuyas palabras me golpearon incesantemente, como aquellos guijarros que arrojábamos sobre las aguas mansas del río y que volaban sobre ellas abriendo círculos concéntricos. Como cuando una es ese cuerpo que las palabras rozan o golpean y se producen ondas de fuerza imprevisible, movimientos cuya amplitud arrastra la vida, el agua, el aire y el lenguaje.

Había un libro cuyo título desataba preguntas. Preguntas como pétalos en remolino de inquietudes, pétalos de rabia, incandescentes, pétalos afirmaciones

⁴ (Foucault, 1979a) p. 783. En homenaje a Jean Daniel, Foucault escribe: «Hay personas para las que el tiempo está destinado a huir y el pensamiento a detenerse. Jean Daniel es una de éstas para las que el tiempo permanece y el pensamiento se agita. No porque piense siempre cosas nuevas, sino porque no deja de pensar de otra forma (*autrement*) las mismas cosas. Y de ello respira y vive. Un tratado del pensamiento móvil.»

y, sobre todo, pétalos de ignorancias que conquistar de mil maneras. *La mujer es un ser humano*. Una afirmación que en su decir no solo asegura, sino que cuestiona lo que está diciendo. Una afirmación que establecía una distinción problemática. Si se afirma que la mujer es un ser humano se hace porque su estatuto se remite a una borrosa situación conflictiva. Formulado en singular, establecía a su vez una homogeneidad ciertamente problemática. Porque yo era una niña en un campo de batalla en el que aquello podía significar muchas cosas.

Podía significar la bata rosa, los lazos ornamentales, la Virgen María, tan, tan buena a quien cada mayo en la escuela llevábamos ordenadamente ramos de flores. Podía significar sentarse adecuadamente, subirse las medias, vigilar que no te levantaran la falda y jugar a los cromos y a la goma. Podía significar la atención constante de mi abuela, sus rosquillas de anís y la aventura magnífica de ser arrastrada por su mano firme hacia el mercado para acercarme en él a aquellos animales vivos que se revolvían en los puestos. Podía significar ir a buscar a los niños al colegio y prepararles la merienda, como hacían las mamás. Pero podía significar, también, dejar de hacer precisamente eso y dedicarse a estudiar, como mi madre, aquello mismo que yo estudiaba. Y, además, salir de casa, ir a reuniones, darme la llave para volver sola de la escuela y asistir en casa, aturdida y rabiosa, a una ausencia que no entendía. Porque no era lo normal.

Los círculos se abrieron imparables, perdían fuerza y las piedras descendían al fondo, pero la inquietud volvía cada vez con un estremecimiento nuevo. Para protestar, por ejemplo, por aquello que no estaba permitido hacer a las niñas y fantasear, no obstante, con lo que era adecuado. Lo inexplicable necesitaba otras palabras y éstas fueron las de una interrogación renovada.

Hay recuerdos como tablas de un naufragio acunadas por las olas, como Sarrionandía dice. Recuerdos sin puerto en la carta de navegación pero que, sin embargo, se anudan en experiencias imprevistas. Recuerdos que de manera retrospectiva significan la experiencia de una práctica que la transforma a una.

Esta es, también, una «tesis-experiencia», formulación que Foucault dedicaba a sus libros, en oposición a los «libro-verdad» o a los «libro-oposición».⁵

⁵ (Foucault, 1980)p. 47

Parte I Una tensa oscuridad: explorando el lugar del sujeto

*El pensamiento es gesto, salto, danza, desviación extrema,
tensa oscuridad.*

MICHEL FOUCAULT, *Ariane s'est pendue*, 1969

*Deconstruir el sujeto no es negar o abandonar el concepto; al
contrario, la deconstrucción implica solamente que
suspendamos todos los compromisos a los que se refiere el
término «sujeto» y que reflexionemos sobre las cuestiones
lingüísticas que realiza en la consolidación y ocultamiento de la
autoridad*

JUDITH BUTLER, *Contingent Foundations*, 1995

Capítulo 1. Contextualización epistemológica y disciplinar

Situamos este trabajo en una perspectiva foucaultiana puesto que ella nos ha proveído de herramientas epistémico-metodológicas relevantes para llevar a cabo una exploración de la noción de sujeto y un análisis de un proceso concreto e histórico de transformación psicosocial de género. No obstante, entre otras influencias, ha sido la teoría feminista la que ha nutrido y situado nuestra lectura de la obra de Michel Foucault. Es, por lo tanto, una lectura que establece conexiones particulares y otorga relevancia a aquellas cuestiones pertinentes desde una óptica feminista.

La teoría feminista no consiste en un corpus unitario o monolítico, sino que demarca un espacio de prácticas epistemológicas heterogéneas, cuya producción teórica se enmaraña en planteamientos diversos, polémicos e incluso contradictorios. Pero, como posición crítica, la práctica feminista reconoce y certifica su dimensión ético-normativa, el carácter político de lo que deconstruye y reconstruye, de lo que combate y de aquello por lo que apuesta. Demoledora o refinada, la elaboración feminista pretende desactivar los efectos de poder que las prácticas sociales y académicas, atravesadas por el sistema sexo/género, ejercen. Aunque, como cualquier discurso, genere otros nuevos, ante lo cual se remarca el carácter precario, reflexivo e inestable de cualquier desarrollo teórico. «La tarea del decir verdadero —*dire vrai*— es un trabajo infinito», decía Foucault⁶, porque en el espacio fluido e histórico de lo social, no hay una *Verdad* garantizada, terminante, sino el proceso incesante y situado de un decir cuyos efectos pueden ser de emancipación o de dominación, nunca definitivos. Algo, a nuestro entender, insoslayable.

Dentro de este espacio teórico, la denuncia y la reflexión acerca de las implicaciones epistemológicas de cualquier hacer científico o discursivo, ha florecido en los diversos postulados y corrientes agrupados bajo la denominación de epistemología feminista. Es desde ella, desde donde comenzamos este recorrido espiral que se desplazará circularmente, introduciendo elementos nuevos de manera progresiva, hasta llegar a un desarrollo analítico y genealógico de la (trans)formación de género.

⁶ (Foucault, 1984f) p. 678

1.1. Las epistemologías feministas

Como campo diverso y **heterogéneo**, la epistemología feminista, de constitución reciente como campo teórico multidisciplinar, es espacio de tensión y productividad floreciente en torno a las prácticas de conocimiento. Los debates fundamentales en el área, de los que no podemos dar aquí cuenta sino sucintamente, se ha centrado alrededor de la relación entre la **identidad** —la femenina, la feminista—, problematizándola, y la **práctica epistemológica y política**. Ha introducido la relevancia del sistema sexo/género en la consideración de las prácticas de construcción del conocimiento. Por ello, su vigorosa conflictividad teórica ha sido y es fuente de reflexiones ontológicas, epistémicas y políticas de gran interés.

Este campo teórico emergió en un primer momento agrupando un cúmulo de problemas teóricos y políticos que afectaban al conocimiento. En sus comienzos en los años 80, fundamentalmente, es una actividad **deconstructiva** y crítica de las prácticas convencionales de conocimiento androcéntricas, para ir progresivamente deslizándose hacia propuestas **reconstructivas** de las prácticas epistémicas a medida que se producía su estabilización y reconocimiento⁷. Los estudios feministas comenzaron analizando la situación de las mujeres en la ciencia y la construcción del objeto «mujer» en las producciones teóricas para desplazarse hacia propuestas feministas de *hacer ciencia* y la consideración de la posición situada, la subjetividad generizada – *gendered*– del sujeto cognoscente.

El análisis de la relación saber/poder, en terminología foucaultiana, es uno de los pilares de la epistemología feminista. Como Bonder plantea:

Postestructuralista y postmodernista *avant la lettre*, la crítica feminista ha puntualizado el carácter situado del conocimiento, la parcialidad de todas las afirmaciones, la íntima relación entre saber y poder, ha colocado las grandes narrativas en el incómodo contexto de la política, retirándolas del confortable dominio de la epistemología.⁸

La epistemología feminista es, pues, *política*. Más allá de la confluencia innegable con otros ámbitos teóricos con los que comparte esta problematización de la relación entre conocimiento y poder, las epistemologías feministas han hecho emerger con fuerza cuestiones clave para tal reflexión, sobre todo desde corrientes post-estructuralistas y antipositivistas. De ellas, en sintonía con el interés de este trabajo, destacaremos dos, que a su vez aparecen en íntima imbricación.

⁷ (Campbell, 2004)

⁸ (Bonder, 1999) p. 30

En primer lugar, muchas autoras han subrayado el uso característico de **dicotomías en el despliegue del pensamiento occidental** en la modernidad: lo público y lo privado, la mente y el cuerpo, lo racional y lo emocional, lo abstracto y lo concreto, lo universal y lo particular, lo masculino y lo femenino. En este último duplo resuenan las distinciones anteriores, puesto que en el pensamiento occidental se han vinculado los primeros términos de las parejas conceptuales con lo masculino y los segundos con lo femenino.⁹ De ahí que las relaciones de las mujeres con las prácticas de saber hayan sido especialmente conflictivas, tanto desde su posición como sujetos de ese saber como por operar como objetos específicos caracterizados y producidos por él. Algunos de estos efectos pueden relacionarse con la consideración devaluadora o desautorizadora de las mujeres en tanto sujeto de conocimiento, puesto que su construcción histórica ha pivotado sobre una configuración del ser femenino como alguien con menor capacidad de raciocinio o abstracción, y mayor emotividad, lo cual se opone al estatus de neutralidad-objetividad del sujeto cognoscente postulado por tales desarrollos; así pues, la construcción tradicional del objeto *mujer* lo destaca como particularidad, carencia, un «otro» en relación siempre con ese sujeto pretendidamente abstracto pero cuyo arquetipo reúne las características tradicionalmente viriles.

Tal como Michel Foucault mostró principalmente en *Las palabras y las cosas*, el hombre, ese objeto de conocimiento reciente en la historia y creado a partir de la configuración de las ciencias humanas en el siglo XIX, en amalgama heterogénea con dispositivos de normalización de los que eran a la vez producto y elemento posibilitador, es también, aunque más adelante lo maticemos, una «invención», una «configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente en el saber»¹⁰. Pero los discursos de la modernidad han establecido trazos distintos, con efectos distintos, para ese objeto femenino al que la psicología y la medicina, por ejemplo, han dedicado tanta producción discursiva.

Gran parte de la crítica feminista se ha dedicado a mostrar cómo el pensamiento hegemónico ha sido/es masculino (Maite Larrauri señala que es un pleonasma la noción de pensamiento masculino),¹¹ lo que moviliza hacia una sospecha y una distancia crítica renovada. Por ejemplo, se ha señalado cómo en multitud de desarrollos teóricos se deslizan, más o menos abiertamente, más o menos subrepticamente, metáforas e implicaciones imaginarias vinculadas a tales dualidades¹² (Harding, Fox Keller, Amorós, Le

⁹ (Sánchez, 1991) p. 171 (Pujal i Llombart, 1993).

¹⁰ (Foucault, 1966) p. 15

¹¹ (Larrauri, 1989) p. 1

¹² Cuando comencé a leer *Cómo hacer cosas con palabras*, de Austin, una frase del prólogo de los traductores me sacudió como un destello un magnífico ejemplo de lo anterior. Dicen así: «alguien ha dicho que las traducciones, como las mujeres, cuando son bellas no son fieles

Doeuff, entre otras).¹³ Además de esta operatividad de los imaginarios movilizados discursivamente, y desde perspectivas más empiricistas, se han señalado abundantes sesgos y prejuicios en la práctica científica, tanto en la selección y definición de problemas de investigación como en la interpretación de datos o en la construcción de los resultados.¹⁴

Como ejemplo, una de las primeras elaboraciones que analizó las implicaciones políticas/sexistas en la elaboración de conocimiento es la planteada por Nancy Harstsock acerca del punto de vista feminista (*feminist standpoint*). De alguna manera esta autora continua la tradición marxista que identifica cierto conocimiento como ideología opuesta a la verdad.¹⁵ Según esto, puntos de vista relegados y silenciados como el de las mujeres podrían hacer más verdadero el producto de la práctica epistémica. Denomina específicamente «masculinidad abstracta» a ese reflejo de una posición de género que elabora conocimiento autorizado y que oscurece el punto de vista de las mujeres. Aun sin acordar con ella la posibilidad de una *Verdad* cuyo desvelamiento no fuera obstaculizado por la ideología, la masculinidad abstracta es uno de los aspectos más eficaces en la producción de efectos sexistas, vinculados a prácticas de saber/poder históricas, y más criticados en la deconstrucción que la teoría feminista ha llevado a cabo en relación con el «conocimiento verdadero o científico».

Una de las consecuencias más importantes de estas críticas, desarrollada después en otros planteamientos, ha sido la puesta bajo sospecha de cualquier formulación abstracta y asocial del sujeto. Porque tal abstracción ha reproducido en el ámbito teórico, en ocasiones de forma absolutamente sorprendente, una disimetría social y simbólica que configuraba dos clases de sujetos: uno central, abstracto, con pretensiones totalizadoras y otro, medio excluido o amputado, que quedaba en los márgenes y cuya apelación, paradójicamente, desvelaba la naturaleza particular del anterior. Esto no es sino uno de los aspectos mediante los que de manera recíproca, las prácticas sociales han configurado y guiado la historia de la ciencia y el pensamiento, un

y cuando son fieles no son bellas. Nuestra traducción ciertamente no es bella y, además, parece infiel...» (Carrió y Rabossi, 1990), pág. 34. Esto condensa tres elementos ordinarios en el imaginario androcéntrico: a) la mujer cosificada (una traducción, por muy viva que sea carece de subjetividad); b) la alusión a las dos características, sea por presencia o ausencia, que se vinculan estrechamente a «la mujer»: la belleza y la pureza para con un varón; c) la dimensión de «doble vínculo» que parece someter muchas situaciones de la vida de las mujeres (ser atractiva pero no demasiado activa sexualmente...). Desde luego, es evidente que hacen cosas con palabras, cosas con efectos políticos y que además están insertas en unas condiciones de producción, un orden discursivo androcéntrico.

¹³ (Fox Keller, 1991). (Harding, 1996). (Amorós y Agra Romero, 2000). (Le Doeuff, 1993).

¹⁴ (Perona, 2000) p. 213

¹⁵ (Hekman, 1999)

régimen de verdad, tal como diría Foucault;¹⁶ tal como, a pesar de sus diferencias y matices, se ha señalado desde otros ámbitos: desde la sociología y la epistemología de la ciencia, la etnografía, la etnometodología o el socioconstruccionismo. Espacios inaugurados o posibilitados, entre otros, por el llamado giro lingüístico o el giro historicista de Kuhn.

Otra de las cuestiones clave que ha emergido en el contexto de la epistemología feminista es la reflexión acerca de **cómo se constituye el sujeto que conoce**, es decir, cómo se construye la subjetividad dentro de un contexto socio-histórico que produce y articula la relación entre hombres y mujeres de manera asimétrica y cómo esta producción específica de subjetividad genera y se reproduce en prácticas epistémicas concretas que, a su vez, construyen y reconstruyen la realidad de manera sexista. Esto alude a una de las características de esa *política de la verdad* que ha regulado el desarrollo de la ciencia: la supuesta objetividad de la ciencia que oculta las condiciones particulares en las que ésta se produce. El análisis, por lo tanto, de los procesos invisibilizados en los que subjetividades y prácticas concretas se entretajan produciéndose, será uno de los asuntos de mayor alcance en la agenda feminista. Esta preeminencia concedida a las formas del conocer y elaborar saber marcadas por lo social y las subjetividades de género puede apreciarse especialmente en la obra de Evelin Fox Keller. Autora clásica en la epistemología feminista, sitúa su análisis en la dimensión micro de lo social como momento privilegiado de la constitución de sujetos que luego, comprometidos en las prácticas de elaboración de saber, reproducen prácticas y formaciones discursivas androcéntricas. Haraway, por su parte, con su feliz formulación de los *conocimientos situados*, plantea que es imposible un ejercicio de pensamiento o de producción de saber desde ningún sitio, es decir, que siempre es producto y actividad reiterada desde un lugar y una posición marcada, entre otras, por la construcción del sistema sexo/género; posición encarnada y conformada en la articulación de elementos heterogéneos. En suma, late en la epistemología feminista la voluntad de deconstruir la objetividad-subjetividad científica, y de hacer visible el lugar desde el que se conoce: ese lugar inexistente en las cartografías de los planteamientos positivistas, un lugar invisibilizado gracias a la retórica científica.

Evidentemente, las elaboraciones feministas se ha desarrollado entretajidas o albergadas parcialmente bajo otras áreas más amplias, con las que comparten muchos postulados y conceptos. Algunas, las más recientes e interesantes se insertan en la tradición postmoderna y postestructuralista. Foucault atendió de manera especial a esta compleja relación entre prácticas sociales, destacándolas

¹⁶ (Foucault, 1999)

como relaciones de poder, y producción de saber afirmando que las prácticas sociales

engendran formas totalmente nuevas de sujetos y de sujetos de conocimiento. El propio sujeto de conocimiento también tiene una historia, la relación del sujeto con el objeto, o más claramente, la verdad misma tiene una historia.¹⁷

La verdad tiene una historia, así como tiene una historia el sujeto, tanto como objetivación operada por las formaciones discursivas como subjetivación de los individuos en dispositivos de poder históricos. En este contexto, la epistemología feminista introduce la voluntad específica de analizar y problematizar aquello que en ocasiones se elude en otros planteamientos críticos: que somos/estamos contruidos como sujetos sexuados y que el sujeto que conoce, el sujeto conocido, está marcado por el género. Se puede considerar que la epistemología feminista ha incluido el **análisis explícito del poder en relación con la dimensión de lo subjetivo**, esa dimensión no transparente que late en deseos o motivaciones encarnadas y opacas (Pujal, curso de doctorado). Lo cual, partiendo de una posición crítica y subversiva supone una radicalización y profundización en la perspectiva crítica, tanto referida a las prácticas epistémicas como a la constitución social de las subjetividades. En nuestro contexto histórico la subjetividad está marcada por el género y, como plantea Judith Butler, no hay sujeto inteligible no sexuado. El género, además, anida en los dispositivos de poder que configuran la realidad. De esta forma, la distinción clásica entre público y privado queda totalmente desbaratada. El poder atraviesa los cuerpos y las subjetividades. En última instancia, por lo tanto, también lo opaco al discurso, como lo emocional y lo inconsciente, por ejemplo, podría pensarse en términos de prácticas sociales.¹⁸

1.1.1. Tendencias epistemológicas feministas

Siguiendo la ya clásica distinción de Harding¹⁹ señalaremos de manera sucinta tres corrientes que ilustran el carácter heterogéneo de este campo. No las trataremos con exhaustividad pues se relacionan de manera conflictiva y compleja, pero señalaremos qué posición adoptamos en confluencia con otras denominaciones que exceden el feminismo pero han sido, así mismo, de enorme influencia en el estudio del poder y de las prácticas epistémicas.

¹⁷ (Foucault, 1974a).

¹⁸ (Pujal i Llombart, 2003)

¹⁹ (Harding, 1996).

Según Harding, y aunque ella subraya el carácter no excluyente sino complementario, incluso especializado, de cada una de ellas, nos encontraremos con tensiones que remiten a diferentes conjunciones de consideraciones epistémicas y utilidades políticas: un *a)* empirismo feminista, cuyo planteamiento se ciñe exclusivamente a «reparar» o solventar los sesgos sexistas de la ciencia mediante un cumplimiento estricto de las normas metodológicas vigentes; lo cual, a parte de suponer un conflicto latente entre objetividad y compromiso feminista, también ha mostrado una potencialidad ineludible puesto que combate la «ciencia objetiva con más ciencia objetiva»; *b)* la teoría del punto de vista feminista, que de forma afirmativa considera que la posición desfavorable de las mujeres puede tornarse una ventaja epistémica, pues desde su situación conocen mejor el sistema que las oprime y sus retóricas y prácticas de legitimación; y *c)* las tendencias posmodernas feministas, que comparten los principios teóricos de la posmodernidad en general, con figuras destacadas como Donna Haraway o Jane Flax.²⁰ Esta clasificación inicial no ha dejado de sufrir variaciones y matizaciones propuestas por otras autoras.²¹

A pesar de los cuestionamientos apasionados y de las críticas afinadas y afiladas que la postmodernidad ha recibido desde posiciones feministas, que pueden resumirse en la consideración de Celia Amorós acerca de que «la postmodernidad es una amistad peligrosa para el feminismo»²² creemos que la convulsión que ha supuesto en el ámbito del pensamiento y su inestabilidad semiótica y su indeterminación²³ han permitido la apertura de debates y problematizaciones inéditas que han sido fundamentales y cuyos efectos pueden considerarse liberadores y antihegemónicos en el orden del discurso. Las críticas a los feminismos postmodernos y postestructuralistas parten de la contemplación excesivamente burda de los planteamientos de éstos, adjudicándoles una posición acrítica y desmovilizadora no justificada; cuestionar nociones ilustradas como sujeto o ideales emancipatorios no supone directamente, por lo menos no necesariamente, efectos de desactivación política, sino todo lo contrario: supone introducir precariedad donde había garantías trascendentes; lo cual, según cómo se lea, permite la apertura y la intensificación de la dimensión política desde criterios inmanentes, atendiendo a los efectos normativos de los discursos y autorizando la práctica política y subversiva permanente, situada y estratégica, puesto que nada garantiza la

²⁰ (Haraway, 1995) (Haraway, 1999)

²¹ (García Dauder, 2003)

²² (Amorós, 1997) p. 303. Es interesante la metáfora afectiva y vincular que se repite en las valoraciones feministas de la utilidad y pertinencia de otras corrientes de pensamiento para su propia causa: Heidi Hartmann calificó el vínculo entre feminismo y marxismo como «un matrimonio infeliz», y Nancy Fraser, analizando la potencial utilidad del pensamiento foucaultiano, considera que Foucault no puede ser «un buen marido» pero sí «un amante ocasional».

²³ (Cabruja, 1996) p. 173

disolución de hegemonías y discriminaciones siempre en permanente rearticulación. Pero, por otro lado, algunas críticas feministas a las posiciones postmodernas introducen, quizá, una sana sospecha en relación con la exclusión tajante de determinados tópicos modernos que han funcionado como nociones de alto potencial estratégico en las luchas feministas, tales como la noción de sujeto y sus derechos fundamentales.²⁴ En ocasiones, no solo la exigencia de identidad en el pensamiento, también la conminación a la ruptura funciona como un abuso.²⁵ Como señala Butler:

Si el término posmodernismo tiene alguna fuerza o significado en la teoría social y en la teoría social feminista en particular, tal vez pueda ser encontrada en el ejercicio crítico que busca mostrar cómo la filosofía está siempre implicada en el poder.

Un poder, según ella, que alcanza al sujeto que enuncia la teoría, puesto que, como dice más adelante:

Ese «yo» está constituido por esas posiciones y esas «posiciones» no son meros productos teóricos, sino principios organizadores totalmente impregnados de prácticas materiales y ordenamientos institucionales, aquellas matrices de poder y discurso que me producen como un «sujeto» viable.²⁶

No obstante, es en este turbulento espacio de confluencia entre la epistemología feminista y las aportaciones posmodernas y postestructuralistas donde comenzamos nuestro itinerario, laberinto y espacio de dispersión, como diría Foucault, en el que explorar las conexiones esperadas e inesperadas, siempre con especial atención a los efectos y a las posibilidades que se abren o se bloquean.

1.1.2. La identidad y la diferencia

Lejos de ser un ámbito homogéneo, por lo tanto, la epistemología feminista está atravesada por intensos debates y enfrentamientos ineludibles, que exceden su demarcación y se sitúan en el más amplio espacio de la teoría y la política feminista. Uno de ellos es la cuestión de la **identidad y la diferencia** y su incierta imbricación mutua. ¿cómo se produce un sujeto sexuado? ¿cuál es la constante, si la hay, que lo caracteriza? ¿a qué identidad es legítimo apelar para sostener una política feminista? Es obvio que este aspecto es uno de los que

²⁴ (Amorós, 1994, 1997; Benhabib, 1992; Fraser, 1989; Molina Petit, 2003; Nicholson, 1990)

²⁵ (Foucault, 1979a)p. 784

²⁶ (J. Butler, 1995)

han sacudido con intensidad el debate feminista de las últimas décadas; una gran diversidad de orientaciones se han puesto en juego en un abanico que abarca desde postulados de tinte sustancialista o cuasi-esencialistas, vinculados a una especificidad femenina irreductible, –sea del cuerpo sexuado, sea referida a las primeras relaciones afectivas, inspirados, fundamentalmente en el escenario feminista francés, con autoras como Luce Irigaray o Helène Cixous (con todas las matizaciones y precauciones que la complejidad de tales desarrollos exigen) o en las aportaciones de autoras como Nancy Chodorow o Carol Gilligan en el ámbito de la disciplina psicológica– hasta el construccionismo radical de intelectuales como Judith Butler y todas las teóricas que han problematizado tal consideración general acerca de la constitución del ser mujer, desde el feminismo postestructuralista y postcolonial, subrayando otras diferencias que se encarnan en los individuos: construcción de raza, clase social, orientación sexual, y la heterogeneidad de la categoría «mujer» como sujeto no unitario sino múltiple, fragmentado en diversas posiciones sociales, como muestran, entre otras, las obras de Alcoff, Braidotti, De Lauretis, Gatens, Grosz, Haraway, Spivak.²⁷

En estos debates acerca de la diferencia se reproduce esa oposición más amplia que se debate entre la **esencia** y la **construcción**; como una inervadura del desarrollo teórico, este dilema recorre la producción feminista. Y, como Campbell señala, la tensión entre una postura y otra ha oscurecido y obstaculizado en muchas ocasiones el abordaje del **cómo** se producen sujetos cuya inteligibilidad está condicionada por el ser sexuados²⁸. Esta tensión, obviamente, es derivada y desplazada desde otra que late en la propia existencia del feminismo: cómo justificar y abogar por una práctica feminista si no contamos con sujetos caracterizados específicamente como mujeres.

Esta última consideración lleva a intentar no reproducir polaridades en el mismo análisis de las relaciones de poder, es decir, a no considerar de forma monolítica la producción de sujetos mujeres, pues éstas comparten con otros sujetos el ser/ estar insertas en relaciones de poder, lo cual permite hablar de mecanismos múltiples y flexibles que varían con el tiempo y que acercan a mujeres y hombres que comparten una posición de clase social o étnica. Creemos que cualquier análisis de la especificidad de la opresión de las mujeres tiene que ser un análisis **situado socio-históricamente y vinculado a la regulación y producción general de las subjetividades**. Lo que se ha dado en llamar género no alude sino a una noción o construcción relacional. Y frente a las sustancias, que no cambian, las relaciones siempre son móviles.²⁹

²⁷ (Alcoff, 2002; Braidotti, 1994; De Lauretis, 1987, 1992, 2000a; Gatens, 1996; Grosz, 1994; Haraway, 1995)

²⁸ (Campbell, 2004)

²⁹ (Larrauri, 1989) p. 3

Por último, en este intento de enmarcar la práctica epistémica que aquí se desarrolla con algunos de los elementos nodales de la epistemología feminista, es imprescindible asumir la consideración de que si la elaboración de saber también es una práctica social que a su vez construye o reconstruye la realidad con efectos concretos, el discurso feminista, sea en su dimensión teórica como política, es un discurso que siempre está reproduciendo y/o generando prácticas con efectos sobre las relaciones sociales. Y estos efectos puede que no siempre sean tan emancipadores como se considera.³⁰ Porque no podría ser de otra manera. Como señaló Foucault, las tenazas que sirven para romper cadenas son también las que servirán para forjar otras nuevas. Esto no supone ninguna maldición bíblica, es simple y drásticamente la necesidad de reflexionar y atender a la emergencia de la novedad que nuestros discursos posibilitan en un ejercicio, incesante y provisional, de tensión política.

Una de las formulaciones principales que permite salir de atolladeros teóricos entre naturaleza/cultura, materia «dada»/construcción, ha sido la del *embodiment*, es decir: considerar necesaria la superación de la distinción moderna entre cuerpo y mente, mediante la figuración metafórica de un cuerpo construido. Un cuerpo en el que el orden social se inscribe, un cuerpo significado por las prácticas socio-simbólicas de un contexto histórico determinado. Es éste un planteamiento que socava la distinción entre una identidad presocial y otra socializada, puesto que asume que el sujeto o self emerge en el proceso de interacción, a tal punto que el cuerpo, esa noción que aludía a lo dado y en el caso de las mujeres, como tan bien sintetizó De Beauvoir, a que la *biología es destino*, también es conformado progresivamente en este proceso.

Semejante consideración implica peligrosamente el replanteamiento, que no la abolición, de una de las distinciones categoriales más fructíferas del pensamiento feminista de los últimos 30 años: la distinción entre género y sexo. Las paradojas y derivas de este cuestionamiento las abordaremos en seguida. Creemos, de todas formas, que es indispensable asumir los desafíos que tal concepto semiótico-material de «incorporación» plantea de forma general para después explorar las posibilidades que de él se derivan a la hora de comprender la constitución de la diferencia sexual.

³⁰ (Pujal i Llombart, 1998)

1.1.3. Caracterización de un lugar desde el que se mira: conocimientos situados

Esto es lo que hay que hacer: mostrar la constitución histórica de un sujeto de conocimiento a través de un discurso considerado como un conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales³¹.

Ese sujeto que la historia funde y refunde a cada instante, ese sujeto no preexistente sino producto de las prácticas sociales, ese sujeto de conocimiento ha sido constituido en prácticas reguladas también por el sistema sexo/género. Ha sido objeto y logro de la epistemología feminista señalar que la ceguera a semejantes dispositivos de poder es también producto de estos mismos.

Desde una perspectiva feminista, tal como señala De Lauretis, si lo personal es inseparable de lo político entonces los límites del feminismo pueden corresponder para cada uno de nosotros, de acuerdo con nuestras historias a unos límites subjetivos, a unas configuraciones de subjetividad, patrones por los cuales los contenidos emocionales, experimentales, sentimientos, imágenes y memoria se organizan para autoconstituírnos, y para constituir a los otros a través de los discursos disponibles en un momento determinado. Para formar nuestras posibilidades de existencia.³² Como dice Walkerdine:

La posibilidad de reconocer que los límites tradicionales existentes entre el sujeto y el objeto se han derrumbado y que esto significa que nuestra propia subjetividad se ha formado de la misma manera que la de aquellos a los que analizamos. Las implicaciones de esto son amplísimas.³³

En las epistemologías ortodoxas, las nociones de conocimiento y experiencia han sido objeto de una sustracción: «en ellas no existe ni poder ni política»³⁴. La autoridad del sujeto de conocimiento, heredera de la dualidad y descorporeización que implica el sujeto cartesiano, se sostiene, precisamente, en la pretensión de universalidad y neutralidad no contaminada de éste. Las experiencias, tal como analizaremos más adelante, son despojadas de su carácter construido o producido en los procesos semiótico-materiales que conforman, van conformando, un sujeto. También aquel que conoce.

La situación desde y en la que se conoce configura también lo conocido. Y este mismo proceso nos transforma en un desarrollo enmarañado de interpretaciones, innovaciones, descubrimientos intersubjetivos, puesto que las palabras de otras, sean escritas, sean las recogidas para el análisis de la última

³¹ (Foucault, 1974a) p. 540

³² (De Lauretis, 1986)

³³ (Walkerdine, 1998).

³⁴ (Scott, 1991) p. 91

parte, son refractadas en el avance de la propia escritura. Es, pues, desde nuestra historia encarnada, pero también desde las conexiones abiertas e intersubjetivas, que hemos realizado este trabajo. Los conocimientos avanzan desde una posición encarnada y situada. Compartida, a pesar de que en la lectura y en la escritura emerge siempre un sentido singular que ha sido posible a partir del intercambio y de las palabras, sobre todo, de aquellas mujeres que hemos entrevistado y que nos han arrastrado en un remolino de encuentros más allá de aquel lugar que pensábamos alcanzar. Siempre hacia otra parte.

Pero antes, intentaremos asimismo situar este trabajo en el corpus teórico de la psicología social crítica, en el que se inserta y de cuyas aportaciones se nutre. Sabiendo que en este encuentro y en este ejercicio de pensamiento también nosotras nos confundimos con las palabras de otros, conectando ideas y experiencias, para avanzar transformándonos.

1.2. Diálogos transdisciplinares

Es bien conocido el carácter limítrofe que la psicología social ha tenido siempre. Ese lugar puede ser incómodo, pero también sustancial y definitorio, configurador de su identidad.

CONCEPCIÓN FERNÁNDEZ VILLANUEVA,
*La perspectiva lacaniana como teoría psicósocia*³⁵

Como la cita de Fernández Villanueva recoge, el carácter limítrofe de la psicología social ha sido una de las características más polémicas pero también más fructíferas en la configuración de esta disciplina. Construida en el espacio abierto entre la psicología y la sociología, en riquísimo diálogo con la filosofía, la lingüística y la antropología, entre otras, el corpus de conocimiento que denominamos psicología social se ha ido sedimentando como una ciencia social caracterizada, precisamente, por esas ideas y nociones que aluden a lo relacional, a lo vincular y a lo conflictivo, como muestra el habitualmente considerado objeto de estudio, tanto por las perspectivas convencionales como por los desarrollos críticos con ésta: la interacción,³⁶ u otros tópicos de la disciplina (influencia, conformismo, identidad social...). Este carácter limítrofe se ha acentuado intensamente con el desarrollo del socioconstruccionismo que ha permeabilizado las fronteras disciplinares impulsando los flujos de intercambio con otros ámbitos de conocimiento.³⁷

³⁵ (Fernández Villanueva, 2000) p. 187

³⁶ Por ejemplo, (Crespo, 1995; Fernández Villanueva, 2003) p. 61 (Sangrador, 1999) p. 153 (Turner, 1999)

³⁷ (Ibáñez, 2003b) p. 158

El particular desarrollo histórico de la disciplina, imbricada en contextos sociales y de pensamiento específicos, han marcado las tensiones internas que atraviesan todo su recorrido, como claramente ha mostrado Ibáñez en su obra.³⁸ Discontinuidades entre momentos históricos, pero también tensiones internas vinculadas a paradigmas divergentes que conviven no sin conflicto, aunque, en ocasiones, ni siquiera sea éste explícito debido a la inconmensurabilidad entre los planteamientos de algunas escuelas o a la indiferencia y ostracismo al que algunas corrientes han sido relegadas por parte de las versiones hegemónicas.

De todas las tensiones y de la complejidad epistemológica que figura como el trasfondo de debates abiertos o ya abandonados, que no pretendemos abordar exhaustivamente, destacaremos sin embargo tres, como preámbulo al trabajo desarrollado en esta tesis. En primer lugar, la tensión entre una psicología social **psicológica** y, por otro, la de una psicología social **sociológica**. Asentadas las bases de la división entre la versión psicológica y la sociológica de la psicología social en las dos primeras décadas del siglo XX, las dos siguientes acentuarán esta tendencia que continua hasta nuestros días, situadas como espacios confrontados, no tanto como complementarios.³⁹ A pesar de la heterogeneidad actual y del efecto centrífugo que tuvo la crisis de los años 70, y de los cambios profundos en la filosofía y la sociología de la ciencia (fundamentalmente el cuestionamiento de los principios del positivismo) se puede considerar que sigue existiendo una preeminencia de lo psicológico en la disciplina, con especial relevancia de la llamada psicología social sociocognitiva, de marcado carácter positivista.

En segundo lugar, el viejo dualismo entre **individuo/sociedad** recorre como un reguero las vicisitudes de la psicología social. Reflejo de la tensión anterior, aflora en el contenido específico que desde diferentes corrientes se le otorga a la noción de interacción, considerada en general como el objeto de estudio de la disciplina. La interacción adquirirá especificidades diversas según se aborde desde un individualismo metodológico, o desde planteamientos que privilegien el grupo o lo colectivo. El énfasis puesto en cada espacio de análisis derivaba en el estudio de cada uno de ellos desestimando la atención a los otros.

Por último, señalaremos el conflicto **metodológico** aparente entre metodologías cuantitativas y cualitativas, que, a su vez, ha solido encubrir un debate más profundo, de carácter metateórico,⁴⁰ vinculado a la consideración de la entidad «real» de los constructos y categorías estudiadas así como al estatuto científico de tal estudio.

³⁸ (Ibáñez, 1990).

³⁹ (Alvaro y Garrido, 2003)

⁴⁰ (Ibáñez, 1992).

Como es bien sabido, las tensiones dentro de la disciplina, junto con un contexto social de agitación política e intelectual, desencadenaron al final de los 60 y principios de los 70 lo que dio en llamarse la crisis de la psicología social. Como Ibáñez plantea, en ese momento la crisis se nutrió de un doble cuestionamiento de los principales supuestos metodológicos, teóricos y prácticos de la disciplina: uno epistemológico, que denunciaba la asunción acrítica de los postulados positivistas y neopositivistas, y otro político, acuñado como la nula implicación social y la escasa utilidad práctica de las aportaciones de la disciplina.⁴¹

1.2.1. Psicología social crítica

¿Qué crítica la psicología social crítica?

ALEXA HEPBURN,
*An Introduction to Critical Social Psychology*⁴²

La psicología social crítica, heterogénea y poliédrica, está marcada por su producción de conocimiento comprometido, entendiendo esto como un empeño constante por la **problematización**, tal como Foucault planteó en su obra. El nombre, la etiqueta, es lo menos importante, tal como Iñiguez señala, siendo lo relevante la práctica,⁴³ puesto que problematizar alude a la atención prestada a los efectos de poder, autoritarios, que todo discurso tiene. Para muchas de nosotras y nosotros, la psicología social crítica ha sido el espacio académico en el que hemos podido pensar intentando evitar las directrices hegemónicas que la psicología convencional suele plantear, el espacio de una práctica vinculada a intereses emancipatorios, en la que la elaboración de discurso intenta articular conquistas más allá de los territorios permitidos o sancionados por un pensamiento dominante. Una práctica en constante revisión y diálogo con otras personas o con otros discursos no académicos.

La psicología social crítica comparte muchas de las características del construccionismo en su constante cuestionamiento y crítica de la producción de conocimiento. En un **nivel ontológico** participa del «giro construccionista»; en un **nivel epistemológico** asume postulados no fundacionalistas y en un **nivel metodológico** comparte con el construccionismo el «giro lingüístico e interpretativo». En el plano político, en fin, se compromete con prácticas socialmente emancipatorias o transformadoras.⁴⁴ Intentaremos situar más

⁴¹ Ibid.

⁴² (Hepburn, 2004).

⁴³ (Hepburn, 2004) p 216

⁴⁴ Ibid.

adelante esta participación en más amplios marcos filosóficos y epistemológicos de la psicología social crítica, dado su enraizamiento en tendencias relativistas, no representacionistas ni fundacionalistas. Porque, como dice Ibáñez:

Lo que una psicología social como crítica debe cuestionar es que la realidad exista con independencia de nuestro modo de acceso a la misma.⁴⁵

Uno de los aportes más interesantes del desarrollo de esta psicología crítica ha sido el desdibujar los límites, en algunos contextos y momentos infranqueables, entre disciplinas, entre lo teórico y lo metodológico, e incluso entre lo social y lo natural. Permeabilizando límites y fronteras, ha sido posible postular elementos diversos y nuevos para la comprensión de las prácticas sociales:

La psicología social crítica puede ser vista como la consecuencia del continuo cuestionamiento y problematización de las prácticas de producción de conocimiento. Además, participa también del proyecto/intento de permeabilización de las disciplinas científico-sociales, pudiendo ser vista como un magma informe que impregna lugares y recovecos en el ámbito genérico de las humanidades y de las ciencias sociales.⁴⁶

No hay *una* psicología social crítica. Con tal enunciación pretende aludirse, más bien, a «una sensibilidad especial que lleva a las apuestas por la elaboración de teorías generativas, de teorías que cuestionen las asunciones dominantes de la cultura y que propicien la reconsideración de todo aquello que se presenta como evidente, generando así nuevas alternativas de acción social».⁴⁷

Los referentes y corrientes teóricas de esta psicología social crítica son muy variadas y diversas: desde el análisis de la retórica de Billig, las elaboraciones críticas y socioconstruccionistas de Ibáñez, la psicología discursiva de Edwards, Potter y Wetherell, la psicología crítica de Parker y Burman, el análisis conversacional de Antaki, el análisis de discurso interpretativo de Hollway, a otras y otros diversos en el panorama internacional.

a) Socioconstruccionismo

La orientación socioconstruccionista, alternativa y marginal en sus comienzos, se ha afianzado como un núcleo innegable dentro de la psicología social. Seguiremos a Ibáñez en el planteamiento sucinto de ésta.⁴⁸

⁴⁵ (Ibáñez, 2001) pp. 94-95

⁴⁶ (Garay, 2001)

⁴⁷ (Doménech y Ibáñez, 1998)

⁴⁸ (Ibáñez, 2003b)

Enraizada genealógicamente en el cuestionamiento que sufrió la psicología social en la «crisis» interna vivida en los setenta, alcanzará en los 80 unos desarrollos más explícitos, en los que la obra de Gergen ejercerá un impacto considerable. Es en los 80 cuando la intensa crítica desemboca en unas propuestas más elaboradas que prefiguran el construccionismo social. Es inevitable la referencia al papel representado por Gergen, tanto como su libro de 1982⁴⁹ *Toward transformation in social knowledge*, como con su artículo de 1985 que bautizó de alguna forma este ámbito incipiente: *The social constructionist movement in modern psychology*.⁵⁰

A partir de ahí se produciría un auge espectacular. En este auge tuvieron también especial relevancia las intersecciones con otros ámbitos del pensamiento como la filosofía. Fueron importantes, y lo son especialmente en nuestro trabajo, la obra de **Foucault**, el segundo «**giro lingüístico**» que ha alentado el desarrollo del análisis del discurso, el resurgir del «**pragmatismo**» de Rorty, y el auge del **postestructuralismo**. La diversidad fértil generó nuevas líneas teóricas y abordajes metodológicos con una permeabilidad extraordinaria al contexto histórico de pensamiento.

Los nuevos movimientos y las luchas sociales han impregnado el discurrir múltiple del socioconstruccionismo. El movimiento feminista, así como lo ha hecho en otros ámbitos de conocimiento, ha introducido preocupaciones y cuestionamientos que han ampliado y autorizado nuevos focos de atención y una preocupación reiterada por las relaciones de poder, intensificando la sensibilidad crítica que atraviesa esta corriente.

La dimensión política ha sido contemplada, tanto en lo que se refiere a los efectos que las propias prácticas de conocimiento tienen, como en relación con el estudio de la discriminación, desigualdad, o las relaciones interpersonales y subjetivas en el contexto social.

Creemos, por último, que el cuestionamiento de la propia disciplina y la posición de legitimidad que el socioconstruccionismo ha conseguido, han permitido el desplazamiento de presupuestos inmovilistas ampliando el campo teórico y de análisis y generando nuevas formas empíricas de abordarlo. Una mayor libertad para el pensamiento, sin lugar a dudas.

b) Tensiones y límites: ¿postconstruccionismo?

Últimamente, variadas voces señalan una cierta inflexión en el socioconstruccionismo, cuya causa, a su vez, puede estar vinculada a la propia heterogeneidad de planteamientos teóricos que confluyen en él, cada vez más divergen-

⁴⁹ (K. J. Gergen, 1982)

⁵⁰ (K. J. Gergen, 1985)

tes, así como a la constatación de ciertos elementos privilegiados en detrimento de la consideración de otros o, incluso, de las implicaciones políticas cuestionables de algunos de sus desarrollos. Muestra de tales elaboraciones críticas o reflexivas en nuestro país es el último número monográfico de la revista *Política y Sociedad*, titulado significativamente, «*A partir del construccionismo social*».⁵¹

Podría decirse que ciertas promesas iniciales inherentes al momento instituyente del campo vuelven con fuerza de forma crítica con los planteamientos que no han dado cuenta de ellas. Como en la crisis de los años 70, en la que se destacó, entre otras, la carencia de potencial emancipador de una disciplina que así se pretendía, en la consideración crítica de los límites del socioconstruccionismo se agita la sospecha de que algunos de sus desarrollos siguen reproduciendo aquello que inicialmente el ímpetu crítico de la orientación pretendía combatir.

Las tendencias predominantemente lingüísticas del socioconstruccionismo han revelado sus límites, y con ellas se han establecido líneas de tensión desde posturas feministas (o postfeministas) —no sólo, pero son las que más nos interesan— que insisten en las sedimentaciones semiótico-materiales de los efectos de poder que se reiteran en prácticas no lingüísticas ni racionales, y que atraviesan una triple dimensión imaginaria, inconsciente e intersubjetiva.⁵² Su análisis se revela pertinente, en íntima intrincación con lo discursivo, para explorar las sujeciones y los límites de la agencia así como su reverso, o el otro polo de tensión, la posibilidad del ejercicio de prácticas de libertad. Destacamos por tanto dos tendencias críticas a algunos postulados del corpus socioconstruccionista: **el olvido de la materialidad, de la corporalidad**, sobre todo, y la deficiente atención prestada a los **efectos que los dispositivos de poder** inducen terca e insistentemente, limitando las posibilidades de «construcciones» de la realidad, haciendo más persistentes unas y no otras.

A su vez, estas dos cuestiones están, a nuestro parecer, estrechamente relacionadas y así lo abordaremos en este trabajo. La obra de Michel Foucault ofrece extraordinarias reflexiones acerca del **cuerpo atravesado por un poder multiforme y relacional**. Es más, permite también introducir otro de los elementos considerados en ocasiones antitéticos a la materialidad: el **discurso**. Tal como iremos explorando con y a partir de los textos foucaultianos, los discursos, las prácticas discursivas, entre otras prácticas sociales, nos dotan de inteligibilidad. Un discurso que nos habilita, diría Judith Butler, a la vez que, simultáneamente, tal inteligibilidad y sentido se compone y se juega en las

⁵¹ ("A partir del construccionismo social")

⁵² (Pujal i Llombart, 2005)

reglas prácticas que *actúan* a los significados, tal como Wittgenstein suponía. Pero la adquisición del lenguaje también inaugura una dimensión opaca a la conciencia en el espacio de la subjetividad, un espacio cuyos procesos no racionales, vibrando en un cuerpo que habla y por tanto *significa*, permitirán experiencias y elaboraciones singulares de sentidos. Sujetados por el lenguaje, ese elemento que nos habilita y nombra en función de reglas invisibles pero reales que se producen en su propio actuar social, ese elemento que nos atrapa en las mallas del poder se desplaza y sigue trayectorias imprevisibles cuyos efectos, corporales, afectivos, racionales, permitirán re-significaciones en un proceso posible de ejercicio de la agencia.

Las críticas planteadas al socioconstruccionismo y el estatus privilegiado otorgado en sus planteamientos, al menos en algunos, a lo discursivo y narrativo, señalan, más concretamente, la desconexión que esto implica en relación con lo fenomenológico y lo experiencial;⁵³ recordando la fenomenología de Merleau-Ponty, que afirmaba que experimentamos el mundo a través de nuestro cuerpo, no de nuestro lenguaje, algunos autores señalan la naturaleza extradiscursiva de la expresividad del cuerpo y encuentran en el fenomenólogo francés una orientación sugerente para afrontar tal desafío.⁵⁴ No obstante, acordando en la consideración de discurso y cuerpo como nociones heterogéneas y en la necesidad de complejizar y problematizar las líneas discursivistas –de filiación casi metafísica en ocasiones como señala Virno–,⁵⁵ nos parece muy relevante establecer la relación, precisamente, **entre discurso y cuerpo** y subrayar los efectos que la inserción en el orden lingüístico tienen en el organismo humano, así como la heterogeneidad de la corporalidad en relación con lo lingüístico, pero, sin embargo, inextricablemente vinculados.

Pero, por otro lado, las posibles versiones «neofenomenológicas» plantean o se encuentran con los nudos candentes que desbrozaron en su obra Michel Foucault, por un lado, y Paul Ricoeur, en una línea muy diferente, por otro: **el carácter histórico del sujeto**, consideración que destituye la propiedad fundacional de éste en relación con la realidad (e histórico para Foucault significa que está vinculado a dispositivos variables de **poder**), pero carácter histórico también de aquello a lo que se puede referir como lo experiencial del sujeto, que excede lo meramente discursivo. Y, por otro lado, la imposibilidad de dar cuenta de tales dimensiones si no es mediante la palabra, lo cual desplaza así lo

⁵³ (Crossley, 2003)

⁵⁴ (Burr, 1999)

⁵⁵ (Virno, 1995). Subraya en este prodigioso libro el carácter finito radical de la palabra humana restituyendo relevancia y autonomía a todo aquello que permanece opaco a la enunciación. Establece paralelismo entre las derivas discursivistas con la prueba ontológica de la existencia de Dios señalando el carácter metafísico de algunas versiones lingüísticas filosóficas.

fenomenológico a lo **hermenéutico**,⁵⁶ a pesar de que consideremos que la palabra no agota ni los seres ni la existencia, y que, a pesar de que los configure, no los crea de la nada.

La psicología social socioconstruccionista «desconfía de explicaciones que plantean procesos cognitivos o generativos corporeizados, y es por ello ambivalente hacia la consideración de la subjetividad».⁵⁷ Y esta ambivalencia, que provendría de su ímpetu desencializador, parece acercarse paradójicamente hacia aquello que precisamente marca la vigencia de las dualidades cartesianas en la psicología cognitivista: la distinción entre los procesos mentales por un lado y el cuerpo, olvidado, por otro; esta cierta proximidad podría explorarse con relación a la preeminencia otorgada a un discurso que no considera las sedimentaciones semiótico-materiales, en el privilegio otorgado a una dimensión no entroncada problemáticamente con el organismo, con el cuerpo, en esa tendencia hacia el reduccionismo discursivo, como señala Burkitt, que establece un salto no explorado entre lo discursivo y la materialidad.⁵⁸ Habría, dentro de la heterogénea galaxia construccionista, un «desequilibrio» en sus focos de atención que le ha hecho «olvidar la importancia de las condiciones materiales de la existencia».⁵⁹ Esa no consideración de lo material quizá impide simultáneamente la posibilidad de explorar los **efectos materiales del poder**, asunto de especial relevancia en lo que atañe a la consideración de la generización de los sujetos, de la construcción de sujetos sexuados, con los efectos de desigualdad que el sistema *sexo/género* implica.

En este sentido, la consideración del cuerpo se revela necesaria, como una ampliación o complejización de la noción discursiva del sujeto. Porque la no consideración de lo corporal desde algunos planteamientos socioconstruccionistas quizá sea la herencia no reconocida y trasfigurada que tales planteamientos siguen sosteniendo en relación con el sujeto trascendental del proyecto racional moderno. Un sujeto ya no aislado como el *hongo hobbesiano* al que aludía Celia Amorós, sino lo contrario, un sujeto como epifenómeno de lo social-discursivo, pero cuyo cuerpo sigue borrado y eludido: precisamente, aquello que ha caracterizado el androcentrismo del pensamiento moderno cuyos avatares han ido situando lo corporal, sensible, emocional como ese «otro» del sujeto arquetípico y que ha caracterizado la configuración de lo femenino. Quizá pudiera vislumbrarse en ello una peripecia retórica que, a pesar de subvertir determinados postulados, enmascara un androcentrismo de nuevo

⁵⁶ (Ricoeur, 2000)

⁵⁷ (Cromby, 2004)

⁵⁸ (Burkitt, 1999) p. 5

⁵⁹ (Ibáñez, 2003b) p. 160

cuño. No sería extraño puesto que, como Mary Gergen advierte, el cuerpo no suele aparecer en las narrativas vitales masculinas.⁶⁰

No es casualidad que dentro de los parámetros posmodernos hayan sido las **autoras feministas** postestructuralistas las que más y más hondamente hayan problematizado la noción de sujeto. Porque problematizar no es sinónimo de evacuar o borrar, sino un ejercicio de resignificación que atiende a la dimensión corporal y sexuada. Tampoco es extraño que desde otras versiones feministas diferentes se haya desarrollado un pensamiento fértil y múltiple acerca de los límites del lenguaje falocéntrico, fundamentalmente desde el pensamiento de la diferencia sexual y de variaciones psicoanalíticas en obras complejas e intensas como las de Luce Irigaray, Hélène Cixous o Julia Kristeva.

Quizá este olvido del cuerpo se enraiza en el carácter androcéntrico de la *episteme* moderna, que constituyendo a lo femenino como lo *otro*, proyectaba en él los elementos situados, sensibles, encarnados, permitiendo así el despegue trascendental de una figura del sujeto abstracta y racional, sin cuerpo, aunque paradójicamente atrapada en éste.

Tal como Descartes aseveraba «podría existir sin mi cuerpo», así parece que se ha filtrado tal presupuesto en algunas versiones y configuraciones del espacio subjetivo, aunque sea, precisamente, para hacerlo desaparecer en formulaciones discursivas que se pliegan sobre sí mismas —no para constituir el pliegue sujeto como plantea Deleuze y Foucault, en un pliegue de lo social—, sino para postular su desaparición desde una posición encarnada que ignora sus efectos. Tal ruptura aparente puede vincularse herética y burdamente con construcciones filosóficas y psicológicas que, como una constante atravesando discursos y expresándose en prácticas, cuando han considerado la diferencia sexual, han proyectado lo masculino en lo abstracto. Ya estaba la configuración femenina para recoger los elementos particulares, sensibles y encarnados.

La persistente resistencia hacia la consideración del cuerpo es una debilidad de algunas versiones construccionistas. Pero postular una atención necesaria a tales dimensiones materiales no supone volver a establecer un objeto «dado» que albergaría lo psíquico. Es algo mucho más complejo: un proceso multidimensional en el que las prácticas discursivas y no discursivas, intersubjetivas y singulares se sedimentan en un cuerpo cuyo dolor y placer ya no será nunca ajeno a todo ello. No se trata de una esencia ni de una naturaleza innata sustantivizada, se trata de un organismo de naturaleza heterogénea al lenguaje que se sitúa y configura en el tiempo como encrucijada irreducible de sensaciones, sentidos, pasiones y relatos. Siempre como superficie de inscripción habilitadora de los significados sociales y de las propias posibilidades singulares. Como señala Silvia Tubert:

⁶⁰ (M. Gergen, 2000)

Considerar al cuerpo como natural representa un obstáculo epistemológico, un sustancialismo que otorga un privilegio ontológico a la construcción biológica del cuerpo. Pero no hay nada natural que pueda ser captado como tal por el ser humano, prisionero de las cadenas significantes del lenguaje y del orden simbólico en general; para él, lo natural y lo significativo son indiscernibles.⁶¹

1.3. Psicología y teoría(s) feminista

El supuesto de que existe un sujeto femenino dado, en concordancia con el sexo anatómico, no es más que una ilusión

SILVIA TUBERT, *¿Psicoanálisis y género?*⁶²

1.3.1. La cuestión de las diferencias sexuales y la *psicología de la mujer*

Cerramos este apartado de contextualización epistemológica y disciplinar, que no disciplinaria, volviendo de forma recurrente a la consideración de los conocimientos feministas, pues es un lugar de partida explícito de este trabajo.

Se puede señalar una tensión creciente que en la disciplina psicológica se ha ido produciendo en la medida en que las cuestiones que atienden a las diferencias entre sexos y a los sesgos androcéntricos de la psicología ortodoxa se han incorporado a la agenda de la disciplina. Esta tensión emergerá de manera explícita durante los años 80 y 90 en intensos debates en relación con la pertinencia o no de analizar ese constructo denominado *diferencias sexuales*. Muestra de ello fue el número especial que la revista *Feminism & Psychology* dedicó al tema.⁶³ En general, el registro de las diferencias sexuales en psicología ha sido un hábito extendido cuando se han intentado explorar los procesos o los fenómenos relacionados con las mujeres, al tiempo que ha solido eludirse el intento de comprender o analizar los procesos que generaban tales diferencias. La variable sexo planteada como variable independiente generaba y puede generar, por lo tanto, un efecto de **naturalización** de las diferencias.

Esta tensión evidencia las discrepancias políticas y epistemológicas de las líneas implicadas en el estudio de las condiciones sociales y de las características psicológicas de hombres y de mujeres a partir de los años 60, en

⁶¹ (Tubert, 2003) p. 369

⁶² (Tubert, 2003) p. 378

⁶³ (Kitzinger, 1994). Con la participación, entre otras de Rachel T. Hare-Mustin, Jeanne Marecek, Wendy Hollway y la misma Celia Kitzinger.

confluencia con la revitalización del movimiento feminista. Aunque ya anteriormente algunas mujeres habían desafiado los postulados androcéntricos de las teorizaciones y de las investigaciones psicológicas desde la propia disciplina, fue en esta década cuando se intensificó y proliferó la actividad feminista de muchas psicólogas.

A partir del ya clásico artículo de Naomi Wesstein⁶⁴ en el que plantea que algunos de los hallazgos científicos en relación con «la mujer» no son tales sino sorprendentes y transparentes reflejos de los prejuicios sociales, se desarrolla todo un corpus de investigación que subraya el carácter no innato de las diferencias sexuales. Éstas, cuando se dan, son fruto de la socialización⁶⁵. Esta línea que minimiza o relativiza tales diferencias se ve confrontada después con la aparición de trabajos que pretenden algo aparentemente opuesto: ensalzar la experiencia y las voces de las mujeres. Especialmente relevantes serán aquí las obras de Carol Gilligan, Nancy Chodorow y las psicólogas del Wellesley College, entre otras.⁶⁶ Desde una perspectiva evolutiva y de orientación psicodinámica, centrada en las primeras relaciones afectivas de crianza, estas autoras establecen un desarrollo diferencial de mujeres y hombres con características particulares. Es especialmente conocido e interesante el cuestionamiento que Gilligan planteó a la teoría del desarrollo cognitivo-moral de Kohlberg y que después será retomada por otras autoras feministas desde el ámbito de la ética como Sheyla Benhabib.⁶⁷ Plantea Gilligan en su obra una contraposición entre la ética de principios universalistas-abstractos y la ética del cuidado. Al formalismo postconvencional de los últimos estadios del dominio moral, opone un contextualismo postconvencional que indica que las diferencias entre hombres y mujeres en relación con los juicios morales no deben entenderse como un signo de deficiencia de las mujeres sino como la manifestación de *otro* desarrollo moral, en el que estarían incorporados el cuidado, la responsabilidad y las relaciones con los otros. Una *voz diferente* y femenina.

Esta perspectiva retomaba la cuestión de la diferencia resignificándola en términos positivos, oponiéndose a la histórica caracterización de ella en tanto carencia o debilidad femenina y viendo en su especificidad elementos valorizados. Y situaban esta especificidad en la trama relacional que caracterizaría al desarrollo de la psicología femenina.

Estas dos tendencias, la que **minimiza** las diferencias sexuales y las que las **maximalizan**, fueron analizadas desde una posición socioconstruccionista por

⁶⁴ (Weisstein, 1971). Publicado originalmente como *Kinder, Küche and Kirche as scientific law: Psychology constructs the female*. Boston: New England Free Press.

⁶⁵ (Bohan, 2002)

⁶⁶ (Chodorow, 1978) (Gilligan, 1982)

⁶⁷ (Benhabib, 1986)

Rachel Hare-Mustin y Jeanne Marecek, en su obra *Making a difference: Psychology and the construction of gender*.⁶⁸ De manera muy resumida podemos decir que estas autoras exploran los efectos que tales prácticas de investigación, a las que denominan **sesgo alfa** (la acentuación de la diferencia) y **sesgo beta** (la minimización de la diferencia), producen. Desde una posición construccionista es absurdo el intento por determinar qué elementos y en qué grado establecen diferencias entre hombres y mujeres, pues tal empeño se insertaría en la presuposición de esencias inmutables y positivamente constatables. Pero no lo sería atender a los efectos que tales prácticas tienen en relación con la política feminista.

Según ellas, insistir en la diferencia construye tales elementos como inmutables o sustanciales, pudiendo tener efectos negativos vinculados a la reproducción de la opresión y la desigualdad. Por otra parte, minimizar o subrayar la ausencia de diferencias resulta en una práctica ciega a los efectos que las posiciones sociales de poder desigual producen. De ahí que su apuesta, y la de muchas otras, sea eludir la cuestión candente de las diferencias establecidas y abordar los procesos relacionales, insertos en contextos sociales e históricos en los que se construyen los sujetos.⁶⁹ No establecer procesos de comparación sino atender a las interacciones marcadas por el poder y a la construcción social del género. La pregunta sobre las diferencias sexuales que no incluya la consideración del poder «no es nuestra pregunta», como plantean Hurtig y Pichevin,⁷⁰ aunque sea la pregunta que nos hagan y se haga gran parte de la psicología académica. No lo es en tanto asuma como punto de partida la existencia de «rasgos» o «características» medibles y constatables en los individuos, en conjunción con una figuración universal de «los hombres» y de «las mujeres».

Esta tensión en el seno de la Psicología corre pareja a las derivas que los conceptos de **sexo y de género** han sufrido.

1.3.2. Un viaje de ida y vuelta: el sexo que ya era género

a) *Invención de la categoría de género*

La distinción conceptual entre sexo y género, profusamente utilizada y desarrollada por el pensamiento feminista, sobre todo el de ámbito anglosa-

⁶⁸ (Hare-Mustin y Marecek, 1994)

⁶⁹ (Hollway, 1991) (Wilkinson, 1997)

⁷⁰ (Hurtig y Pichevin, 1995)

jón,⁷¹ ha sido objeto de intensos debates y reflexiones críticas en los últimos años. Ahora que tal formulación terminológica ha traspasado la lindes del feminismo para extenderse por amplios territorios de la teoría social, con usos ciertamente variados, han sido versiones de la propia teoría feminista las que han puesto en cuestión su pertinencia y sus beneficios epistemológicos. Ahondaremos a continuación en ello, pero, siguiendo a Diane Fuss,⁷² resaltaremos el carácter político de tales términos, y en tanto políticos, insertos en su evolución en un contexto teórico y social determinado, las valoraciones que emitamos pueden situar las tensiones en una progresión histórica balizada por los desafíos concretos que en cada momento ha enfrentado el/los discursos feministas. Precisamente porque lo que en un contexto suponía un potencial subversivo, en otro ha dejado de tenerlo.

El término género se inauguró como contrapunto del de sexo en la década de los 60. Pero ya con anterioridad Money⁷³ había introducido la noción de rol de género para aludir al papel de la biografía y de las conductas que los padres asignan al recién nacido. A partir de ello se desarrolla en la psicología todo un abanico de conceptos diferenciales y específicos de la continuidad sexo-género: identidad sexual, identidad de género, rol de género e incluso androginia, constructos complejos y reificadores, con gran aceptación en la disciplina hoy en día.

La literatura feminista politizó el concepto de género y lo utilizó para combatir el determinismo biológico y para resaltar la importancia decisiva de las prácticas sociales en la situación de inferioridad de las mujeres, con una producción vastísima de la que aquí no podemos dar cuenta. El uso del concepto de género se entronca en la creación de utillaje teórico y metodológico utilizado para dar cuenta, comprender e incluso denunciar la constitución de manera jerárquica de las relaciones entre hombres y mujeres. Gayle Rubin fue una autora precursora en la utilización de los conceptos de sexo y género, y estableció la formulación «sistema sexo/género» en un artículo ya clásico: «*El tráfico en las mujeres: notas sobre la economía política del sexo*».⁷⁴ En él introduce también la consideración de las prácticas sexuales y complejiza el análisis otorgando una dimensión relevante a la heterosexualidad obligatoria analizándola conjuntamente con el proceso a través del cual la sociedad transforma los sexos en sexos «opuestos» mediante el sistema de género.

No obstante, tal como señala Fraisse, la formulación «sexo y género» parece señalar, como si se tratara de una evidencia, el sexo biológico y el género social,

⁷¹ Fraisse ha señalado las dificultades polisémicas de tal concepto así como sus dificultades de traducción y de uso específicamente en el ámbito de lengua francesa. (Fraisse, 2003)

⁷² (Fuss, 1989)

⁷³ (Money, 1955)

⁷⁴ (Rubin, 1975)

y este **esquema heurístico**, la oposición entre lo biológico y lo social, permite interpretaciones múltiples y contradictorias, pero presupone un marco epistemológico que no debemos olvidar. El género, en el uso que de él se ha hecho desde el feminismo, nace con la estrategia de reducir el alcance del sexo⁷⁵ y proclamar que la biología no es el destino. Pero esta dualidad biología/ socialización configura una superficie epistemológica que Nicholson ha denominado la «identidad del perchero» sustentada por un **fundacionalismo biológico** problemático que corre parejo a la importancia que la noción de socialización ha tenido en el pensamiento del siglo XX.⁷⁶

Los rasgos biológicos se constituyen como lo «dado» inmutable sobre lo que se superpone el ropaje cultural del «género». Tal fundamento supone un sexo verdadero, y solo uno, de los dos posibles como característica de los seres humanos. El cuerpo se considera causa invariable de las relaciones de género susceptibles de variar social e históricamente. Este papel de lo sexual como un previo a las variaciones sociales, pero sujeto ya a una dualidad esencial se entronca en una tradición mucho más antigua en el pensamiento occidental que pasó de percibir en el cuerpo un sexo a percibir «dos sexos» diferentes en el siglo XVIII, tal como Laqueur ha analizado. Antes de aquella época el cuerpo femenino se consideraba una versión inferior del masculino —y ello es muy relevante también en el pensamiento griego clásico—⁷⁷ en un eje vertical de infinitas gradaciones.⁷⁸

Este esquema que naturaliza el sexo plantea problemas cuyo exponente más intolerable aparecería en la tecnología médica articulada en torno a la intersexualidad. Dado que las variaciones corporales y biológicas de los rasgos sexuales no se conforman a un modelo dual y mutuamente excluyente, sino que presentan una complejidad y heterogeneidad difícilmente simplificable (morfológica, anatómica, cromosómica, gonadal, etc.), en aquellos casos de difícil clasificación, esos casos que impugnan con su propia existencia las demarcaciones culturales de los sexos, serán objeto de intervención «social» para adecuar lo «dado» a lo socialmente aceptable. Es decir, la variabilidad se convierte en ambigüedad bajo la mirada médica y el sexo será objeto de modificación cultural. Nos encontramos aquí con la «maleable artificialidad del sexo natural y la sedimentada naturalización del género cultural».⁷⁹ Incluso la propia constatación de la multidimensionalidad de los procesos biológicos relacionados con los procesos de sexuación, aunque pueda surgir como

⁷⁵ (Nicholson, 2003) p. 49

⁷⁶ (Nicholson, 2003) p. 50

⁷⁷ Para Aristóteles la diferencia sexual se reduce a una diferencia cuantitativa.

⁷⁸ (T. Laqueur, 1994b)

⁷⁹ (García Dauder y Romero Bachiller, 2004)

coartada para el naturalismo, dinamita también la unicidad y contraposición simplista de los esquemas con los que pensamos el sexo como dato biológico.⁸⁰

La dualidad sexo/género que surge con la intención de desvincular la diferencia sexual del aspecto biológico y proporcionarle una dimensión cultural y social ha provocado en ocasiones efectos polémicos. Las reflexiones acerca de los efectos paradójicos de tal categoría descriptiva constituyen, quizá, una de las fuentes más arriesgadas, apasionadas y brillantes del ejercicio del pensar feminista de los últimos años.

Entre los usos diversos que soporta la noción de género podemos señalar el que le hace operar en algunos contextos como categoría descriptiva que **sustancializa** una propiedad de los individuos: además de sexo, tienen género, adquirido o interiorizado como otro rasgo de personalidad, identidad o esquema permanente. De ello da cuenta la literatura habitual en los ámbitos de procesos psicológicos básicos, psicología evolutiva o psicología social. Tal enfoque, abruptamente referido, no podría dar cuenta de diversidades y de transformaciones vinculadas a la experiencia «generizada» puesto que asumen que tales constructos operan de manera estable una vez adquiridos.

Hablar de biología y diferencia biológica natural implica la ignorancia de la imposibilidad de acceder a las «cosas» sino es mediante el lenguaje, y postula esencias previas a las operaciones simbólicas que son precisamente los procesos de constitución, dentro de un orden, de las singularidades; marcadas, eso sí, por las imposiciones contingentes, no por ello menos eficaces, que un dispositivo social, por lo tanto histórico, implica. La diferencia sexual, la marca biológica es, no una causa, ni un punto de llegada para el análisis. Es un proceso en continuo ejercicio y actualización, un proceso complejísimo que nos construye como seres inteligentes, de momento, en esta cultura que es la nuestra.

Establecer una correspondencia unívoca entre el sexo y el género, aunque se considere que las características y el contenido de este último sean variables, puede inducir efectos problemáticos. Habitualmente se utiliza y resulta funcional para señalar que no hay una relación causa-efecto necesaria entre «lo natural» y «lo cultural», puesto que lo cultural varía y se superpone a lo primero; no obstante, el estatuto de lo «natural» ha llegado a ser problemático. Establecida la distinción entre sexo-natural y género-cultural se **reifica** la categoría *sexo* de manera retrospectiva. Y, desde el punto de vista de una **analítica del poder**, puede establecer una **simetría falsa**, puesto que las descripciones y articulaciones de lo masculino y lo femenino, aunque estén vinculadas recíprocamente, no son equivalentes: no se trata simplemente de una diferencia natural que después se viste con ropajes distintos según las

⁸⁰ (Rodríguez Magda, 1999)

pautas sociales. Podría pensarse, por el contrario, que la propia construcción de lo femenino implica efectos de poder muy diferentes para hombres y mujeres en lo que se refiere a la posición social y a la corporeización de los mandatos hegemónicos. Unos efectos que se articulan, a su vez, con otros elementos que determinan las condiciones de vida, como la hegemonía heterosexual, la clase social o la demarcación y construcción de entidades raciales o étnicas. La asunción de tales sistemas como determinantes de la heterogeneidad de las mujeres se afronta a menudo mediante un modelo «aditivo», tal como lo ha denominado Spelman: ignorando la especificidad y la inmanencia que tales articulaciones, mutuamente relacionadas, tienen en función de las prácticas y de los contextos sociales diversos.

Según un análisis aditivo del sexismo y del racismo, todas las mujeres sufren la opresión del primero y un grupo de ellas la del primero y la del segundo, pero esto distorsiona la experiencia de la opresión propia de las mujeres negras, porque no tiene en cuenta las importantes diferencias de los contextos en que unas y otras padecen el sexismo.⁸¹

Parfraseando a esta autora, algo similar podría decirse de los análisis de la situación y de la opresión de las mujeres «de clase obrera», tal y como veremos en la última parte de este trabajo, puesto que la operatividad de los dispositivos de sexo/género, en su articulación con otros dispositivos de poder, configura relaciones e (im)posibilidades específicas, en las que la propia definición práctica de lo que sea una mujer varía normativamente y adquiere caracteres distintos. Ello, tal como abordaremos más adelante, nos conduce a suscribir la importancia otorgada por muchas autoras (también Foucault desde diferentes prioridades) a los análisis **situados, históricos**, que eviten las descripciones universales y totalizadoras, pero que no eludan por ello la decisiva determinación de las relaciones de género como dispositivo de poder que funciona como un *a priori de las experiencias posibles*.

En relación con la falsa simetría podría decirse incluso que sólo lo femenino ha funcionado en los discursos como sexo y como género, puesto que lo femenino ha sido construido al ser objetivizado, particularizado en relación con un universal abstracto que respondía implícitamente a lo masculino.

Si se parte de la consideración de una diferencia sexual originaria y natural, la cual es representada a posteriori en las prácticas sociales, se puede reducir lo social a un efecto de los impulsos biológicos, como dice McNay.⁸² Frente a ello, tal como señala esta autora, es necesario reconocer que las **diferencias sexuales diversas están sobredeterminadas para producir un efecto sistemático de división sexual**. También la idea radical de Foucault del sexo

⁸¹ (Spelman, 1988) p. 128

⁸² (McNay, 1992) p. 22

como un constructo regulatorio subvierte las distinciones binarias entre lo natural y lo cultural contenida en la distinción sexo/género.

El género, según Butler, no debe concebirse meramente como la inscripción cultural de significado sobre un sexo pre-dado, sino que debe designar también el aparato de producción por medio del cual los sexos son ellos mismos establecidos:

El género no es a la cultura lo que el sexo a la naturaleza; el género es también el medio discursivo/cultural por el cual la naturaleza sexuada o «el sexo natural» es producido y establecido como «prediscursivo» o «anterior a la cultura.

Si se impugna el carácter inmutable del «sexo» quizá esta construcción llamada sexo esté tan culturalmente construida como el género; de hecho, tal vez siempre fue género, con la consecuencia de que la **distinción entre sexo y género no existe como tal.**⁸³

Otro de los efectos de la generalización del término *género* utilizado de manera descriptiva ha sido la **homogeneización** de «las mujeres». En el escenario del movimiento feminista tal homogeneización, que postulaba un «nosotras» aporético, fue objeto de intensos debates y cuestionamientos por parte de mujeres que no se reconocían en esa categoría amplia pero que excluía otras opresiones, dejándolas de articular con la cuestión del género. Ese “nosotras” era blanca y occidental, y en muchos casos heterosexual. Cuando se ha intentado remitir o establecer una especificidad de las mujeres, sea biológica o social, la revuelta justificada de aquellas que no se reconocían en ésta ha estallado.

Respecto a la homogenización que la categoría género parece implicar, otras voces desde ámbitos como el psicoanalítico han planteado la necesidad de atender a la **singularidad** de cada proceso subjetivo. Silvia Tubert, por ejemplo, considera que *género* no es un término adecuado para el estudio de los procesos de diferenciación sexual.⁸⁴ El psicoanálisis, en un movimiento ambivalente inaugurado por Freud, comenzó a explorar los destinos psicológicos de la diferencia anatómica ya a principios del siglo XX. Después, a pesar del juego de las identificaciones, o precisamente gracias a él, se profundiza en el análisis de la influencia social y cultural en la conformación de las figuras masculinas y femeninas. Para el psicoanálisis, la identidad es el resultado de una compleja red subjetiva de identificaciones,⁸⁵ cuyo destino, marcado por un fluir que no se agota en estas identificaciones, incorporará el **deseo** como noción vinculada a la singularidad de los devenires individuales. Un deseo que emerge, en el

⁸³ (J. Butler, 1990a) p. 40

⁸⁴ (Tubert, 2003)

⁸⁵ (Carbonell y Torras, 1999) p. 12

planteamiento de Lacan, en la inserción en el orden simbólico y la «ley del padre»; un límite o una falta que moviliza y que no es posible sustantivizar ni esencializar de manera fija. Esta singularidad **en proceso**, que no puede reducirse a los mandatos del orden social, ha sido reivindicada como un elemento necesario para la teorización feminista especialmente por Kristeva en su última obra acerca del genio femenino, mediante una elaboración original y propia.⁸⁶

La mirada sobre las diferencias entre las mujeres supone para algunas autoras feministas, en la atención prestada a las circunstancias y procesos singulares, la atención simultánea a las dimensiones opacas vinculadas al deseo y a las ilusiones que sostienen la idea de una identidad, como lo plantea en su obra Teresa De Lauretis:

A mí me parece que, hoy en día, una teoría o proyecto político feminista no puede dejar de tener en cuenta no sólo las diferencias entre mujeres, sino también las constricciones externas e internas al sujeto, los límites del yo y las necesidades que lo sostienen, la productividad y la refractariedad del deseo.⁸⁷

b) Uso estratégico de la categoría de género

Después de todo lo señalado creemos interesante utilizar estas nociones de una manera estratégica y abierta, atendiendo a sus efectos y, sobre todo, realizar **análisis históricos situados** que atiendan a las desigualdades y a los dispositivos de poder implicados en las relaciones de género. Tal como Judith Butler ha planteado, es necesario implicarse en una **genealogía de la ontología de género**.⁸⁸ Tal genealogía, a la manera en que Foucault consideró su proceder en el análisis de una ontología del presente, excede aquello que otras autoras han propuesto, como por ejemplo elaborar una genealogía de las concepciones del género.⁸⁹ La excede, aunque quizá sea cuestión de matices, porque el planteamiento de Butler, así como el de Foucault, obviamente, introduce la **dimensión práctica** que tal analítica requiere. La exploración de las complejas relaciones entre saber, verdad y sujeto se sitúa en el análisis de las prácticas; prácticas que nos darán las claves de inteligibilidad de la constitución de tales ámbitos. Y las prácticas nos sitúan en la superficie de una analítica del poder.⁹⁰

⁸⁶ (Kristeva, 2002a) y (Kristeva, 2002b)

⁸⁷ (De Lauretis, 2000b) p. 170

⁸⁸ (J. Butler, 1990a) p. 66

⁸⁹ Linda Nicholson y Iris Young, cit. Por (Bonder, 1999) p. 32

⁹⁰ (Foucault, 1984b) p. 635

Las relaciones de género no pueden entenderse como un fenómeno simple y unívoco sino como una categoría analítica y como un proceso social. Proceso, por tanto, no independiente del tiempo sino inserto en él, en la historicidad irreductible de las prácticas y las acciones sociales. Tal como señala Scott, «necesitamos rechazar la calidad fija y permanente de la oposición binaria, lograr una historicidad y una deconstrucción genuinas de los términos de la diferencia sexual».⁹¹ Todas las palabras destinadas a significar tienen historia y ello hace imposible la codificación de significados fijos entre sexo y género. Hombre y mujer son categorías «vacías» porque carecen de significado último y trascendente, aunque haya algunos que insistan y se reifiquen y se reiteren en la práctica. Deben entenderse siempre de manera contextualizada y en transformación permanente.⁹²

Historia, poder, cuerpo: las complejas y heterogéneas relaciones que establecen los *aprioris de la experiencia posible*. Pero no determinada, porque los procesos y las prácticas producen efectos imprevisibles y desplazamientos de los significados y los deseos.

Como ha señalado Butler, existe una circularidad entre el sexo y el género cuya salida estribaría en recuperar su complejidad en un proceso dinámico y creativo que se realizaría constantemente. Desde tal perspectiva, no es necesario establecer el carácter sustantivo y homogéneo de las mujeres para autorizar una práctica feminista. Las significaciones son variables y responden a juegos de lenguaje y a juegos de verdad que pueden así mismo transformarse. Pero es pertinente el análisis de los dispositivos de género como dispositivos de poder. «Pensemos el significado de mujer como un mapa en el que se entrecruzan las semejanzas y las diferencias. En ese mapa el cuerpo no desaparece, se convierte en una variable histórica específica, cuyo valor y significado se reconoce como un hecho potencialmente diferente cuando varía el contexto histórico».⁹³ Las tecnologías del género producen los sujetos sexuados mediante un entramado complejo de discursos, instituciones, narraciones culturales, representaciones visuales y verbales y prácticas en las que la experiencia y el deseo se entrelazan y se condicionan mutuamente.⁹⁴

En última instancia, que la diferencia sexual sustantiva sea una ilusión construida y sobredeterminada, no quiere decir, precisamente, que la diferencia sexual no funcione como un dispositivo de poder cuyos efectos y sometimientos no pueden ser minimizados. Que la dualidad sexual sea un efecto de sobredeterminación y performatividad repetitiva, no puede hacer olvidar que esta diferencia es, en los dispositivos actuales y pasados,

⁹¹ (Scott, 1990) p. 42

⁹² (Pujal i Llombart, 1991) p. 125

⁹³ (Nicholson, 2003) p. 75

⁹⁴ (De Lauretis, 1996) (De Lauretis, 1987)

intrínsecamente constituida como desigualdad. Desigualdad con diferentes implicaciones y conformaciones históricas, pero desigualdad en lo que se refiere a nuestro pasado reciente.

Nos gustaría finalizar este capítulo apuntando las tensiones que dentro de la psicología social crítica se establecen con la psicología feminista, pero sobre todo, con la **psicología social feminista**. Esta fluctúa en los márgenes más amplios de la disciplina con reconocimiento variable y generalmente precario y problemático.

Tanto las propuestas posmodernas como las más específicas de la psicología social crítica mantienen una relación de filiación genealógica con las críticas feministas, pero también una tensión más o menos intensa, dado el carácter heterogéneo de ambos espacios. Erica Burman, por ejemplo, advierte del peligro que los planteamientos deconstructivistas pueden tener para el proyecto feminista, en tanto puedan implicar una despolitización.⁹⁵

Es por lo tanto la dimensión política y la ausencia o presencia de la analítica del poder lo que subyace a algunas de estas tensiones. Precisamente, es esto lo que Sue Wilkinson señala críticamente en las menciones y apropiaciones que algunos autores insertos en la psicología social crítica hacen de los trabajos feministas entroncados en tal superficie discursiva.

Lo que suele faltar en tales menciones, sin embargo, es algún sentido del imperativo político del desarrollo de la teoría feminista. De esta forma, la psicología social crítica parece algunas veces apropiarse y asimilar los avances teóricos de la psicología feminista sin el reconocimiento de la visión política que la nutre y energiza.⁹⁶

Según ella, son precisamente los objetivos políticos los que sustentan las elecciones epistemológicas, teóricas y metodológicas de las autoras que protagonizan también el desarrollo de la psicología social crítica y feminista. Esto induce tensiones y debates y un cierto escepticismo por parte de muchas de ellas hacia la eficacia crítica de la psicología social así denominada.⁹⁷ Sin embargo, una importante producción teórica ha sido y es desarrollada dentro de este ámbito por autoras cuya posición política sitúa el énfasis en el análisis de diversos mecanismos de poder y la posibilidad de transformaciones, atendiendo a la desigualdad sexual, a la heterosexualidad normativa, a los efectos que ello tiene en la práctica social, problematizando también los

⁹⁵ (Burman, 1998) p. 213

⁹⁶ (Wilkinson, 1997) p. 186

⁹⁷ (Wilkinson, 1997) p. 190

presupuestos o los efectos de la propia psicología feminista, explorando cómo un discurso de resistencia a la dominación actúa también como un discurso de poder.⁹⁸ Son muchas, pero no podemos dejar de citar, además de Erica Burman y Sue Wilkinson, a Margareth Wetherell, Valerie Walkerdine, Celia Kitzinger, Wendy Hollway, destacando en nuestro país el trabajo de Concepción Fernández Villanueva, Teresa Cabruja, Margot Pujal i Llombart, Silvia García Dauder, Lucía Gómez, entre otras.

Son las complejas relaciones de poder-saber y sus tensiones las que nos atraviesan y nos constituyen. El saber no puede ser remitido a un sujeto que lo origina como inicio metafísico de un pensar individual, pero sí a un proceso de constitución subjetiva que configura un espacio social en el sujeto, singular en un cuerpo con historia, y que refractará todo ello de forma más o menos creativa, más o menos sometida, en su devenir singular. También, por supuesto, en las prácticas de conocimiento.

⁹⁸ (Pujal i Llombart, 1998)

Capítulo 2 Una reflexión sobre la epistemología y genealogía del sujeto

Cuestionar un término como «sujeto» o «universalidad» supone preguntar cómo funciona, qué implicaciones tiene, qué objetivos logra y qué alteraciones produce. La vida cambiante de este término no limita la posibilidad de su uso. Y si un término se vuelve cuestionable ¿significa esto que ya no puede ser utilizado, y que sólo podemos usar términos que ya sabemos cómo dominar? ¿Por qué se considera que la pregunta sobre un término equivale a prohibir su uso?

JUDITH BUTLER, *Lenguaje, poder e identidad*, 1997⁹⁹

Pensar el sujeto supone un ejercicio de vértigo. Porque pensar *contra* el sujeto, lugar común de algunas corrientes posmodernas, supone dejar de pensar la complejidad del sujeto sexuado y la complejidad de la operatividad del sistema de género. Pero pensar el sujeto desde posiciones postestructuralistas, además de herejía escandalosa para algunos, implica el riesgo de pensar sin sustancias y sin esencias, lo cual oscurece las certezas conceptuales o las implicaciones no cuestionadas de muchos conceptos: supone pensar el cuerpo y el lenguaje, sin identificarlos de manera reduccionista, asumiendo su heterogeneidad escurridiza y siempre fluctuante.

Tanto el feminismo, cuya reciente literatura ha experimentado una ebullición considerable en torno al tema, como la obra de Foucault ofrecen preciosas herramientas y estrategias teóricas para abordar tal trayecto envuelto en penumbra. La teoría feminista, mejor en plural dada su diversidad, sus tensiones y su dimensión, ha establecido confluencias cuyo roce ha resultado en revisiones y replanteamientos vibrantes de elementos teóricos heterogéneos, como los elaborados por Judith Butler sobre los *actos de habla* de Austin o la *iterabilidad* derrideana, o incluso las lecturas feministas, asimismo variadísimas, de textos psicoanalíticos. Las nociones de deseo, imaginario, identificaciones, en conjunción con teorías semióticas, constituyen ejes y fructíferas ramificaciones en las obras de autoras como Teresa De Lauretis, Elisabeth Grosz, Rosi Braidotti, Moira Gatens, o la misma Judith Butler. Dejamos al margen, no por carencia de interés, sino porque excedería el marco de nuestro trabajo, el psicoanálisis y la teoría feminista francesa, sobre todo las obras de Hélène Cixous, Luce Irigaray o Julia Kristeva, cuyas obras intensas Butler ha

⁹⁹ (J. Butler, 1997b)p. 260

calificado de «esencialismo estratégico»,¹⁰⁰ pero cuya complejidad nos resulta especialmente sugerente.

Si el feminismo postmoderno ha problematizado y afilado sus análisis en torno a la noción de sujeto, este tópico constituye asimismo una de las constantes de la obra de Michel Foucault, e incluso una de las nociones más discutidas e interpretadas de su obra, puesto que muchas autoras y autores lo destacan como una incongruencia insoslayable en sus planteamientos teóricos. Sin embargo, la lectura feminista de este autor, si en un primer momento se interesó sobre todo en él en relación con la analítica del poder y la historia de la sexualidad en ella especificada (sobre todo en *la voluntad de saber*), en una segunda fase se ha centrado en la vinculación entre los procesos de subjetivación y las *prácticas de sí* o de autoproducción expuestas en sus últimas obras. Muestra de ello es la reciente publicación de *Feminism and the Final Foucault*.¹⁰¹

El sujeto moderno¹⁰² ha dejado una ausencia, un gran vacío: ése que testimonia su desaparición. «La mayoría de las corrientes filosóficas se las arreglan sin sujeto. El paradigma según se dice, se encuentra agotado.»¹⁰³

Pero como Nietzsche cuando certifica la muerte de Dios, la muerte del «hombre» que postula Foucault al final de *Las palabras y las cosas*, postulado enfáticamente puesto en relieve por diferentes versiones posmodernas, se sitúa en una doble temporalidad. Por un lado, es algo que ha ocurrido; por otro, no ha llegado todavía aún a nosotros. Porque la muerte del sujeto nos desafía en la posibilidad de explorar ese vacío, en la necesidad de escribir y en el ineludible riesgo de seguir pensando.¹⁰⁴

Esta muerte no es un episodio concreto y fechable, es más bien un proceso que enraiza en el propio pensamiento de la Modernidad, en discursos que implicaban seminalmente la complejización y problematización de una categoría que con el estructuralismo y el postestructuralismo sería diluída o frontalmente socavada. Las configuraciones sucesivas o enlazadas de la subjetividad en la historia del pensamiento dibujan un paisaje complicado en el cual unas elaboraciones tendrán mayor incidencia que otras, pero que en modo alguno han sido ni homogéneas ni unívocas. Asimismo, los procesos de descentramiento o destitución subjetiva se han dado de forma recurrente, desde postulados confrontados y en estrecha imbricación con sus posibilidades

¹⁰⁰ (J. Butler, 2004b) p. 336

¹⁰¹ (Taylor y Vintges, 2004)

¹⁰² Como señala Nebreda «esta denominación es en cierto modo redundante puesto que el sujeto, ese que está hoy en crisis, se constituye como tal en la modernidad». (Nebreda, 2003), pág. 19.

¹⁰³ (Bürger y Bürger, 2001)

¹⁰⁴ (Rodríguez Magda y Vidal, 1998).

de emergencia, es decir, con aquellas teorizaciones contra las que se deslizaban. El propio Foucault situa en el siglo XIX el escenario de una tensa batalla contra el descentramiento del sujeto que ya habría empezado a darse:

Este tema ha desempeñado un papel constante desde el siglo XIX: salvar, contra todos los descentramientos, la soberanía del sujeto[...] contra el descentramiento operado por Marx [...] el descentramiento operado por la genealogía nietzscheana [...] en fin, más recientemente cuando las investigaciones del psicoanálisis, de la lingüística, de la etnología, han descentrado el sujeto en relación con las leyes de su deseo, las formas de su lenguaje, las reglas de su acción, o los juegos de sus discursos míticos o fabulosos, cuando quedó claro que el propio hombre, interrogado sobre lo que él mismo era, no podía dar cuenta de su sexualidad ni de su inconsciente, de las formas sistemáticas de su lengua o de la regularidad de sus ficciones, se reactivó otra vez el tema de la continuidad de la historia.¹⁰⁵

El concepto de *dialogismo*, referido a las voces heterogéneas, irreductibles que aparecen en la polifonía de los desarrollos teóricos, así como el de *intertextualidad*, como citas recurrentes y genealógicamente ancladas nos permiten pensar una contextualización histórica de la desaparición del sujeto, pero, también, la problematización de ésta como la que ha desarrollado intensamente parte del pensamiento feminista, vinculada tanto a análisis epistemológicos como **políticos**, es decir, referida a los efectos de poder que cualquier discurso, también los que abogan por un olvido radical del sujeto, ejercen.

Para dotarnos de herramientas de exploración del espacio de la subjetividad, más allá de las síntesis históricas, consideramos interesante deslizarnos por las implicaciones y matices que determinadas configuraciones de lo subjetivo han planteado, con la sospecha de que, en determinadas versiones antisujeto, se reproducen como movimientos así mismo inaugurales. Aquello que late en las conceptualizaciones del sujeto moderno, o por lo menos en algunas de ellas, puede seguir latiendo, describiendo movimientos retóricos, en las mismas versiones que lo socavan. Uno es, por ejemplo, nietzschano aunque sea antinietzschiano, como decía Foucault, hay algo de lo rechazado que permanece en las posturas sostenidas. Algo así podría suceder con versiones que arremeten contra el sujeto olvidando el cuerpo, en sintonía con la tradición moderna que ha establecido una ruptura metafísica entre cuerpo y alma, cuerpo y psique, despreciando el primero y situando en él aquellos aspectos que diferentes versiones del humanismo han considerado «negativos» o despreciables; quizá también se siga manteniendo semejante ejercicio en

¹⁰⁵ (Foucault, 1969b) p. 22

formas de construir el no-sujeto, de manera implícita y fuertemente deudora de aquello que aparentemente se combate.

Nuestro interés no es tanto una arqueología exhaustiva de corrientes o escuelas filosóficas sino el bosquejo de aquellos elementos que implícitamente concurren en versiones postmodernas, con la exclusiva intención de **extender la comprensión de los efectos de poder en la conceptualización del sujeto y la subjetividad**, en este caso desde una posición política feminista. La dualidad sexual ha mantenido un extraño estatus en el discurso de la modernidad. Por un lado, conceptualizadas también como seres humanos, las mujeres deberían haberse «beneficiado» de las cualidades y derechos que el Sujeto adquiere en la Ilustración. Pero, como polo magnético vinculado a lo biológico y lo irracional, parecen haberse constituido en los dispositivos modernos como ese *otro* sexo, particular y contrapunto diferencial del universal humano y racional. Además, como señaló Laqueur, durante el siglo XVIII se establece, dentro de la economía de la verdad de los regímenes de saber/poder, la distinción de dos sexos opuestos y verdaderos.¹⁰⁶ Durante el XIX, los discursos psiquiátricos y psicológicos, (también lo harán durante el XX) construyen una ontología en la que dos sexos se contraponen, estando uno de ellos marcado por la carencia, la deficiencia, la particularidad compartida homogéneamente, e incluso por lo patológico, como elemento de la feminidad.

Exploraremos en este capítulo dedicado a las figuraciones históricas del sujeto aquello que la teoría feminista ha señalado profusamente: cómo las relaciones de género se reiteran y conforman en prácticas sociales discursivas. El pensamiento occidental de los últimos siglos está profundamente marcado por la cuestión del género y aquellos discursos, sobre todo los enmarcados en las ciencias humanas y la filosofía, pretendidamente neutros y transparentes, más que representar una realidad «externa» la han configurado desde presupuestos sexuados en compleja y circular relación con otros ámbitos prácticos sociales. Por ejemplo, soportando una posición discursiva muy ambivalente, las biografías de mujeres «ilustres» han sido concernidas por tales configuraciones discursivas en sus procesos vitales encontrando infinidad de límites de todas clases. Así lo muestra Christa Bürger en su exploración de las narrativas que algunas de ellas legaron y en las correspondencia que mantuvieron con los «grandes hombres» de sus épocas. En su escritura emerge reiteradamente un lugar de auto-referencia que es el lugar del no-saber, del no-ser, o bien una profusa exploración de las dimensiones afectivas y relacionales.¹⁰⁷ También podríamos caracterizar el otro polo de las figuraciones de la subjetividad

¹⁰⁶ (T. Laqueur, 1994b)

¹⁰⁷ (Bürger y Bürger, 2001) especialmente pp. 330-340.

femenina, sobre todo a partir del siglo XIX, como una sobredeterminación en sus vivencias singulares debido a que discursos y prácticas avanzaban en las definiciones normativas de la feminidad con un rígido y exhaustivo repertorio de roles o consideraciones patológicas.

En concreto, la elaboración teórica occidental de la subjetividad ha construido un sujeto universal y abstracto que como una poderosa ficción ha ejercido su influencia y ha marcado las reflexiones filosóficas; pero tras la aparente neutralidad de tal noción se escondía casi siempre la marca de género. Y cuando éste ha sido considerado, cuando se ha intentado abordar la constitución del sujeto sexuado, ha sido en primer lugar y en general mediante una reflexión acerca de las mujeres. Como Foucault plantea, son efectos y contraefectos de poder: si los dispositivos de poder han normalizado de forma específica el cuerpo de las mujeres, éste ha sido posteriormente reivindicado como un estandarte por los movimientos feministas. Porque no se puede responder sino a lo que existe, y porque la lucha contra las dominaciones siempre establece una filiación genealógica (aunque sea de contraposición) con los discursos y las prácticas que combate. Ciertamente es que a veces lo que se combate está presupuesto en la posición mantenida.

En la introducción a *La arqueología del saber*, y hablando de sus libros anteriores, Foucault dice: «sin las dificultades suscitadas, sin las objeciones, no habría visto, sin duda, dibujarse de manera tan precisa la empresa en la que, quieranlo o no, me encuentro en adelante comprometido».¹⁰⁸

Esa empresa consiste en desatar las sujeciones antropológicas que todavía renquean en los desarrollos teóricos localizados en la historia del pensamiento y de las ideas. Su empresa, una empresa sin duda situada bajo el propósito de socavar «la función otorgada a la actividad sintética del sujeto», la filosofía de la conciencia, se inscribe en «ese campo en el que se manifiestan, se cruzan, se entrelazan y se especifican las cuestiones sobre el ser humano, la conciencia, el origen y el sujeto». Esa empresa es la de la *arqueología del saber*, cuyo desarrollo se abrirá posteriormente a la reflexión acerca del poder.

Rechazar el recurso filosófico a un sujeto constituyente no conduce a hacer como si el sujeto no existiera y a hacer abstracción de él en beneficio de una objetividad pura; dicho rechazo tiene como mira hacer aparecer los procesos peculiares de una experiencia en la que el sujeto y el objeto «se forman y se transforman» uno por relación y en función del otro.¹⁰⁹

¹⁰⁸ (Foucault, 1969b) p. 27.

¹⁰⁹ (Foucault, 1984b) p. 634.

Socavar el sujeto trascendental no es sinónimo de olvidar el sujeto. Esto último puede ser una opción teórica, obviamente, pero no es la nuestra. Y no lo es porque precisamente el análisis de las **relaciones de poder**, focalizando en aquellas que construyen y colocan en posiciones diferentes a mujeres y hombres, así como regulan las relaciones complejas y ambivalentes, es lo que nos ha llevado a explorar el espacio subjetivo. Espacio de sujeción y agencia, espacio localizado en un cuerpo que es él mismo y no otra cosa aquello que denominamos sujeto, aquello que es el sujeto porque somos cuerpos que sufren y sienten placer y son capaces de generar y comprender lenguajes. Abordar el estudio de la subjetividad fue, por lo tanto en nuestro caso, una opción vinculada a la exploración de la operatividad de las relaciones de poder.

Toda síntesis es una operación discursiva que fuerza y borra diferencias. La coherencia en lo relatado no es en ocasiones sino una proyección retrospectiva que tranquilice y sostenga nuestra mirada. «La coherencia es el resultado de la investigación», decía Foucault, «se está obligado a suponerla para constituirla [...] aparece como un *optimum*: el mayor número de contradicciones resueltas por los medios más sencillos».¹¹⁰ No obstante, consideramos necesario articular un mapa provisional, quizá paradójico, de la emergencia del sujeto moderno, aunque solo sea porque constituye éste el bastión contra el que ha arremetido la corriente postestructuralista y porque en tal emergencia y desarrollo se esbozan los ardidés sexistas y androcéntricos que ha señalado el pensamiento feminista. Es importante explorar la genealogía de lo que se rechaza —aunque el propio ejercicio genealógico ya sea una socavación, puesto que sitúa en el terreno histórico y contingente aquello que se consideraba verdadero y trascendente—, para analizar las implicaciones y efectos políticos de tal rechazo y de las nuevas propuestas que viene a ocupar su sitio. O a desplazarlo.

En intrincado diálogo entre tradiciones, resaltaremos aspectos relevantes para nuestro trabajo y simplificaremos necesariamente las reflexiones entreteljadas de diferentes corrientes recordando en todo momento, no obstante, la violencia ejercida por esta operación de análisis sobre la heterogeneidad y dispersión del pensamiento.

En su obra acerca de *la desaparición del sujeto*,¹¹¹ Bürger recoge la dispersión recurrente y compleja de obras de diferentes autores y autoras cuya lectura, como puntualización específica, tiene el efecto de desdibujar paisajes falsamente homogéneos y hacer visible ese límite que las formaciones discursivas tienen como condición de existencia. La dispersión da medida de la historicidad de las figuraciones y nos sitúa en un escenario en el que los

¹¹⁰ (Foucault, 1969b) p. 196.

¹¹¹ (Bürger y Bürger, 2001).

significados se desplazan y son susceptibles de resignificación e, incluso, como señala Butler, de reutilización estratégica:

Y, además, parece que la reutilización de ese término en un contexto post-soberano, cuestiona el sentido de contexto firme que el término posee. Derrida denomina a esta posibilidad «reinscripción». **Los términos clave de la modernidad son también vulnerables a estas reinscripciones [...].** Mi posición, dicha brevemente, es ésta: **es precisamente en la capacidad que tienen estos términos de adquirir sentidos poco comunes donde reside su inagotable esperanza política.**¹¹²

2.1. El sujeto moderno y sus momentos de emergencia

Los términos no son una propiedad; asumen una vida y un propósito para los cuales nunca habían estado destinados

JUDITH BUTLER, *Lenguaje, poder e identidad*, 1997¹¹³

2.1.1. Momentos inaugurales: Descartes

[...] en cuanto que yo soy sólo una cosa que piensa —y no extensa—, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo —en cuanto que él es sólo una cosa extensa —y no pensante—, es cierto entonces que ese yo (es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy) es, enteramente distinto de mi cuerpo y que puede existir sin él.

DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*¹¹⁴

Así que, mi bien, pienso luego existo; pienso con ternura, luego la amo

Carta de MADAME DE SEVIGNÉ a su hija, 1680

Tiene a su «favor» Descartes ser el primer blanco de los reproches de quienes han llevado a cabo la deconstrucción de la noción de sujeto moderno. Debe soportar su nombre el reiterado señalamiento acusatorio: *ahí empezó todo*. Aunque, como Foucault declara, «no se trata en absoluto de situar ese momento en una fecha y localizarlo o individualizarlo en torno de una persona

¹¹² (J. Butler, 1997b) p. 236.

¹¹³ (J. Butler, 1997b) p. 258.

¹¹⁴ (Descartes, 1642) meditación sexta, p.66.

y una sola»; no obstante, el *momento* es Descartes.¹¹⁵ La referencia es inevitable y su *cogito* ha devenido la clave inaugural de lo que ha dado en denominarse sujeto moderno. Sabemos que hablar de orígenes supone la invención de determinado paisaje histórico que actuaría como supuesto suelo productor de fenómenos o conceptos específicos. Hablar de principios, y la genealogía nietzscheana así como su reelaboración foucaultiana nos han mostrado la problemática complejidad de ello, tiende a establecer un desarrollo lineal y progresivo, aparentemente necesario, hasta las cuestiones analizadas. Pero, generalmente, las palabras y las cosas aparecen en un campo de enunciación y visibilidad en relación con condiciones de emergencia variadas, complejas, prácticas y anudadas también al azar, no exclusivamente a la necesidad impuesta por el progreso del campo de las ideas. En tal complejidad, también puede leerse la reflexión de Descartes como un momento incipiente de la muerte de Dios.¹¹⁶ Aunque necesitara de éste en el momento último de su despliegue argumental, puede considerarse a la vez como la emancipación humana de aquel Dios que *revelaba* la verdad. El nacimiento del sujeto es a su vez un paso en la destitución de Dios, en el alejamiento del teocentrismo que había dominado la Edad Media.

No obstante, la obra de Descartes supone un «momento» «con un montón de comillas»¹¹⁷ decisivo en los desarrollos filosóficos de Occidente. Foucault vincula tal influencia al proceder cartesiano que consistió en situar muy explícitamente el punto de partida del rumbo filosófico en la *evidencia*.¹¹⁸ El pensamiento se vincula pues a la autoconciencia *sin ninguna duda posible*. No se trata de un autoconocimiento procesual, como podía indicar aquella *inquietud de sí* de la cultura griega cuyos avatares analiza Foucault en la *Historia de la sexualidad*, sino de un **autoconocimiento como evidencia**, como una forma de conciencia de sólido fundamento en la existencia como sujeto pensante. El acceso a la verdad se enlaza al conocimiento, de manera que aquellas prácticas de espiritualidad (las transformaciones necesarias en el ser mismo del sujeto) que en la Antigüedad estaban entrelazadas a las posibilidades de «acceso a la verdad» se desvinculan totalmente de ésta: «Entramos en la edad moderna el día en que se admitió que lo que da acceso a la verdad, las condiciones según las cuales el sujeto puede tener acceso a ella, es el conocimiento y sólo el conocimiento».¹¹⁹ El individuo en general es capaz, tal como es y sin la necesidad de ningún proceso de transformación, de alcanzar la verdad.

¹¹⁵ Como otros muchos, Foucault así lo designa en su curso sobre la hermenéutica del sujeto. Véase la clase del 6 de enero de 1982, primera y segunda hora (Foucault *et al.*, 2001).

¹¹⁶ (Nebreda, 2003) p. 16.

¹¹⁷ (Foucault *et al.*, 2001) clase del 6 de enero de 1982: primera y segunda hora.

¹¹⁸ (Foucault *et al.*, 2001) clase del 6 de enero de 1982: primera y segunda hora.

¹¹⁹ (Foucault *et al.*, 2001) clase del 6 de enero de 1982: primera y segunda hora.

Pero a pesar de ello, según las reflexiones cartesianas, tampoco cualquier individuo puede hacerlo sin condiciones. Estas serán de orden intrínseco: las reglas internas del acto de pensar y sus condiciones formales; y de orden extrínseco, tales como tener formación adecuada o inscribirse en un espacio académico adecuado. El conocimiento o la verdad ya no «salvará» o transformará al sujeto, efecto que en la antigüedad se perseguía y en función del cual se llevaban a cabo prácticas determinadas; constituirá, por el contrario, una acumulación lineal y progresiva. Indefinida. Un conocimiento asegurado por la conciencia pensante del sujeto, pero que a su vez excluye como incapaces a aquellos cuya alma esté empañada por la realidad corporal, o a quienes por su posición no pueden garantizar la prosecución de las reglas epistemológicas de un pensar adecuado. Delicada paradoja: la formulación que configuraba al sujeto siempre como dotado de aquello que le permitía pensar de la manera adecuada para alcanzar la verdad, pulveriza en la práctica las posibilidades concretas de **aquellas** cuya condición de pensantes no es evidente (por efecto de complejas interacciones con otras prácticas discursivas) y con aquellos que no pueden garantizar el procedimiento adecuado.

Este es el inicio según Foucault de la filosofía moderna y de la relación particular que en ella se establece entre conocimiento y verdad. «El sujeto es capaz de verdad pero ésta, tal como es, no es capaz de salvarlo».¹²⁰ Pero, tal como él avanzaba, existen condiciones para ese sujeto abstracto y general que generarán, a su vez, otros sujetos concretos *no capaces* de verdad. Por otro lado, a lo largo de los siglos, vendrán otras elaboraciones filosóficas a defender la posibilidad de «salvación» que el conocimiento implica: porque un saber científico permitiría revoluciones o porque se podrían impugnar tanto la retórica de la verdad como sus efectos.

No obstante, este «momento cartesiano» tiene otras lecturas. Según Paul Ricoeur, en la obra de Descartes aparece por primera vez un desplazamiento subjetivo de reflexión que inaugura no sólo una categoría de sujeto determinada, sino un **ejercicio**: el de la **reflexividad**. Se establece el yo, el sujeto, como conciencia. Yo y sujeto son aquí dos términos equivalentes. Un ejercicio que en tensión constante intentará progresivamente aclarar los fundamentos de tal autoconciencia transparente que sostiene el ejercicio del pensamiento. Un ejercicio que se sostiene articulando diferentes presupuestos epistemológicos durante toda la filosofía moderna y que quizá, tal como señala Ricoeur, supone la condición de posibilidad del propio ejercicio filosófico contemporáneo, desde la fenomenología a la hermenéutica por lo menos, donde él encuadra el suyo. Y nos atreveríamos a decir que en el juego entre poder, verdad y subjetividad, este ejercicio de reflexividad es producto pero

¹²⁰ (Foucault et al., 2001) clase del 6 de enero de 1982: primera y segunda hora.

también requisito de las técnicas tanto de *dominación* como de *sí*, por lo menos en la historia reciente; técnicas que, siguiendo la clasificación de Habermas, Foucault toma y resignifica en relación con la productividad del poder/saber.¹²¹ Pero esto lo abordaremos más adelante.

Por último, nos gustaría señalar una dimensión paradójica de tal configuración seminal de la subjetividad moderna que establece la demarcación precisa entre alma y cuerpo. Este **dualismo** fue durante mucho tiempo la condición de posibilidad para **vindicaciones feministas**, entre ellas también las de Poullain de la Barre, que permitían restringir la constricción biológica y natural al cuerpo para liberar el alma y la conciencia de déficits relacionados con el sexo. Porque el dualismo que ha emergido en los postulados cartesianos ha operado sólo para los varones, puesto que se negaba o se concedía un estatus muy deficitario a la *res cogitans* de las mujeres.¹²² Androcentrismo metafísico y epistemológico que figuraba un alma y un cuerpo para el sujeto masculino. Las mujeres, naturaleza problemática, ostentaban una posición ontológica ambigua. No participaban más que parcial o precariamente de tal conceptualización de lo humano.

Por ello podía reclamarse hace siglos que el «intelecto no tiene sexo», porque en ese contexto complejo de saberes y prácticas, clamar y agitar la «verdad» del dualismo cartesiano respondía al deseo de desatarse de las definiciones de la naturaleza femenina y beneficiarse de los efectos que tener un alma, una conciencia, permitían. El cuerpo de las mujeres contaminaba una mente o un alma de naturaleza dudosa siempre en litigio.

Exploremos ahora «cómo surca la grieta del tiempo el sujeto kantiano».¹²³

¹²¹ (Foucault, 1988b).

¹²² (Rodríguez Magda, 1999) p. 221.

¹²³ (Foucault, 1969a) p. 769.

2.1.2. Trascendencia y finitud kantianas

¡Gran Kant! A ti clamo, como un creyente a su dios, pidiendo ayuda, consuelo o decisión para la muerte. Los principios de tus obras me fueron suficientes para la existencia futura. De ahí que recurra a ti. Sin embargo, en esta vida no encontré nada, absolutamente nada que pudiera sustituir mi bien perdido: pues yo amaba un objeto, que en mi parecer lo abarcaba todo en sí [...] He leído la Metafísica de las costumbres con el imperativo categórico. No me sirve de nada: mi razón me abandona donde más la necesito. Una respuesta, te lo suplico: ¿o ni siquiera tú puedes actuar según el imperativo por ti formulado?

Carta de MARIE VON HERBERT a Kant, 1791

Descartes había dicho que la filosofía basta por sí sola para el conocimiento, y Kant lo completó diciendo: si el conocimiento tiene límites, éstos están en su totalidad en la estructura misma del sujeto cognoscente, en el factor mismo que permite el conocimiento. Para Foucault, Kant quiere «fundar la razón», es decir, sus posibilidades y sus límites, en la finitud humana.¹²⁴ El conocimiento resulta de la síntesis que el entendimiento opera sobre la multiplicidad de la intuición a través de sus categorías *a priori*. Este límite, entre otras cosas, hace decir a Foucault que el pensamiento de Kant representa una especie de *bisagra* o confluencia entre la reflexión crítica y la reflexión sobre la historia¹²⁵. La «revolución kantiana» es, según este autor, uno de esos momentos en el pensamiento de una época en el que se da «un profundo cambio de respiración, que hacen que se piense de otra forma —*autrement*—».¹²⁶

Kant establece un vínculo que, paradójicamente, es a la vez una demarcación entre lo **sensible** y lo **racional**. La razón comienza como una *desobediencia al instinto*.¹²⁷ el uso de los principios racionales es inevitable en la experiencia sensible, pero no se halla ligada a ella de manera inseparable, podrá trascenderla.

Para Kant, la «ilustración» es la liberación del hombre de su «culpable minoría de edad» o «incapacidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro».¹²⁸ Esta idea de sometimiento a la «guía de otro» se presenta de dos maneras. En primer lugar, como el sometimiento a un «tutor» (cura, médico, libro, etc.) que piensa por él, sometimiento aceptado por «pereza y cobardía»¹²⁹ o para escapar de los «cuidados y preocupaciones» que causa la incertidumbre

¹²⁴ (Miceli, 2003) p. 41.

¹²⁵ (Foucault, 1984i) p. 568.

¹²⁶ (Foucault, 1979b) p. 789.

¹²⁷ (Kant, 1978a), p. 75.

¹²⁸ (Kant, 1978b), p. 25.

¹²⁹ (Kant, 1978b), op. cit., p. 25–26.

ante el futuro y la consciencia de la propia muerte, una de las consecuencias del uso de la razón.¹³⁰ En segundo lugar, como sometimiento a los sentidos; es decir, como obediencia al instinto («voz de Dios»), a los requerimientos que la naturaleza hace a través de los sentidos. Estas dos formas de comportamiento (dejarse guiar por los sentidos o los tutores frente a atreverse a usar la propia razón) se corresponden con «tipos» o situaciones diversas de seres humanos: de un lado, aquellos que «se sirven únicamente de sus sentidos»,¹³¹ es decir, la «gran mayoría de los hombres (y, no digamos, todo el sexo bello)» y los menores de edad (en sentido literal y figurado); del otro lado, aquellos hombres «que se ocupan a la vez de sus pensamientos, desviándose así de las sensaciones».¹³² La «ilustración» progresará en la medida en que la razón se emancipe y se abstraiga de lo sensible. **La liberación de su culpable incapacidad sólo la garantiza el uso libre de la razón emancipada de las ataduras experienciales y sensibles.** Esta distinción se corresponde directamente con la demarcación que el pensamiento político liberal establece entre ciudadanos con plenos derechos civiles y políticos y personas excluidas de dichos derechos. Dicha exclusión afecta a las mujeres frente a los varones, a los trabajadores manuales frente a los propietarios, a los analfabetos frente a los alfabetizados, a los menores de edad frente a los mayores.

Además de esta distinción entre quienes son capaces de valerse de su razón y quienes (culpablemente) no lo hacen, Kant distingue entre el **uso público** y el **uso privado de la razón**. Esta distinción surge de la necesidad de conciliar libertad de uso colectivo de la razón (como condición de la ilustración) con la autoridad y la obediencia (condiciones del orden).

Kant considera que esta superación de la tutela en el ejercicio racional, «es difícil para cada hombre en particular» y sitúa este ejercicio en un espacio compartido y deliberativo constituido por el «público de lectores».¹³³ Ese espacio requiere de la libertad para que la razón se desarrolle. Pero al mismo tiempo, Kant es consciente de que ese ejercicio libre y colectivo de la razón no establece automáticamente un orden social. La síntesis aparece formulada cuando dice «sólo un señor en el mundo dice: razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis pero ¡obedeced!».¹³⁴ La articulación que permite hacer

¹³⁰ (Kant, 1978a), op. cit., p. 75.

¹³¹ (Kant, 1978a), op. cit., p. 70.

¹³² (Kant, 1978a), op. cit., p. 70-71.

¹³³ Este concepto está estrechamente asociado a los de «espacio público», «opinión pública» o «publicidad» (en su sentido liberal, *Öffentlichkeit*). Véase (Habermas, 1981).

¹³⁴ (Kant, 1978b), op. cit., página 28. El «señor» en cuestión es Federico II de Prusia, arquetipo de monarca ilustrado. Más adelante en el mismo texto, Kant precisará que «sólo aquel que, esclarecido, no teme a las sombras, pero dispone de un disciplinado ejército para garantizar la tranquilidad pública, puede decir lo que no osaría un Estado libre: *¡razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!* (página 37).

ambas cosas se establece sobre la distinción entre uso público y privado de la razón.

Estos conceptos de público y privado deben tomarse con cierta cautela, pues no pueden tomarse automáticamente en su sentido actual. El espacio público es el espacio formado por lectores reflexivos que intercambian ideas y razonamientos, y tiene su forma institucionalizada en los teatros, en los periódicos y los libros, en los salones donde se discute. Es un espacio en el que las personas, en su calidad de *maestros* o *expertos*, de forma discreta, son libres de criticar y proponer. Pero esas mismas personas deben obedecer, renunciar a exponer con libertad sus argumentos, cuando se dirigen, en ejercicio de su función (clérigo, oficial, funcionario, enseñante), a aquellos sobre los que la ejercen (feligreses, soldados, discípulos o, simplemente, otros ciudadanos). El espacio de uso privado (*doméstico*, llega a decir Kant) de la razón no se limita a la esfera doméstica, íntima o privada en su sentido actual. Abarca el amplio espacio en el que el clérigo se dirige a sus feligreses, el oficial a sus soldados o el ciudadano a los demás ciudadanos «en la calle», por oposición al (restringido) espacio de los que leen escritos.

Es significativo que, para acceder a la condición de sujeto del ejercicio libre de la razón, sea necesario tener una posición de autoridad en el ámbito privado, tener la condición de «entendido», «maestro», «experto» o «doctor»,¹³⁵ son los «tutores espirituales del pueblo» que no deben ser «a su vez, pupilos». El ejercicio de una determinada **autoridad**, fundada en la posesión de determinado tipo de conocimiento, es, junto con la abstracción y el **alejamiento de lo sensible**, condición para el ejercicio libre de la razón en el (circunscrito) espacio público.

Vemos cómo los principios ilustrados nacen demarcados por límites y particularidades que sitúan a unas personas u otras en una posición de ventaja o desventaja en el ejercicio de su potencial racional.

La forma de conocimiento de la modernidad se caracteriza por la siguiente aporía: el sujeto cognoscente, habiéndose vuelto autorreferencial, sale de las ruinas de la metafísica para adoptar, con plena conciencia de sus poderes finitos, un proyecto que demandaría un poder ilimitado¹³⁶ puesto que la razón puede trascenderse a sí misma. A pesar de sus límites, en la razón se hallan las condiciones trascendentales de progreso infinito. Desde Kant, el sujeto finito se trasciende en infinito.¹³⁷

¹³⁵ Son las denominaciones que utiliza Kant en (Kant, 1978b), op. cit., pp. 28-31.

¹³⁶ (Miceli, 2003) p.46.

¹³⁷ (Miceli, 2003)p. 46.

Foucault, que rescata la vinculación específica que el pensamiento de Kant establece con su tiempo, con su *ahora*, en la voluntad del ejercicio crítico, así como la finitud reconocida del sujeto, desplazará estos ejercicios a priori sintéticos de la razón hacia los constreñimientos históricos. Dejan de ser universales y se transforman, rompiendo con la necesidad intrínseca impuesta por la razón, en **aprioris históricos** en la obra del autor francés.

La cuestión kantiana, según Foucault, era saber qué límites debe renunciar a franquear el conocimiento.¹³⁸ Y de aquella reflexión e inserción kantiana de los límites en un presente histórico que era el de la ilustración, Foucault retoma como un fino hilo que hasta aquella primera reflexión lo ligaría, la actitud crítica de Kant, como un **ethos filosófico** que se confronta, ya para Foucault, a los límites que nos configuran en nuestro presente histórico; a eso lo denominó realizar una ontología del presente, una ontología crítica que «**busca relanzar tan lejos y tan ampliamente como sea posible el trabajo indefinido de la libertad**». Foucault reconoce explícitamente en ello su tradición crítica, huyendo de «falsas alternativas» entre ser moderno o posmoderno, entre asumir la racionalidad ilustrada o rechazarla por completo.¹³⁹

Pero en esos límites ambiguos que Kant sitúa en la razón finita pero trascendente a sí misma, y en la compleja reflexión política —tal como la consideró Foucault— de las condiciones en las que el ejercicio de la razón sería legítimo —la distinción precisa de las funciones en las que uno debe obedecer y aquellas en las que puede ejercer su mayoría de edad racional— vemos asomarse a partir de las condiciones históricas las especificidades limitadoras para «el bello sexo»: dificultad para el ejercicio racional que requiere la abstracción en tanto distanciamiento de lo sensible, dificultad para ocupar posiciones sociales autorizadas para tal ejercicio racional (experto, doctor, etc.) y necesidad de someterse a la autoridad del marido para un funcionamiento adecuado de la institución matrimonial, tal como Carbonell señala acerca de la *Antropología desde el punto de vista pragmático* del autor alemán:

Kant dedica un apartado de su tratado a describir las diferencias sexuales entre hombres y mujeres y asegura que la necesaria supervivencia de la especie exige la diferencia y, por tanto, el rechazo de una igualdad que no haría posible la unión doméstica. Es necesario que «una de las partes esté sometida a la otra» ya que la igualdad «no causa el amor sino la discordia».¹⁴⁰

¹³⁸ (Foucault, 1984i) p. 575.

¹³⁹ (Foucault, 1984i).

¹⁴⁰ (Carbonell, 2003).

2.1.3. La excepción spinoziana

Quizá en la tradición filosófica occidental, sea la filosofía de Spinoza una de las más extrañas y, por otra parte, subversivas de las que se han elaborado. Como señala Larrauri, Spinoza propone una reflexión sobre el cuerpo, un análisis de las pasiones, una unidad de la imaginación y la razón, una ética cuyos imperativos están basados en la consideración del **cuerpo**.¹⁴¹ Según ella, la filosofía de Spinoza se sitúa en el origen de toda reflexión moderna que a partir de Nietzsche y Freud realizará una crítica a la concepción tradicional del hombre y al humanismo que de ella se deriva. Una honrosa excepción en la filosofía moderna occidental, filosofía occidental que se ha esforzado en describir la constitución del sujeto de conocimiento sobre la base de separar la razón del instinto, los hombres del resto de la naturaleza, el alma del cuerpo, el espíritu de la materia.¹⁴² Para Spinoza, el cuerpo es el sujeto, el sujeto es cuerpo, una carnalidad activa, viva, cuyos límites no están impuestos a priori. Un cuerpo en relación con otros cuerpos, en conexión con otras sustancias; tales **relaciones** generan articulaciones concretas y sensuales, afectivas, con tonalidad positiva o negativa en función del efecto que susciten: positiva si incrementan la potencia o negativa si la disminuyen.

Spinoza someterá el cogito cartesiano a un **descentramiento**: el hombre, al no ser sustancia, se inserta en el orden de la naturaleza como una parte de la misma que depende de las leyes generales del todo y de acuerdo con las modalidades de esta inserción, actúa o padece en una determinada medida¹⁴³. Con Spinoza, el cuerpo, la vida, la felicidad no están determinados o limitados de forma estática; las diversas y complejas articulaciones de partes y cuerpos generarán **alegría** si la actividad y la potencia de un cuerpo se expande; **tristeza** si es al contrario. Aparecen en sus planteamientos las reflexiones seminales que permiten repensar los sujetos como cuerpos concretos pero no predeterminados o limitados, cuerpos que son y que experimentan porque existen urdiéndose en multitud de relaciones. No deja de ser fascinante encontrar en la escritura de un autor tan lejano las consideraciones sobre la corporalidad y la interacción, la no distinción radical entre lo humano y lo no humano, la imbricación de la razón, el afecto y la imaginación; y, por otro lado, la consideración de la impotencia de una manera inmanente, en función y vinculada a los afectos y pasiones que tales conexiones provocan. Una pertenencia e imbricación del sujeto que es constitutiva de su devenir. Algo que permite pensar, para Macheray, una filiación spinoziana del pensamiento de Foucault que se revelaría en la noción de «norma» que el autor francés desarrolló: **productiva e inmanente**, que se realiza no por una existencia

¹⁴¹ (Larrauri, 1989), p. 3.

¹⁴² (Larrauri, 1989), p. 4.

¹⁴³ (Amorós, 2003) p. 142.

formal previa sino por su propio realizarse: «lo que hace que la norma sea norma es su acción».¹⁴⁴ Lo cual permite pensar las normas despegándose de su noción habitual represiva y limitadora y atender a su carácter productivo, vincular y corporeizado.

Consideraciones todas ellas próximas y relevantes para un intento de teorización feminista, como veremos. De hecho, algunas teóricas han vuelto su mirada a la obra de Spinoza como superficie fructífera de reflexión, como la misma Maite Larrauri o, recientemente, Moira Gantens.¹⁴⁵

2.1.4. Notas sobre el sujeto, el mercado y el capital en Marx

Si hay cosas muy interesantes en Marx sobre el cuerpo, el marxismo –en tanto que realidad histórica– las ha ocultado terriblemente en beneficio de la conciencia o de la ideología.

MICHEL FOUCAULT, *Pouvoir et corps*, 1975¹⁴⁶

Aunque Marx no (parece) hacer una reflexión explícita sobre sujeto y subjetividad, la cuestión del sujeto (cuestión central en el pensamiento liberal frente al que Marx desarrolla su labor crítica), aparece en varios momentos de su obra. En estas notas dejamos de lado el modo en que la cuestión es tratada por Marx en sus textos *políticos* (*Manifiesto comunista*, etc.), en sus obras *filosóficas* (*Manuscritos*, *La ideología alemana*, etc.). Sólo indagaremos un poco en cómo aparece la cuestión del sujeto en la crítica de la economía política, aspecto sin duda central de la labor intelectual de Marx (*El Capital*, *Grundrisse*). Tampoco analizaremos aquí de qué modo ha tratado el *marxismo* (o los marxismos, mejor dicho) la cuestión del sujeto y la subjetividad. Ciertamente *marxismo* ha sostenido una visión según la cual los *sujetos* no serían sino personificación de los papeles que la estructura económica y social crea por sí misma. Una cierta estructura de relaciones de producción (fundada en determinado nivel de desarrollo de las fuerzas productivas) generaría de forma directa «clases sociales» determinadas, dotadas de una subjetividad propia, característica (*consciencia de clase*), determinada por las estructuras materiales. Las personas que compondrían tales clases sociales se limitarían a personificar dicha subjetividad, a actuar según el papel que se les ha asignado. Si bien esta visión tiene algunos apoyos en afirmaciones del propio Marx, trataremos de mostrar una aproximación distinta a la cuestión del sujeto, abierta a lecturas más ricas, en los textos de crítica de la economía política de Marx.

¹⁴⁴ (Macheray, 1989) p. 181

¹⁴⁵ (Gatens, 2000) (Gatens y Lloyd, 1999)

¹⁴⁶ (Foucault, 1975b) p. 757

a) *La crítica de la economía política como crítica de la ciencia social*

La economía política se va abriendo paso desde mediados del XVIII y en la primera mitad del XIX como la ciencia social por excelencia. La vieja sociedad organizada en estamentos del Antiguo Régimen va dando paso a una nueva sociedad (burguesa, capitalista) donde la división del trabajo es creciente y está mediada cada vez con mayor intensidad por el mercado. La *ciencia* del intercambio de los productos del trabajo en el mercado aparece así como la ciencia de la sociedad, la ciencia del «cemento» de la sociedad: la llamada economía política clásica (Adam Smith, Thomas Malthus, David Ricardo, etc.). Para Marx, la crítica de la economía política consiste precisamente en poner en evidencia los límites de la ciencia social burguesa y tratar de ir más allá de ellos. No pretende desarrollar una ciencia alternativa, sino una crítica de la ciencia existente. Por ello subtitula su obra *crítica de la economía política y no tratado de economía política*.

Habría que señalar que, en tanto que ciencia de la sociedad burguesa o capitalista, la economía política clásica y su crítica marxiana presentan evidentes **puntos ciegos en relación con los espacios sociales no integrados en el circuito mercantil y de valorización del capital**. Aunque hay apuntes sobre *dónde* podrían encajar, la naturaleza y su valor o los espacios de reproducción no mercantilizados (centrales para la visibilidad de las mujeres) parecen quedar en un segundo plano.

b) *Sociedad de mercado y sociedad del capital*

El sujeto individual característico del pensamiento liberal (libre, autónomo, igual a los demás, *propietario de sí mismo*, con capacidad de pensar) **parece nacer de la figura del propietario que compra y vende en el mercado**, espacio social en apariencia igualitario, en el que nadie está sometido a nadie y donde sólo se enajenan las propiedades de libre y común acuerdo. C.B. Macpherson¹⁴⁷ distingue **analíticamente** dos tipos de sociedad de mercado: la sociedad de mercado simple y la sociedad posesiva de mercado. Su intención es identificar un modelo de sociedad que corresponde con el *estado de naturaleza* de Hobbes y los pensadores liberales. Macpherson caracteriza la sociedad de mercado simple como aquella sociedad de mercado en la que el trabajo *no* es una mercancía.¹⁴⁸

En la *sociedad de mercado simple*, personas que producen por sí mismas productos los venden en el mercado a cambio de dinero para comprar después aquellas otras mercancías que desean obtener y que no producen ellos. Los

¹⁴⁷ (Macpherson, 1970).

¹⁴⁸ (Macpherson, 1970), p. 51

sujetos son productores autónomos para otros, vendedores de los productos de su trabajo y compradores de los productos del trabajo autónomo de otros. Corresponde al nivel de análisis de los tres primeros capítulos de *El Capital*, es decir, al análisis de la mercancía, el dinero y el intercambio; a la circulación de mercancías. A una especie de *mercado sin capital*.

En la *sociedad posesiva de mercado*, al menos una parte de los vendedores de mercancías llevan al mercado el producto de un proceso de trabajo realizado bajo su dirección y autoridad, en el que han puesto en combinación mercancías que habían comprado previamente: materias primas, herramientas, y una **mercancía especial, la capacidad de trabajo** de otras personas durante un tiempo, personas éstas propietarias de esa capacidad y que se la han vendido como mercancía.

Esta distinción es importante, como lo muestra el uso que Macpherson hace de ella para analizar la teoría política liberal. Ésta se mueve en el terreno resbaladizo de partir de un **sujeto individual inspirado en el productor autónomo y comprador-vendedor** del modelo de mercado simple: todos los sujetos aparecen como iguales formalmente, situados en el mismo plano social, nunca subordinados unos a otros y sólo transfieren los productos de su trabajo socialmente dividido mediante un acuerdo mutuo o *contrato*. Sin embargo, en el contexto de una sociedad de mercado que tiende a convertirse en posesiva (la que se expande con la revolución industrial y el desarrollo capitalista), una parte de los compradores-vendedores tienen una **peculiaridad**: desposeídos de medios de trabajo propios, se ven obligados a **vender su capacidad de trabajo a otros**. En apariencia son unos propietarios más de mercancías, pero en realidad entran en una relación **asimétrica**, de diferente poder, con otros propietarios de mercancías. Esta apariencia no se rompe, en palabras de Marx, «mientras la lucha de clases se encuentra en estado latente o no se manifiesta más que en apariciones aisladas». Y esa **tensión es la que lleva al liberalismo a fundar una sociedad política de ciudadanos iguales, al tiempo que excluye de la condición de ciudadanos a sectores amplios de la población (trabajadores directos, mujeres, menores, en general a los no-propietarios)**.

c) *El sujeto en el intercambio mercantil*

Al desarrollar su análisis de la mercancía («célula» de la sociedad burguesa), Marx analiza en primer lugar, la relación social entre propietarios de mercancías que se produce en el mercado (espacio de intercambio, espacio de esa relación social). Correspondería a la *sociedad de mercado simple* de Macpherson.

Las mercancías no pueden ir ellas mismas al mercado e intercambiarse por sí mismas. Tenemos, pues, que preguntarnos por sus

custodios, por los poseedores de mercancías. Las mercancías son cosas, incapaces, por lo tanto de resistirse a los hombres. Si las mercancías no se someten de grado, el hombre puede violentarlas, o, dicho de otro modo, cogerlas.¹⁴⁹ Para relacionar esas cosas en cuanto mercancías, *sus custodios tienen que comportarse entre ellos como personas cuyas voluntades habiten en aquellas cosas*, de tal modo que cada uno de ellos no se apropie la mercancía ajena sino de acuerdo con la voluntad del otro, o sea, sólo mediante un acto de voluntad común a ambos, enajenando primero su propia mercancía. Por eso los custodios de mercancías se tienen que considerar recíprocamente propietarios privados. Esta relación jurídica cuya forma es el contrato —esté o no desarrollada por ley— es una relación entre voluntades en la cual se refleja una relación económica. Aquí las personas no existen las unas respecto de las otras más que como representantes de las mercancías, y, por lo tanto, como poseedores de mercancías. Dicho más generalmente: en el curso de la exposición veremos que los disfraces económicos de las personas no son sino personificaciones de las relaciones y circunstancias económicas como portadoras de las cuales se enfrentan unas con otras.¹⁵⁰

El *sujeto* humano que se relaciona con el *objeto* mercancía aparece dotado de al menos dos elementos centrales: por un lado es *portador o sujeto de determinadas necesidades* (que pueden proceder del estómago o la fantasía¹⁵¹); por otro es *portador de la capacidad de trabajar*, de alterar la naturaleza para crear productos. Para Marx, ambos elementos tienen una naturaleza concreta, sensible, por oposición a la naturaleza abstracta, indiferenciada, que atribuirá al valor, al valor de cambio y al dinero. Al referirse al valor de uso de las mercancías, dice:

La utilidad de una cosa la convierte en valor de uso. Pero esa utilidad no es nada que flote en el aire. Condicionada por las propiedades del cuerpo de la mercancía, no existe sin ellas. Por lo tanto, el cuerpo mismo de la mercancía, como hierro, trigo, diamante, etc., es un valor de uso, un bien. (...) Son valores de uso los que constituyen el contenido material de la riqueza, cualquiera que sea la forma social de ésta.

¹⁴⁹ En el siglo XII, tan celebrado por su piedad, aparecen a menudo entre esas mercancías cosas muy delicadas. Así, por ejemplo, un poeta francés de la época enumera, entre las mercancías que acudían a la feria de Landit, paños, calzado, cueros, herramientas, pieles, etc, pero también *femmes folles de leur corps* [mujeres locas de cuerpo]. (Nota de Karl Marx en el fragmento citado en la nota siguiente)

¹⁵⁰ (Marx, 1976), cap. II, pág. 95–96.

¹⁵¹ «La mercancía es por de pronto un objeto exterior, una cosa que por sus propiedades satisface necesidades humanas de alguna clase. La naturaleza de estas necesidades —el que procedan, por ejemplo del estómago o de la fantasía— no hace a la cosa.» (Marx, 1976), cap. I, pág. 43) Marx introduce aquí una cita de Nicholas Barbon, *A Discourse on coining the new money lighter*, que ilustra esta idea: «El deseo incluye la necesidad; es el apetito del espíritu, y tan natural como el hambre para el cuerpo... La mayoría de las cosas obtienen su valor del hecho de que satisfacen las necesidades del espíritu.»

Las mercancías aparecen como objetos exteriores al sujeto humano dotados de *valor de uso* (en la medida en que satisfacen necesidades humanas); *productos del trabajo* (en la medida en que suponen una acumulación de trabajo humano); y dotados de *valor de cambio* (en la medida en que son intercambiados en el mercado por otras mercancías, cuya razón de intercambio está regulada por su *valor*, o cantidad de trabajo humano abstracto contenida en ellos).

Una cosa puede ser un valor de uso sin ser un valor. Así ocurre cuando su utilidad para el hombre no está mediada por el trabajo. Así, por ejemplo, el aire, la tierra virgen, los prados naturales, la leña no plantada, etc. Una cosa puede ser útil y producto del trabajo humano sin ser mercancía. El que satisface su propia necesidad mediante su producto crea sin duda valor de uso, pero no mercancía. Para producir mercancía no basta con que produzca valor de uso, sino que tiene que producir valor de uso para otros, valor de uso social. [Y no sólo para otros sin más. El campesino medieval producía para el señor feudal el trigo de su prestación obligada y para el cura el trigo del diezmo. Pero ni uno ni otro se convertían en mercancías por el mero hecho de ser producidos para otros. Para convertirse en mercancía el producto tiene que ser transferido mediante intercambio al otro que lo utiliza como valor de uso.]¹⁵²

Así pues, en el espacio social del mercado, del intercambio de mercancías entre sus productores directos por medio de dinero, nos **hallamos al sujeto humano escindido a lo largo de varias líneas.**

En primer lugar, entre sus dos dimensiones de **sujeto transformador (productor) y sujeto de necesidades (consumidor)**. El producto de su trabajo concreto, sensible, es útil para otros, no para él. Sus necesidades concretas, sensibles, son satisfechas por los productos del trabajo de otras personas, que llegan a sus manos en la medida en que son intercambiables, en tanto que trabajo abstracto equivalente representado por el dinero. La escisión de la mercancía en valor de uso y valor se traduce en la escisión del sujeto que se relaciona con otros sujetos por medio de mercancías.

Lo que más diferencia al poseedor de mercancías de la mercancía misma es la circunstancia de que para ésta cualquier otro cuerpo de mercancía no es más que otra forma de manifestación de su valor. Por eso la mercancía —*leveller* y cínica de nacimiento— está siempre a punto de cambiar no sólo de alma, sino incluso de cuerpo con cualquier otra mercancía, aunque esta tenga más defectos que Maritornes. El propietario de mercancías compensa, en cambio, con sus cinco o más sentidos esa falta de sensibilidad para lo concreto y corpóreo que es propia de la mercancía. La mercancía no tiene para su poseedor ningún valor de uso inmediato, porque, de tenerlo, no la llevaría al mercado.

¹⁵² (Marx, 1976), cap. I, pág. 49.

Tiene valor de uso para otros. Para él mismo y en lo inmediato no tiene más valor de uso que el de ser portadora de valor de cambio, el de ser, consiguientemente, un medio de cambio. Por esa razón quiere enajenarla a cambio de mercancías cuyo valor de uso le satisfaga. Todas las mercancías son no-valores-de-uso para sus poseedores y valores de uso para sus no poseedores. Por eso han de pasar constantemente de unas manos a otras. Ahora bien, ese pasar de unas manos a otras es el intercambio de mercancías, y su cambio las relaciona en cuanto valores y las realiza en cuanto valores. Así pues, las mercancías se tienen que realizar como valores antes de poderse realizar como valores de uso.¹⁵³

En segundo lugar, esta escisión se traduce en la **separación de dos esferas, una privada (la del consumo de valores de uso y la del trabajo directo) y otra pública (la del intercambio de mercancías por dinero y dinero por mercancías)**. En la primera predomina lo sensible, lo corpóreo, lo concreto. En la segunda predomina lo abstracto (el trabajo en cuanto trabajo genérico, comparable con otros, como valor; la mercancía en cuanto valor de cambio, en cuanto no-valor-de-uso). En la primera rige el metabolismo con la naturaleza y el goce del valor de uso; en la segunda las reglas del intercambio (propiedad, contrato, razón cuantitativa entre valores). Y las múltiples y diversas esferas privadas sólo se relacionan, se integran en un sistema social a través del mercado en cuanto esfera pública.

Hasta aquí, en el análisis de Marx del intercambio en la sociedad de mercado simple, se reconocen muchos elementos del **sujeto individual racional y autónomo del pensamiento liberal**. Antes de pasar a ver cómo esa figura se **modifica** a la luz de su análisis del proceso de valorización del capital, debemos recordar cómo buena parte de estos elementos quedan recogidos en la noción de carácter místico, de fetiche, o enigmático de la mercancía.

En la medida en que es un valor de uso [la mercancía] no tiene nada de misterioso, igual si la contemplo desde el punto de vista de que por sus propiedades satisface necesidades humanas que si considero que no cobra esas propiedades más que como producto del trabajo humano. Es claro sin más que el hombre altera con su actividad las formas de las materias naturales de un modo conveniente para él. Así, por ejemplo, se altera la forma de la madera cuando se hace de ésta una mesa. Pero a pesar de ello la mesa sigue siendo madera, una ordinaria cosa sensible. En cambio, en cuanto que se presenta como mercancía se convierte en una cosa sensiblemente suprasensible. (...)

¿De dónde viene, pues, el carácter enigmático del producto del trabajo en cuanto que toma forma de mercancía? Evidentemente, de esa forma misma. La igualdad de los trabajos humanos cobra la forma objetiva de una igualdad de materialidad de valor de los productos del

¹⁵³ (Marx, 1976), cap. II, pág. 96-97.

trabajo; la medida del gasto de fuerza de trabajo humana por su duración cobra la forma de magnitud de valor de los productos del trabajo; y por último, las relaciones entre los productores, relaciones en el seno de las cuales se actúan aquellas determinaciones sociales de sus trabajos, cobran la forma de una relación social entre los productos del trabajo.

Lo enigmático de la forma mercancía consiste, pues, simplemente en que devuelve a los hombres la imagen de los caracteres sociales de su propio trabajo deformados como caracteres materiales de los productos mismos del trabajo, como propiedades naturales sociales de esas cosas; y, por lo tanto, refleja también deformadamente la relación social de los productores con el trabajo total en forma de una relación social entre objetos que existiera fuera de ellos. A través de este *quid pro quo* los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensiblemente suprasensibles, en cosas sociales. (...)

Este carácter de fetiche del mundo de las mercancías nace —como ya lo ha mostrado el anterior análisis— del peculiar carácter social del trabajo productor de mercancías.

Los objetos de uso no se convierten en mercancías sino porque son productos de trabajos privados realizados con independencia los unos de los otros. El complejo de esos trabajos constituye el trabajo social global. Como los productores no entran en contacto social sino a través del intercambio de los productos de sus trabajos, tampoco los caracteres específicamente sociales de sus trabajos privados aparecen sino dentro de ese intercambio. Dicho de otro modo: los trabajos privados no se actúan de hecho como miembros del trabajo social global más que a través de las relaciones en las que el intercambio pone a los productos del trabajo y, mediante ellos, a los productores.¹⁵⁴ Por eso a estos últimos las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les aparecen como lo que son, esto es, no como relaciones sociales inmediatas entre las personas mismas en sus trabajos, sino más bien como relaciones materiales entre las personas y relaciones sociales entre las cosas.¹⁵⁵

Hasta aquí la forma en la que el sujeto en el intercambio mercantil, el sujeto individual de la sociedad de mercado simple, inspirador del sujeto liberal, aparece en el análisis marxiano de la mercancía y el intercambio. Nos aparece un sujeto escindido entre lo público y lo privado, entre sus dimensiones de productor, vendedor-comprador y consumidor, entre lo concreto, sensible y corpóreo y lo *sensiblemente suprasensible*, lo abstracto. Muchos de estos elementos son reconocibles en partes del propio discurso liberal sobre el sujeto, la razón y el ciudadano, como hemos visto al analizar a Kant más arriba. En Marx

¹⁵⁴ Así pues, *los trabajos privados que no se intercambian en el mercado no «existen» como parte del trabajo social global*: es el caso del trabajo no mercantil, doméstico, de la producción para la autosubsistencia, etc.

¹⁵⁵ (Marx, 1976), cap. I, págs. 82–83.

aparecen relacionados con el proceso material de producción e intercambio en la sociedad de mercado simple.

Sin embargo, al pasar Marx al análisis del **capital** aparecen elementos nuevos. En las sociedades de mercado, en el proceso de intercambio de mercancías aparece pronto un **modo peculiar de circulación**. Equivale al paso a la sociedad posesiva de mercado de Macpherson. Para Marx ese modo peculiar, la **transformación del dinero en capital**, deriva necesariamente de la propia naturaleza del mercado y el dinero. Macpherson nos hablaba de cómo la sociedad de mercado simple es más un artificio analítico para separar aspectos que de hecho se suelen dar en combinación con la existencia del capital.

El intercambio mercantil aparece como un proceso en el que productores llevan mercancías al mercado, las cambian por dinero y con ese dinero compran mercancías que necesitan y después consumen. En ese modo de circulación, el proceso se inicia y se acaba en sí mismo. Claro es que se reinicia constantemente, pero se acaba con el mismo ritmo. Sin embargo, aparece pronto otra **forma de circulación**. En ella, un poseedor de dinero acude al mercado, compra mercancías que combina para obtener una nueva mercancía distinta que vende a su vez en el mercado a cambio de dinero, ésta vez en cantidad superior a la inicial. Si se trata de una mera compra para vender más caro, se trataría de mera especulación. Marx identifica la circulación de capital con un proceso por el que entre compra y venta se produce un incremento de valor: producción de *plusvalor* o valorización del capital.

Para que dicha producción pueda darse, es preciso que intervenga una mercancía especial: la **fuerza o capacidad de trabajo**. Su particularidad es que su valor (el tiempo de trabajo abstracto que cuesta producirla) es inferior al valor que produce su uso (su consumo durante un determinado tiempo). Dicho burdamente, producir la capacidad de que una persona trabaje ocho horas cuesta menos de ocho horas de trabajo. En esa peculiaridad de la mercancía fuerza de trabajo reside la posibilidad de producir plusvalor, de valorizar el capital, respetando las reglas del intercambio (pagar las mercancías por su valor, por el trabajo que ha costado producirlas).

Este nuevo espacio social **modifica la figura del sujeto** en el mercado de dos formas. En primer lugar, hace que los sujetos aparentemente iguales del mercado (compradores–vendedores) se muestren como **diferentes** (vendedores de productos y vendedores de su propia fuerza de trabajo). La insistencia en la *ceguera* de los economistas políticos clásicos hacia las *clases* puede entenderse como una crítica de la posición que ignora que *no todos* los sujetos que actúan en el mercado son iguales. Hay diferentes tipos o *clases* de vendedores y compradores, y entre ellos existen notables diferencias. En el momento en el que el trabajador vende su fuerza de trabajo, el comprador está en condiciones de

usar a su antojo dicha **fuerza** (como es lógico, inseparable de su **cuerpo**). Los iguales en el mercado se vuelven amo y esclavo durante la jornada de trabajo, para volver a ser iguales al renovar la compraventa. Bajo la apariencia de una relación igualitaria entre personas a través de las cosas aparece una **relación de dominación entre personas**. De este modo se abre la puerta al reconocimiento de formas de **subjetividad diferentes**, no derivadas de la mera condición de actor en el mercado. Esta relación de dominación, como bien señaló Foucault, se establece gracias a una compleja trama de tecnologías políticas de disciplinamiento de los cuerpos. Los procesos económicos están enredados con esta malla heterogénea de **producción de sujetos disciplinados**. La formación de la sociedad capitalista y la proliferación de controles políticos y sociales están histórica y mutuamente implicadas:

No creo que se pueda admitir pura y simplemente el análisis marxista tradicional que supone que como el trabajo es la esencia concreta del hombre, el sistema capitalista transforma el trabajo en beneficio, en sobrebeneficio o plusvalor. El sistema capitalista penetra mucho más profundamente en nuestra existencia. Este régimen, tal y como se instauró en el XIX, se ha visto obligado a elaborar todo un conjunto de técnicas políticas, técnicas de poder, por mediación de las cuales el hombre se encuentra ligado a una realidad como la del trabajo.

Para que haya plusvalor es necesario que haya subpoder; es necesario que una trama de poder político microscópico, capilar, enraizada en la existencia de los hombres se haya instaurado para fijar a éstos al aparato de producción, convirtiéndolos en trabajadores. No hay sobrebeneficio sin subpoder¹⁵⁶.

Esta puede ser una clave para entender la contradicción del pensamiento liberal que se funda sobre una sociedad de ciudadanos iguales y tiene que excluir a una parte sustancial, mayoritaria de las personas de la condición de ciudadanos.

En segundo lugar, aparecen algunas interesantes indicaciones que permitirían enlazar con la idea de *desaparición del sujeto* que ha recorrido los siglos XIX y XX.

La circulación simple de mercancías —la venta para la compra— sirve de medio de un fin último situado fuera de la circulación, el cual es la apropiación de valores de uso, la satisfacción de necesidades.

Es decir el fin se sitúa en el sujeto humano de las necesidades que desean satisfacerse por medio del uso de las mercancías.

¹⁵⁶ (Foucault, 1974a) p. 622

La circulación del dinero en cuanto capital es, por el contrario, fin en sí misma, pues la valorización del valor no existe más que dentro de ese movimiento constantemente renovado. Por eso el movimiento del capital es desmedido.¹⁵⁷

Su finalidad no es satisfacer el afán de lucro del poseedor de dinero, sino la necesidad de expansión del propio valor, del dinero. Aparece así un sujeto no humano, que tiende a subordinar a los sujetos humanos:

El valor pasa constantemente de una forma a otra [dinero a mercancía, mercancía a dinero] sin perderse en ese movimiento, y se transforma así en un *sujeto automático*. (...) En realidad el valor se hace aquí sujeto de un proceso en el cual, sometido al cambio constante de las formas de dinero y mercancía, altera su propia magnitud, se desprende, como plusvalor, de sí mismo como valor inicial, se valoriza a sí mismo. Pues el movimiento en el cual echa plusvalor es movimiento propio suyo, y valorización es, por lo tanto, autovalorización. (...)

Como *sujeto autónomo y abarcante* de ese proceso, en el que ora toma la forma dinero y la forma mercancía, ora las abandona, pero manteniéndose y estirándose en ese cambio, el valor necesita ante todo una forma autónoma mediante la cual se comprueba su identidad consigo mismo. Sólo en el dinero tiene esa forma.

Sujeto no humano, automático, con finalidad propia (autovalorizarse absorbiendo trabajo humano), autónomo y abarcante del proceso de circulación, en el que toman parte los viejos sujetos del mercado, compradores-vendedores de productos, incluidos los de fuerza de trabajo. **Su «autonomía» como sujetos queda profundamente modificada** por esta nueva situación:

El poseedor de dinero es capitalista en cuanto es portador consciente de ese movimiento. Su persona o, por mejor decir, su bolsillo es el punto de partida y el punto de regreso del dinero. El contenido objetivo de esa circulación —la valorización del valor— es su finalidad subjetiva, y el individuo no funciona como capitalista, como capital personificado, más que en la medida en la que el único motor impulsor de sus operaciones es la creciente apropiación de riqueza abstracta. Así, pues, el valor de uso no se debe tratar nunca como finalidad inmediata del capitalista. Tampoco cada ganancia particular, sino el movimiento incesante del ganar.

El *capitalista* deja de ser sujeto autónomo libre en la medida en que para serlo debe ser mera personificación de otro sujeto, el capital. El trabajador *libre*, que vende en el mercado su fuerza de trabajo, no sólo debe ejercer su actividad bajo la dirección de otro. Marx ilustra el proceso por el cual progresivamente el

¹⁵⁷ (Marx, 1976), cap. IV, pág. 167

capital pasa de la subsunción *formal* del trabajo (se sigue desarrollando con cierta autonomía del sujeto trabajador aunque sometido a la autoridad del patrón) a la subsunción *real* (a la absorción del trabajador hasta convertirse en mero apéndice de la máquina).

2.1.5. Emergencia de las ciencias humanas, la psicología científica del siglo XIX y la fenomenología

Tal como Foucault analiza en *Las palabras y las cosas*, los desplazamientos en las formaciones discursivas operados durante el siglo XVIII darán lugar a un nuevo conjunto de discursos que ya en el XIX se conformarán como *ciencias humanas*. Su indagación arqueológica mostró dos grandes discontinuidades en la cultura europea: la que inaugura lo que denomina «época clásica» (siglos XVII y XVIII) y la que a principios del XIX marca el umbral de nuestra modernidad. Entre estos cortes se dibujan diversas *epistemes*: la renacentista, la clásica, la positivista y se esboza aquella que, para el siglo XX, podría llamarse poshumanista.

La **episteme**, noción utilizada en sus primeras obras pero luego relegada en favor de la noción de dispositivo tal como veremos, alude a un complejo conjunto de relaciones entre las prácticas discursivas que marca, para una época, las posibilidades de aparición de los enunciados —define, en una cultura y en un momento dado, las posibilidades de todo saber—. ¹⁵⁸ No es una racionalidad explícita; son, más bien, las regularidades discursivas marcadas por las relaciones que se pueden «descubrir» entre las «prácticas discursivas, las figuras epistemológicas y los sistemas formalizados». ¹⁵⁹ Y no se trata de descubrir tales regularidades «interpretando» a través de un análisis hermenéutico aquello que latería «bajo» los discursos, sino de descubrirlas en la propia superficie de éstos, en su positividad. En el análisis arqueológico se trataría de llevar a cabo una consideración exhaustiva de los **enunciados** como tales, como **acontecimientos** en lo que tienen de singularidad histórica: por qué aparecen éstos y no otros; se trataría asimismo de eludir el recurso a esas unidades de análisis habituales que se establecen en función de un desarrollo teleológico y progresivo del saber como proceso irreversible, totalizado o remitido a un fundamento exclusivamente antropológico. Pero tampoco se trata, ya desde sus obras iniciales habitualmente enmarcadas en un periodo «estructuralista», de conferir al dominio de la historia de los conocimientos, un «método estructuralista», ¹⁶⁰ sino de atender a la movilidad y los

¹⁵⁸ (Foucault, 1966) p. 179

¹⁵⁹ (Foucault, 1969b) p. 250

¹⁶⁰ (Foucault, 1969b) p. 25

acontecimientos discursivos intentando demarcar relaciones nuevas que prescindan de las distinciones aparentes entre las ciencias y de los saberes (en función de su objeto, de su tema o de su forma, tal como explícitamente señala en la *Arqueología*), para encontrar entre ellas las conexiones que señalen **regularidades** en un espacio de multiplicidad y dispersión. Analizar, pues, la emergencia de los enunciados, la ley de su coexistencia, los principios según los cuales subsisten, se transforman y desaparecen.

Esta forma de positividad (y las condiciones de ejercicio de la función enunciativa) define un campo en el que pueden *eventualmente* desplegarse identidades formales, continuidades temáticas, traslaciones de conceptos, juegos polémicos. Así, la positividad desempeña el papel de lo que podría llamarse un *apriori histórico*.¹⁶¹

Esta noción de **apriori histórico** —un «término un poco bárbaro»— no puede dar cuenta de los aprioris formales que utilizan los métodos estructurales. Pero permite comprender el papel de estos aprioris formales en la historia. El apriori formal, en tanto que conjunto de reglas no contingentes que rigen los invariantes estructurales, se diferencia del apriori histórico, «puesto que éste, determinado históricamente y contingente, deviene él mismo un conjunto transformable».¹⁶² Es decir, el a priori histórico, que se define como el «conjunto de las reglas que caracterizan prácticas discursivas, siendo reglas que no se imponen desde el exterior, sino que están comprometidas en aquello que ligan»¹⁶³, no es una condición de validez para unos juicios, sino **condición de realidad para unos enunciados dados a la experiencia**.

Tenemos, pues, un apriori que no escapa a la historicidad, sino que él mismo es «descubierto» mediante exhaustiva atención a la especificidad y emergencia histórica de los acontecimientos, pero que no depende de un devenir ajeno,¹⁶⁴ sino que en su propio actuar en el espacio discursivo se configura y se reconfigura. Paradójicamente, este apriori es una condición de realidad de los discursos históricos, pero no está situado como tal condición de realidad «fuera» del espacio discursivo (en el sujeto o en procesos económicos). Pero, a su vez, es una condición de posibilidad que se transforma. Parece claro que subyace aquí la pretensión inicial foucaultiana de oponerse tanto a la fenomenología como a los marxismos, pretensión que dibuja cierta confusión¹⁶⁵ en sus planteamientos y que abre, simultáneamente, el espacio

¹⁶¹ (Foucault, 1969b) p. 167

¹⁶² (Foucault, 1969b) p. 168

¹⁶³ (Foucault, 1969b) p. 168

¹⁶⁴ (Foucault, 1969b) p. 168

¹⁶⁵ «En torno a 1968 muchas cuestiones adquirieron significación política y vi que mis anteriores libros eran tímidos y confusos» (Foucault, 1999)p. 43

para una analítica posterior del poder. Más adelante, efectivamente, redefinirá la noción de *episteme* situándola dentro de la noción de **dispositivo**:

Lo que quisiera hacer es tratar de mostrar que lo que llamo dispositivo es un caso mucho más general de la *episteme*. O más bien, que la *episteme* es un dispositivo específicamente discursivo, a diferencia del dispositivo, que en sí es discursivo y no discursivo, y sus elementos son mucho más heterogéneos¹⁶⁶

La noción de dispositivo y las elaboraciones de las relaciones entre poder y saber, situarán de manera más compleja el saber y la verdad en la historia. «La verdad no está fuera del poder, ni carece de poder [...] la verdad es de este mundo».¹⁶⁷ La historicidad que nos arrastra y configura es un complejo entramado de relaciones de fuerza, con sus técnicas y tácticas móviles, que soportan y son soportadas por regímenes discursivos pero que los exceden. De esta forma, el análisis arqueológico se desplazará hacia el genealógico, y «esa esfera determinada» en la que había centrado su atención en los primeros libros se ampliará hacia la consideración de «condiciones históricas, económicas y políticas de su aparición y formación»¹⁶⁸

No obstante, a pesar de que después vinculará el surgimiento de las ciencias humanas a la emergencia de nuevas tecnologías del poder, tal surgimiento es analizado en un primer momento en relación con un cambio histórico de *episteme*. En la **época clásica** (siglos XVII y XVIII), en la que las palabras y las cosas no se ordenan ya en función de principios de **semejanza** como en el Renacimiento, los desplazamientos que se operan se dirigen hacia la **representación**. En función de principios de identidad y diferencia, las clasificaciones de las cosas se efectuarán colocándolas en un cuadro continuo de acuerdo con sus caracteres visibles, tal como hace Linneo en la botánica. La actividad humana que construye esa representación no es representable. El lugar del sujeto que representa no está representado y por eso la época clásica desconoce las «ciencias del hombre». «Antes del final del XVIII, el hombre no existía»¹⁶⁹. El hecho de que la filosofía clásica de la representación implique una metafísica del infinito aparece claramente a través de la necesidad de recurrir a Dios como garantía de nuestras ideas y como aval de la correlación entre ellas y el mundo. La prueba ontológica de Descartes es sólo uno de los ejemplos más emblemáticos.¹⁷⁰

Hacia el siglo XVIII emerge la edad moderna, **positivista** o **humanista**, y se produce una nueva discontinuidad en las formaciones discursivas consistente,

¹⁶⁶ (Foucault, 1977c) p. 301

¹⁶⁷ (Foucault, 1999) p. 53

¹⁶⁸ (Foucault, 1973a) p. 406

¹⁶⁹ (Foucault, 1966) p. 319

¹⁷⁰ (Miceli, 2003) p. 128

de manera muy sucinta, en la emergencia de la **temporalidad y la evolución** en las ciencias de la época. La finitud no la ha inventado la modernidad, pero la ha pensado de otra forma.

Filología, Biología y Economía Política se constituyen no en el lugar de la gramática general, de la historia natural y del análisis de las riquezas, sino allí donde estos saberes no existían, sino en el espacio que dejaban en blanco [...] El objeto del saber en el siglo XIX se forma justo ahí donde viene a acallarse la plenitud clásica del ser¹⁷¹

Cuando la historia natural se convierte en biología, cuando el análisis de la riqueza se convierte en economía, cuando, sobre todo, la reflexión sobre el lenguaje se hace filología y se borra este discurso clásico en el que el ser y la representación encontraban su lugar común, entonces, en el movimiento profundo de tal mutación arqueológica, aparece el hombre con su posición ambigua de objeto de un saber y de sujeto que conoce.¹⁷²

Estas nuevas ciencias se ordenan según **relaciones causales** y comparten, de manera relacional, el espacio moderno del saber con las ciencias físicas y matemáticas y la reflexión filosófica. Ahora, el sujeto que ordena esos objetos autónomos que son el trabajo, la vida y el habla, surge como nuevo tema de reflexión: aparece el «hombre», ser finito cuya finitud es la condición de posibilidad privilegiada para conocerse. Pero el «hombre», que al ser estudiado por las ciencias humanas aparece como un objeto entre otros objetos de conocimiento, se presenta también como el fundamento mismo de su propia limitación, ya que sin él no sería pensada.¹⁷³ Al hombre así concebido, Foucault lo llama «pliegue empírico-trascendental» y considera por ello mismo que la filosofía se encuentra sumida en un «sueño antropológico» del que debe despertar. Así sitúa Foucault lo que denominó «la muerte del hombre».

Las ciencias humanas configurarían este nuevo objeto discursivo que constituye «el hombre en lo que tiene de empírico».¹⁷⁴ Una novedad que no consiste en el avance científico y positivo sobre aquello que estaba ya prefigurado en un espacio heredado del pensamiento anterior. Según Foucault, el campo epistemológico que recorren las ciencias humanas no ha sido prescrito de antemano. En su radical irrupción en la esfera discursiva, «el hombre» como objeto científico es una radical novedad. De ahí la conocida aseveración foucaultiana de que sea una «invención reciente».

Este surgimiento histórico se encuentra imbricado en procesos económicos y obstáculos teóricos.

¹⁷¹ (Foucault, 1966) p 220

¹⁷² (Foucault, 1966) p. 323

¹⁷³ (Larrauri, 1999) p. 39

¹⁷⁴ (Foucault, 1966) p. 355

Ciertamente, han sido necesarias las nuevas formas que la sociedad industrial impuso a los individuos para que, lentamente, en el curso del siglo XIX se constituyera la psicología como ciencia; también fueron necesarias las amenazas que después de la Revolución han pesado sobre los desequilibrios sociales y sobre aquello mismo que había instaurado la burguesía para que apareciera una reflexión de tipo sociológico.¹⁷⁵

Pero, tal como aparece en esta obra, la novedad se constituye como un acontecimiento en el orden del saber, se trata de una redistribución de la *episteme* que no puede hacerse depender de la causalidad histórica. No obstante, cuando progresivamente desarrolle investigaciones más complejas e introduzca la analítica del poder, la emergencia de las ciencias humanas se considerará de manera recíproca con el establecimiento de nuevas formas de relaciones de poder, fundamentalmente con la nueva tecnología del poder a la que denominará **disciplina**, ejercida sobre los cuerpos, y con la **biopolítica**, ejercicio de poder sobre el espacio de la población en tanto tal, tomada como colectivo sujeto a las leyes de la vida.

El umbral de nuestra modernidad no está situado en el momento en que se ha querido aplicar al estudio del hombre métodos objetivos, sino más bien en el día en que se constituyó un duplicado empírico-trascendental al que se dio el nombre de hombre¹⁷⁶.

A partir de ese momento se vio nacer dos tipos de análisis: *a)* los que se alojaban en el espacio del cuerpo y que descubrió que había una naturaleza del conocimiento humano, sus condiciones anatomofisiológicas, que determinaba las formas de éste y que, a la vez, podía serle manifestada en sus propios contenidos empíricos; *b)* una analítica de las condiciones históricas, sociales y económicas del conocimiento humano, en suma, que había una historia del conocimiento humano que podía ser dada a la vez al saber empírico y prescribirle sus formas. Estos dos análisis, y esto es lo que Foucault resalta, no tienen ninguna necesidad uno del otro, pueden prescindir de una analítica (o una teoría del sujeto), pretenden reposar solo en sí mismos ya que son los contenidos mismos los que funcionan como una reflexión trascendental.¹⁷⁷ Tal fenómeno responde a particiones y demarcaciones establecidas en el propio discurso: la que distingue el conocimiento rudimentario (las condiciones naturales del conocimiento) del conocimiento estable y definitivo; la que distingue la ilusión de verdad, ideológica, de la teoría científica; y por último y la más oscura, la verdad del objeto (que se manifiesta y se dibuja poco a poco) y la verdad del orden del discurso, aquella que permite tener un conocimiento o lenguaje verdadero.

¹⁷⁵ (Foucault, 1966) p. 356

¹⁷⁶ (Foucault, 1966) p. 330

¹⁷⁷ (Foucault, 1966) p. 330

Este estatuto de lo empírico–trascendental será una apretada red que liga, a pesar de las apariencias, los pensamientos de tipo positivista y las reflexiones inspiradas en la fenomenología.¹⁷⁸ Precisamente los dos momentos a los que aludiremos a continuación en relación con las figuraciones del sujeto en psicología y filosofía: la psicología científica del XIX y la fenomenología.

Nos gustaría señalar por consiguiente algunos de los desplazamientos que el pensamiento psicológico científico introduce en la configuración del sujeto psicológico, puesto que, en la línea de lo apuntado por Foucault de la aparición del «hombre» como objeto del discurso científico, los planteamientos de algunas versiones incipientes de la psicología establecen los parámetros de una **sustantivación del funcionamiento psíquico**.

Si con Descartes se establecía la dualidad entre cuerpo y alma, y con Kant la dualidad entre lo sensible y lo racional trascendente, la psicología decimonónica construye el mito central del siglo XIX: el de un yo psicósomático como superación parcial de tales dualidades que realiza en carne y hueso aquella unión mística entre el *noûs* y *psyché* donde había naufragado la metafísica antigua.¹⁷⁹ La psicología, o parte de ella, sustancializa el sujeto en una psique.

La llamada psicología científica, de Fechner a Weber y a Wundt procura sortear la imposibilidad de sustantivizar el sujeto en la psicología racional (el paralogismo psicológico de Kant) y la imposibilidad de la psicología empírica para superar los límites de una fisiología y llegar al sujeto, construyéndose como ciencia de los hechos de conciencia, que son resultado de un paralelismo entre el fenómeno psíquico y el fenómeno fisiológico concomitante. Pero precisamente la hipótesis del paralelismo psicofisiológico trasluce la derivación metafísica de la psicología científica.¹⁸⁰

Paralelismo en el que seguiría manteniéndose la división cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*.

A partir de la crítica de la psicofisiología decimonónica, Dilthey y Bergson (y más adelante Husserl y Scheler) fundan a finales del siglo sus tentativas de aprehender la «vida» en «una experiencia pura». A los **hechos de la conciencia** que la psicología trataba de construir mediante su sustancialización psicofísica, le oponen el carácter no sustancial, sino puramente cualitativo de la conciencia tal como se revela en la experiencia inmediata: la «duración pura» de Bergson, la «experiencia vivida» de Dilthey. Toda la «filosofía de la vida» aspira a capturar esa experiencia vivida tal cual se le revela a la introspección en su inmediatez preconceptual.

¹⁷⁸ (Foucault, 1966) p. 332

¹⁷⁹ (Agamben, 2001a)

¹⁸⁰ (Agamben, 2001a)

Puede considerarse que lo que es punto de partida para Husserl resulta para Foucault una producción histórica, esto es, un momento en la historia de la racionalidad. Confrontado a la fenomenología, que pensará la subjetividad como una relación que avanza del individuo hacia el mundo, Foucault pensará en una relación que proviene de saberes y poderes que el individuo encuentra en su mundo y que, al plegarse, generan zonas de subjetivación.¹⁸¹ Foucault iniciará su trayectoria teórica marcado por la voluntad de socavar ese sujeto constituyente que la fenomenología y los existencialismos más tarde postulan y asumen como punto de partida.

El problema para mí era: ¿está el sujeto fenomenológico, transhistórico en condiciones de dar cuenta de la historicidad de la razón? La lectura de Nietzsche representó un punto de ruptura para mí. [...] hay una historia del sujeto como hay una historia de la razón; pero no podemos pretender que la historia de la razón se despliegue ante el primer acto fundacional del sujeto racionalista.¹⁸²

Paul Ricoeur, un «fenomenólogo» según Foucault, alguien por quien parece que no tuvo este último inicialmente excesiva simpatía,¹⁸³ explicita su propio itinerario intelectual, siempre en un complicado espacio de mediación entre posturas que manifestaban a priori desavenencias irreconciliables.¹⁸⁴ Tal como él mismo considera, su desplazamiento se ha dado desde la corriente fenomenológica a la hermenéutica. En la tradición reflexiva abierta por el propio Descartes, en la que él se sitúa, Husserl concibe la fenomenología, no sólo como un método de descripción esencial de las articulaciones fundamentales de la experiencia (perceptiva, imaginativa, intelectual, volitiva, axiológica, etc.) sino como una **autofundamentación radical en la más completa claridad intelectual**. Sostiene que toda aprehensión de una trascendencia es dudosa, pero que la inmanencia del yo es indudable. Debido a esta afirmación, la fenomenología sigue siendo una filosofía reflexiva.¹⁸⁵

Sin embargo, la fenomenología en su ejercicio efectivo va señalando paradójicamente el alejamiento más que la realización del sueño de dicha fundamentación radical basada en la transparencia del sujeto con respecto a sí mismo.

¹⁸¹ (Miceli, 2003).

¹⁸² (Foucault, 1983a) p. 436

¹⁸³ (Eribon, 1989), p. 233. Se puede señalar que tal recelo fue en un inicio recíproco, tal como el propio Ricoeur señala en una entrevista: «la idea de que el hombre es un invento reciente me parecía simplemente fantasiosa. [...] Cómo podía olvidarse de los estoicos, con su dominio de los deseos y las pasiones, a las cuales Foucault dirigirá su atención en sus últimos libros, por los que tanta admiración siento.» (Ricoeur, 2003) p. 111

¹⁸⁴ (Gabilondo y Aranzueque, 1999) p. 9

¹⁸⁵ (Ricoeur, 2000)p. 201

La fenomenología queda atrapada en un movimiento infinito de interrogación hacia atrás, en el que se desvanece su proyecto de autofundamentación radical. En este sentido, la fenomenología ha subvertido su propia idea directriz al intentar realizarla. Aquí reside la grandeza trágica de la obra de Husserl.¹⁸⁶ La ruptura de la metafísica de la conciencia se da pues, como señala Ricoeur, mediante el propio intento fenomenológico que va desplazándose hacia la **hermenéutica**. Es decir, el carácter radicalmente mediado por el lenguaje de cualquier intento de dar cuenta de la experiencia inmediata.

No obstante, y tan solo lo apuntaremos de manera tangencial, en el escenario de la psicología social las versiones fenomenológicas han tenido un efecto también de problematización, tal como Fernández Villanueva señala con respecto a la obra de Schutz, a la que reconoce la virtud de haber abierto un nuevo marco de investigaciones con relación a la atención dirigida hacia los pequeños hechos de la vida cotidiana. «Su interés consiste en mirar lo obvio con mirada de extraño»,¹⁸⁷ otorgar relevancia al sentido subjetivo desafiando así las corrientes positivistas y oficialistas que postulan la existencia de un conocimiento «objetivo».

La imposibilidad de la autofundamentación radical y transparente del sujeto señalada por los enfoques hermenéuticos, también se estaba fraguando a través de otro movimiento del pensamiento que ya estaba teniendo lugar durante el propio desarrollo de la época moderna: las figuraciones del inconsciente. Aquello, en célebres palabras de Freud, que derroca al yo como dueño de su casa. Aquello que precede, que procede y actúa excediendo la razón, pero condicionándola. Este elemento también desestabiliza algunas narrativas excesivamente lineales de algunas versiones actuales que ven en toda la filosofía precedente un monolítico planteamiento en lo que a las figuraciones del sujeto respecta.

Es conocido que durante todo el siglo XIX la noción de inconsciente se difunde por obras de diversos autores. Pero es Freud quien la reformula de la forma en la que ha afectado o sembrado las filosofías del siglo XX. Para Freud –en la formulación de su segunda tópica– el *Yo* será tan solo un producto del *Ello* en su encuentro con la realidad. Un *Ello* que socava el legado cartesiano: desbarata la dualidad cuerpo-mente (aunque pueda reactualizarse de otras formas) y destituye el pensamiento racional como elemento privilegiado que de cuenta de la existencia.

¹⁸⁶ (Ricoeur, 2000)

¹⁸⁷ (Fernández Villanueva, 2003) p. 39

2.1.6. Ese *perpetuo principio de inquietud*.¹⁸⁸ el paradójico papel del psicoanálisis

Pues bien, me parece que el psicoanálisis puso en cuestión, de un modo insistente, esta posición absoluta del sujeto

MICHEL FOUCAULT, *La vérité et les formes juridiques*, 1974¹⁸⁹

Como el propio Foucault mostró con las palabras y reflexiones que dedicó al psicoanálisis, su postura fue ambivalente y entretejida de consideraciones valorativas contrapuestas de éste. El efecto del surgimiento, consolidación y diversificación del psicoanálisis ha sido múltiple y ha agitado la superficie del pensamiento y la cultura con fuerzas y direcciones distintas, generando a veces efectos prácticos liberadores y, en otras ocasiones, reforzadores de los discursos normativos y esencializadores.

No obstante, como señaló en *La verdad y las formas jurídicas*:

El psicoanálisis fue ciertamente la práctica y la teoría que reevaluó de un modo más fundamental la prioridad un tanto sacralizada conferida al sujeto, prioridad que se estableció en el pensamiento occidental a partir de Descartes.¹⁹⁰

De hecho, el propio Foucault parte en la *Arqueología del saber* de la consideración negativa de las reacciones que los descentramientos subjetivos efectuados por Nietzsche, Marx y Freud habían suscitado a lo largo de un siglo.¹⁹¹

Sin embargo, como Gadamer apunta, en la época romántica, que fue cuando más se extendió este hincapié en la individualidad y en la «cerrazón» opaca del sujeto, jamás se puso en duda la posibilidad de redescubrir algo común e inteligible detrás de la singularidad de una persona.¹⁹² Aquella época supuso un paso previo a la teorización que Freud hará del inconsciente, desplazándola significativamente de las ideas anteriores.

Vimos cómo con Descartes el sujeto es un *yo* como conciencia de sí mismo, transparente, que inaugura la concepción del sujeto racional, consciente y capaz de acceder a la verdad desde sí mismo tal y como es. La obra de Freud, entre otros muchos, establece dos giros importantes que socavan tales presupuestos

¹⁸⁸ «El psicoanálisis y la etnología [...] forman con toda certeza un tesoro inextinguible de experiencias y de conceptos, pero sobre todo un perpetuo principio de inquietud, de poner en duda, de crítica y de discusión de todo aquello que por otra parte pudo parecer ya adquirido.» (Foucault, 1966) p. 385

¹⁸⁹ (Foucault, 1974a) p. 540

¹⁹⁰ (Foucault, 1974a) p. 540

¹⁹¹ (Foucault, 1969b) p. 22

¹⁹² (Gadamer, 1997)

y las ideas que de ellos pueden derivarse. En primer lugar, tal y como una de sus frases más conocidas afirma, «el yo no es el dueño de su casa» es decir, el sujeto ya no equivale, o no prioritariamente, a un yo consciente y transparente a sí mismo, sino que es una de las tres instancias que emergen y regulan el transcurso de la vida psíquica. Ni siquiera la que más peso tiene. Freud va a descubrir y explorar la instancia de lo inconsciente, lo que implica la **imposibilidad de transparencia** del sujeto para sí mismo.

Por lo tanto, de acuerdo con las tradiciones del siglo XIX que concebían una interioridad cada vez más profunda del sujeto, Freud la confirma estableciendo a su vez el carácter **opaco** a la conciencia de tal interioridad. Posteriormente, en su relectura de Freud, Lacan subrayará la debilidad característica del «yo» afirmando su carácter ilusorio. Desplazamientos que, como mínimo, *hieren* a ese sujeto moderno.

Cabe juzgar que la hipótesis del inconsciente infligió una herida terrible en el narcisismo trascendental de la visión clásica del sujeto. Como supuesto epistemológico, el inconsciente señala la no coincidencia del sujeto (El/ella) con su conciencia; es el grano de arena en la máquina que impide la enunciación de otro sujeto monolítico, autopresente.¹⁹³

Como así mismo señala Carbonell, no se puede entender la modernidad ni las teorías de la subjetividad que se suceden en el siglo XX y que hablan del sujeto descentrado sin esta aportación clave.¹⁹⁴ El propio Foucault insiste en el efecto que la obra de Lacan tuvo en la destitución del sujeto fenomenológico o constituyente, «una vez más, el sujeto fenomenológico era descalificado por el psicoanálisis, como lo había sido por la teoría lingüística».¹⁹⁵

Pero, además, tal destitución de la instancia racional y consciente implica el **oscurecimiento** de otro de los presupuestos de la tradición cartesiana: la posibilidad de **acceso directo a la «verdad»** del sujeto, en las dos acepciones de la frase: que el sujeto de conocimiento pueda acceder a la «verdad» directamente siguiendo tan solo reglas formales y de conocimiento; y que el sujeto pueda acceder directamente a la verdad sobre sí mismo. Estas imposibilidades fueron abordadas por Foucault de otra manera, puesto que consideró de forma compleja la producción y la regulación de la verdad que los regímenes históricos implican; y, por otro, consideró al sujeto como una forma histórica producida por dispositivos de poder poliédricos que ocultan su propio actuar. La obra nietzscheana había hablado asimismo de la «invención de la verdad» y había subrayado la *voluntad de poder* como elemento decisivo en ello.

¹⁹³ (Braidotti, 2004) p. 41.

¹⁹⁴ (Carbonell, 2003) p. 87.

¹⁹⁵ (Foucault, 1983a) p. 435.

Otro elemento importante de la obra de Freud fue dotar de carácter específicamente **procesual** a la subjetividad, y de una dimensión **conflictiva** y tensional irreductible.

Por último, sin abordar el complejo desarrollo de una teoría de la feminidad que llevó a cabo, se puede señalar que «fueron sus pacientes las que le van a decir alguna cosa sobre la **feminidad diferente** de los discursos dominantes de la época»¹⁹⁶, puesto que eran ellas quienes hablaban de un malestar específico en relación con la posición femenina. Para Foucault, que no veía en el trabajo de Freud acerca de la sexualidad ningún desplazamiento sustantivo respecto del discurso de la época, esto suponía una vuelta de tuerca en la «histerización del cuerpo de la mujer». Alude a ella con esa imagen convocada por él de la histérica a la que se le inducían sus síntomas, imagen espantosa de la Salpêtrière donde Charcot incitaba y exponía visiblemente los síntomas histéricos de las mujeres consideradas enfermas. Una imagen que entronca en ese saber médico y científico que construía el cuerpo de la mujer como un espacio saturado de sexualidad e irracionalidad.

A pesar de que no sea esta indagación en el malestar femenino de la histeria lo que Foucault rescate de la obra de Freud, ésta condujo a Freud a exploraciones de la feminidad laberínticas, cierto, a veces ambiguas, pero también transgresoras de la explicación biológica de las posiciones femeninas, socavando su necesidad natural y estableciendo un campo de análisis complejo sobre los procesos psíquicos de sexuación. Es el carácter inconsciente de éstos, como de otros procesos subjetivos y su abordaje lingüístico lo que Foucault reconoce como un mérito:

Freud no hizo más que tomar al pie de la letra lo que había oído decir una tarde a Charcot: desde luego, se trata de la sexualidad. El fuerte del psicoanálisis consiste en haber desembocado en otra cosa, en la lógica del inconsciente. Y ahí la sexualidad deja de ser lo que era al comienzo.¹⁹⁷

Por ello hay que ser justo con Freud. [...] Freud retomó la locura en el nivel de su lenguaje, reconstituyó uno de los elementos esenciales de una experiencia reducida al silencio por el positivismo.¹⁹⁸

No deja de resultar curiosa la consideración foucaultiana del psicoanálisis, ciertamente ambivalente, pero que le hace llegar a decir que él mismo «hace algo que se parece un poco», en el momento en que acaba de publicar el primer tomo de *Historia de la sexualidad*.

¹⁹⁶ (Carbonell, 2003) p. 89

¹⁹⁷ (Foucault, 1977c)p. 315

¹⁹⁸ (Foucault, 1961) p. 411. Citado por Derrida en (Derrida, 1996) pp. 119

Quería decir que la gran originalidad de Freud no consistió en descubrir la sexualidad bajo neurosis. La sexualidad ya estaba allí, Charcot ya hablaba de ella. Su originalidad consistió en tomar eso al pie de la letra y a partir de ahí edificar la *Traumdeutung* que es algo muy distinto a la etiología sexual de las neurosis. [...] Yo, siendo muy pretencioso, diría que hago algo que se parece un poco. Parto de un dispositivo de sexualidad, dato histórico fundamental, y a partir del cual no se puede hablar. Lo tomo al pie de la letra, no me sitúo en el exterior, porque no es posible pero me lleva a otra cosa.¹⁹⁹

Continuando con el psicoanálisis, los dos descentramientos que hemos señalado en relación con el sujeto moderno confluyen en un paradójico cruce que constituirá la obra extraordinariamente compleja de Jaques Lacan. Este, como Fernández Villanueva ha señalado, da una preeminencia absoluta al **lenguaje**.²⁰⁰ Es conocido el enunciado lacaniano acerca de que «el inconsciente se estructura como un lenguaje», que luego variará y formulará Lacan más enigmáticamente como «el inconsciente, en tanto que aquí yo lo sostengo de su desciframiento, no puede sino estructurarse como un lenguaje» (S XX, 26 de junio de 1973). Lacan dirá que «el lenguaje es la condición del inconsciente».²⁰¹

En su elaboración de la teoría del significante, ya en el año 1950 decía ante el Primer Congreso Mundial de Psiquiatría: «no es que la psicología explique el lenguaje, sino que el lenguaje determina a la psicología».²⁰²

Este carácter privilegiado también se evidencia en la consideración del sujeto. El ser mismo de lo humano está en la palabra. No hay esencia ni existencia, sino que el o la humana está aprehendido en la sola referencia a su enunciación.²⁰³ Esto es desarrollado de una manera complejísima por Lacan, plagada de neologismos como el de **moterialismo** en el que confluyen lo material y la palabra para subrayar la primacía fonemática de la materialidad del lenguaje.

La primacía del lenguaje apunta pues a un límite o a una falta generadas en el proceso de inserción en el orden simbólico y de adquisición del lenguaje; procesos que se juegan asimismo en los vínculos que nos van constituyendo como sujetos, vínculos con el *Otro*, el orden simbólico, y los *otros* contretos que nos nombran y nos distinguen, y de los que aprendemos a distinguirnos.

El pensamiento lacaniano conllevaba una especie de humildad y descentramiento del sujeto que mucha gente valoró porque parecía liberar al sujeto de la carga del dominio de sí mismo y entregarlo a un

¹⁹⁹ (Foucault, 1977c) p. 320.

²⁰⁰ (Fernández Villanueva, 2000).

²⁰¹ citado por Assoun en (Assoun, 2003).

²⁰² (Lacan, 2001).

²⁰³ (Assoun, 2003). p. 77.

mundo de deseo y lenguaje mucho mayor que él. Por medio de ese descentramiento se conecta con otros de un modo muy profundo.²⁰⁴

Estas relaciones entre lenguaje y límite fueron también una constante en el contexto intelectual particular en el que Lacan desarrolla su obra. Obviamente con muchísimas matizaciones, algunas de ellas parecen resonar en este fragmento de Foucault:

El límite de la muerte abre ante el lenguaje, o mejor en él, un espacio infinito; ante la inminencia de la muerte, se prosigue con una prisa extrema, pero también vuelve a empezar, se cuenta a sí mismo, descubre el relato del relato y ese ensamblaje que bien podría no acabarse nunca. El lenguaje, sobre la línea de la muerte, se refleja: allí encuentra algo como un espejo; y para detener esa muerte que va a detenerlo, sólo tiene un poder: el de dar nacimiento en sí mismo a su propia imagen en un juego de espejos que, él sí, carece de límites.²⁰⁵

El lenguaje juega con un límite. Ese límite será una falta en la literatura psicoanalítica y tendrá varios significantes en ella. Una falta que establece asimismo la apariencia de una identidad ficticia.

2.2. La destitución del sujeto

La desaparición del sujeto cartesiano se fragua paradójicamente en su propio desarrollo; el dualismo persistente en las formaciones discursivas que figuran al sujeto se ve matizado o socavado a lo largo de la articulación genealógica de otros discursos. Hemos señalado algunos momentos interesantes, sin afán sistemático por nuestra parte, para un recorrido algo más disperso y complejo acerca de tales figuraciones, desde la intuición de que las tensiones desatadas por ellos siguen latiendo, más o menos calladamente, en las producciones actuales. Entre los momentos destacados hemos apuntado la reflexión sobre el cuerpo en relación de Spinoza y el giro que Kant establece en relación con la finitud-trascendencia del sujeto, el cual sirve a Foucault para dar un paso más en el desplazamiento de los aprioris históricos. También la obra de Marx, en diálogo con la economía política que se nutre y señala una destitución objetiva del sujeto. Las ciencias humanas complejizaron todos estos discursos de objetivación del hombre dando lugar a esta nueva figura discursiva y específica. La fenomenología impugnó algunos planteamientos y enfatizó el carácter autofundante del sujeto.

²⁰⁴ (J. Butler, 2004b). p. 332.

²⁰⁵ (Foucault, 1963) 251.

No obstante, otro de los límites y de las fracturas de las figuraciones subjetivas fue establecido por el psicoanálisis con la irrupción de la noción de inconsciente, por un lado, y con la consideración simbólica y lingüística de éste. El lenguaje será uno de los tópicos que mayor interés han despertado a lo largo del siglo XX. Aunque otras muchas corrientes pudieran señalarse en este esbozo de la destitución de la figura del sujeto moderno, nos centraremos a continuación, precisamente, en el énfasis lingüístico que ha penetrado las ciencias sociales y las reflexiones filosóficas en otro de los momentos de este recorrido.

2.2.1. El giro lingüístico: juegos de lenguaje y actos de habla

Según Tubert, quizá fuera Kant quien más contribuyera de manera cercana a llevar la reflexión sobre el lenguaje a primera línea de la reflexión filosófica.²⁰⁶ Frente al papel meramente instrumental como «expresión del conocimiento» que el lenguaje tenía en la reflexión anterior, entre la percepción sensorial y el pensamiento, el análisis de las «formas del juicio» como estructuradoras del conocimiento, supeditaba la experiencia sensorial a una estructura que la hacía inteligible.

No obstante, será a comienzos del siglo XX cuando la reflexión filosófica privilegie la reflexión y el análisis del lenguaje. Tal desplazamiento filosófico, emprendido desde diferentes corrientes, dará lugar a ese movimiento que afectará a otros ámbitos disciplinares y que se ha dado en llamar *giro lingüístico*. Tal como hemos señalado, Freud establece una original e intensa relación con el lenguaje que lo sitúa como elemento privilegiado del comportamiento y el sufrimiento humano, así como de la cura psicoanalítica. Como dice Forrester, historiador de la ciencia que se ha dedicado a estudiar los orígenes del psicoanálisis, con éste, donde leíamos «biología» leemos ahora «lenguaje»:

La diferencia entre un síntoma neurológico y un síntoma neurótico consiste en que la ubicación de éste en el cuerpo está determinada por la estructura específica de un sistema de pensamientos cuya expresión en el cuerpo a menudo está ligada a un giro verbal de una frase.²⁰⁷

Pero, además de esta etiología «lingüística» de los síntomas, Freud establece a su vez un movimiento recíproco, y es el hecho de que los síntomas significan, remiten a otra cosa, *hablan*, resumido en esa frase magistral de Freud acerca de cómo «nos encontramos con el fenómeno interesante y no indeseado de que el

²⁰⁶ (Tubert, 1999) p.148

²⁰⁷ (Forrester, 1980) p.20

síntoma **se une a la conversación...**».²⁰⁸ Y es precisamente esto, además del socavamiento de las teorías de la degeneración decimonónicas, el mayor mérito que Foucault reconoce a Freud, en una relación periódicamente ambivalente.

(Nietzsche, Freud, Marx) han modificado la naturaleza del signo y la forma general en la que podía ser interpretado [...] con ellos la interpretación ha devenido una tarea infinita [...] Nietzsche y Freud, cuanto más lejos se va e la interpretación más nos acercamos a una región peligros: puede llegar a desaparecer entrañando la desaparición del propio intérprete [...] porque Freud no interpreta signos sino interpretaciones. Bajo los síntomas, ¿qué descubre Freud? No traumas, actualiza fantasmas con su carga de angustia, un nudo que es ya él mismo en su propio ser una interpretación.²⁰⁹

La lectura de Lacan enfatizará esta dimensión de la función del lenguaje y Lacan será uno de los protagonistas del auge del movimiento estructuralista en los años 60. Su relectura de Freud y la incorporación de nociones de la lingüística moderna inaugurada por Saussure —significante y significado— y de la lingüística estructural de Jakobson —procesos de metonimia y metáfora— florecerán en una complejísima y sugerente obra que no ha dejado de tener férreos enemigos ni reelaboraciones desde parámetros feministas. El propio Foucault en sus primeros libros reconoce su deuda con algunos postulados lacanianos. A pesar de una centralidad y de una influencia determinante sobre otros discursos culturales, nos limitaremos a señalar tal momento puesto que abordar el estatus de lo lingüístico en el ámbito del psicoanálisis supondría una descomunal empresa.

Reconociendo la relevancia difícilmente cuestionable del psicoanálisis en el pensamiento del siglo XX y en el progresivo interés que adquirieron en él los fenómenos lingüísticos, otras corrientes de muy diferente cariz introdujeron el estudio del lenguaje como objeto central de sus desarrollos. Entre ellas, la **filosofía analítica** emprendió un sistemático estudio de los problemas y de las fórmulas potencialmente adecuadas para el uso del lenguaje en la práctica cognoscitiva. Tanto Frege como Russell recurren a la lógica estableciendo las bases para su posterior desarrollo con la intención de conseguir que el lenguaje permita un conocimiento adecuado del mundo. Tal como señala Ibáñez, esto supone el desplazamiento de las ideas a los enunciados, reemplazando la relación ideas/mundo por la de lenguaje/mundo.²¹⁰

Aunque siempre sea excesivo situar en un autor la influencia determinante en relación con un proceso de amplio y heterogéneo de elaboración discursiva, sí resulta pertinente referirse al extraordinario impacto que la obra de

²⁰⁸ (Freud, 1918 [1914])

²⁰⁹ (Foucault, 1967) pp. 568-571

²¹⁰ (Ibáñez, 2003a) p. 27

Wittgenstein tuvo y tiene en las reflexiones sobre el lenguaje. Vienés, pero alumno de Frege y Russel de quienes aprendió la nueva lógica proposicional, su transcurso vital le permitió insertarse en contextos de tradiciones culturales diversas; asimismo, su propio itinerario intelectual de desplazamientos tan acentuados, hace que se hable habitualmente de un primer y un segundo Wittgenstein, y lo caracteriza como un autor decisivo.

Tal como lo expone Cruz, Wittgenstein pasa de un planteamiento atomista lógico según el cual las proposiciones atómicas *representan* hechos atómicos, a la crítica de ese paradigma significado-figura puesto que éste descansaría en un doble prejuicio: *a)* que los elementos últimos del lenguaje tienen una univocidad referencial al objeto y *b)* que la estructura de la proposición es una proyección de la estructura del estado de los hechos.

En el desarrollo posterior de su obra, la base de la comprensión del lenguaje no estará ya en su relación figurativa, sino en la objetividad de sus **usos**: el lenguaje no es otra cosa que sus usos, variados y múltiples. Un uso sería el de la descripción (que el neopositivismo equipara con el significado) pero habría otros y a todo esto llama Wittgenstein **juegos de lenguaje**, que son, en el límite, **formas de vida**²¹¹

Rompiendo con la concepción representacionista que mantiene en el *Tractatus*, se opone después a la esencialización y ontologización del significado, tal y como se establece en las *Investigaciones filosóficas*. El significado ya no se conforma a los requisitos a priori y sugiere que hay que vincular el significado al **uso**, evitando la idea de que a cada palabra le corresponda un objeto. El uso, obviamente, se da en un contexto lingüístico-social, no puede analizarse el significado de las palabras desvinculado del mismo.

Las expresiones lingüísticas adquieren, pues, su significación en función de su empleo en los diferentes contextos vitales, lo cual lo orienta a centrar su análisis en las **reglas** pragmáticas que gobiernan los usos de diferentes expresiones en los juegos de lenguaje en los que operan esas reglas, y en las formas de vida más amplias que confieren significación a los **juegos de lenguaje**.

Lo que irrumpe con fuerza en las investigaciones filosóficas es, precisamente, la naturaleza **social** del lenguaje, su ser mismo emergiendo en la acción y la **interacción humana**. «Llamaré juego de lenguaje al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido».²¹² «La noción juego de lenguaje debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida».²¹³

²¹¹ (Cruz, 2002)

²¹² (Wittgenstein, 1953) (VII)

²¹³ (Wittgenstein, 1953) (23)

Los juegos de lenguaje, regidos por reglas, establecen el significado de las expresiones y de las palabras. Por lo tanto, los significados se aprenden con su uso, insertos en prácticas sociales. Este énfasis por reubicar el lenguaje como un fenómeno del flujo de la vida, le hace atender al propio proceso de aprendizaje cuando dice:

Los juegos de lenguaje son las formas del lenguaje en las cuales un niño comienza a hacer uso de las palabras. El estudio de los juegos de lenguaje es el estadio de las formas primitivas de lenguaje.²¹⁴

Incluso, como toda actividad humana, los usos lingüísticos están atravesados por lo **emocional**, y parece que recoge de alguna manera aquello en lo que Freud insistía pocos años antes: el deseo inconsciente que logra abrirse paso, ocultarse y mostrarse en la palabra.²¹⁵ Según Tubert, Wittgenstein no desconoció la implicación del deseo y el goce en/con el lenguaje.²¹⁶

El rostro familiar de una palabra, la sensación de que recogió en sí su significado, de que es el retrato vivo de su significado –podría haber seres humanos a quienes todo eso les fuera ajeno (les faltaría el cariño por sus palabras)– ¿y cómo se manifiestan estos sentimientos entre nosotros? En que escogemos y valoramos las palabras.²¹⁷

No es extraño, en tanto la experiencia en y con los juegos de lenguaje es una experiencia de interacción cuyos efectos desatan emociones, que las expresiones lingüísticas vehiculen y tengan el poder de generar afectos y emociones. Aunque resulte arriesgado plantearlo, quizá sea esto uno de los elementos más importantes para postular la existencia de procesos inconscientes inaugurados por la adquisición del lenguaje, atravesados por vibraciones emocionales incorporadas, que se actualizan, se sostienen, se repiten, se modifican también en los contextos sociales cuyas reglas rigen los juegos lingüísticos adecuados; entre estos, como veremos más adelante, aquellos que nos otorgan la inteligibilidad, siempre intersubjetiva, y nos producen pues como sujetos.

El uso es una práctica sometida a reglas, y estas reglas sólo pueden derivarse mediante un proceso de abstracción, puesto que no existen a priori sino que se dan en la propia práctica. Seguir una regla es llevar a cabo una práctica: hablar. A juicio de Wittgenstein debe evitarse el peligro que inmediatamente nos acecha cuando pensamos en encontrar las reglas de un juego de lenguaje, y es creer que las reglas son una especie de mecanismos cuyas aplicaciones ya están

²¹⁴ (Wittgenstein, 1969)

²¹⁵ (Tubert, 1999) p. 181

²¹⁶ (Tubert, 1999) p. 181

²¹⁷ (Wittgenstein) (XI)

contenidas en ellas.²¹⁸ Las reglas están en su **propio actuar**, y como no estarían predeterminadas a su propio acontecer en la regulación de los usos, pueden modificarse en el transcurso de los juegos y las formas de vida, suponemos, en tanto otros elementos heterogéneos a ellas acontezcan y provoquen efectos nuevos o, simplemente, en tanto el eje temporal introduce variaciones inevitables. Como veremos, esto plantea similitudes claras con la noción de **norma** tanto en Foucault como en Butler.

Los significados se establecen en el uso, pero hay significados que se sedimentan y pasan a representar ese «lecho del río», ese cauce sobre el que nuestros nuevos pensamientos se deslizan. Estos, que fluyen, también podrán sedimentarse y configurar a su vez otro cauce invisible que permita pensar unas cosas pero no otras. En palabras de Hekman, la voluntad de cambio social pasa por la alteración de tales orografías, de tales sedimentaciones de usos que se convierten en lo impensado porque funcionan como un límite. Esta autora señala que aquello que en Wittgenstein es una brillante especulación epistemológica, se convierte en una reflexión más claramente vinculada a la práctica en la obra de Foucault.²¹⁹ La práctica de los conocimientos *subyugados o sometidos* como lo es el discurso feminista, crea una nueva fotografía de la realidad, en la que las experiencias invisibilizadas de las mujeres adquieren perfiles certeros y, añadimos nosotras, se posibilitan experiencias nuevas. Lo cual es una acción que modifica la posibilidad de otras, abre nuevos juegos de lenguaje. Podemos señalar que Wittgenstein permite vincular significados, usos y prácticas sociales de manera inexorable, actividad «regulada» de manera imperceptible, en tanto las reglas no son explícitas, pero sí necesarias. No obstante, aun ceñido al campo lingüístico, cabe interrogarse acerca de cómo se transforman esas reglas, o qué cambios se establecen como legítimos y cuáles como imposibles. La concepción foucaultiana del **apriori histórico**, completada con su teoría general sobre las acciones humanas como relaciones de poder, permite, por el contrario, decir algo más sobre la realización y la genealogía de la verdad.²²⁰

La dimensión performativa del lenguaje, postulada sobre todo por Austin y Searle, subraya la ruptura de la concepción exclusivamente representacionista del lenguaje para concebirlo como instrumento que *hace cosas*, actúa de hecho produciendo fenómenos, e incluso estableciendo la existencia de aquello que pretende representar, como señalará Foucault y retomará vigorosamente Butler en su análisis de la performatividad discursiva y no discursiva.

²¹⁸ (Larrauri, 1999) p. 37

²¹⁹ (Hekman, 1999) p. 440

²²⁰ (Larrauri, 1999) p. 44

Austin, dando preeminencia al habla como acción,²²¹ establecerá una clasificación de las expresiones lingüísticas en función de aquello que hacemos cuando hablamos. En primer lugar, distingue entre expresiones **constatativas** (que pueden ser verdaderas o falsas) y expresiones **realizativas o performativas**, cuyo análisis no nos indicará la verdad o falsedad de lo dicho, sino en función del contexto lo afortunado o desafortunado de su acción (algo a lo que Austin otorgó la magnífica denominación de «*doctrina del infortunio*») y que permite, a partir de sus planteamientos, no sólo considerar qué hacemos con las palabras, sino también las condiciones para hacerlo y aquellas imposibilidades para tener fortuna con nuestras expresiones; es decir, los elementos heterogéneos que conducirán, más allá de las intenciones de los hablantes, a efectos y consecuencias diversas, algunas persistentemente difíciles de alcanzar (por ejemplo, la regulación de las interpretaciones adecuadas y autorizadas, y en ello las relaciones de poder y de género operan de forma extraordinaria, eso a lo que Le Doeuff ha denominado «control interpretativo»²²²).

Entre las expresiones realizativas se pueden distinguir los actos *ilocucionarios*, los *illocucionarios* y los *perlocucionarios*. El primero sería el acto material de hablar o escribir algo; el segundo, es el acto que se efectúa por el hecho de decir algo (prometer, juzgar, bautizar, por ejemplo) y el tercero, aquello que alude a las consecuencias del acto de hablar. La consideración de estos dos últimos será especialmente relevante en la exploración de los procesos de objetivación que los discursos realizan respecto a los sujetos, los efectos encarnados de tales discursos sociales y las posibilidades de transformación de los mismos. Veremos más adelante cómo los **juegos de verdad** de Foucault²²³ han sido interpretados como los **actos ilocucionarios** que establecen, en su propio actuarse y darse, las reglas de veridicción en contextos determinados. Es más, se han considerado como esos juegos lingüísticos específicos que establecen verdades, o que pretenden establecerlas, a partir de un análisis de las semejanzas entre la noción de «enunciado» foucaultiana y la noción de acto de habla.

Las nociones de juegos de lenguaje, juegos de verdad y la consideración de la performatividad lingüística permiten situar asimismo la subjetividad en lo social, en lo colectivo. La dualidad entre individuo y sociedad se diluye y puede considerarse cómo, entre otras, las luchas por el poder simbólico siempre son colectivas, aunque puedan darse en la relación interpersonal, pues es en esa

²²¹ (Austin, 1981)

²²² (Le Doeuff, 1993)

²²³ Juegos de verdad: no el descubrimiento de las cosas verdaderas sino las reglas según las cuales, y respecto de ciertos asuntos, lo que un sujeto puede decir depende de la cuestión de lo verdadero y de lo falso. (Foucault, 1984b) pp. 632

interacción constante en la que los discursos sociales, también los de resistencia o transformadores nos dotan de palabras y clasificaciones y apreciaciones que nos permiten instaurar el conflicto.

Los juegos de lenguaje tienen sus reglas que harían referencia a los contextos, las situaciones en las que empleamos tales frases, tales palabras. Seguir una regla es una práctica común, intersubjetiva, las reglas de propiedad lingüística las aprendemos desde que nacemos en situaciones de interacción o sociales. Así aprendemos a hablar y aprendemos a pensar, puesto que pensamiento y lenguaje parecen difícilmente dissociables. En cierto sentido pensamiento y lenguaje son indiscernibles y pensamiento-lenguaje y forma de vida son indiscernibles. Forma de vida parece equivaler en las investigaciones a términos como «cultura».²²⁴ Llevándolo al extremo, aun dentro de la privacidad o la intimidad más rigurosas, el uso del lenguaje es el uso de un lenguaje colectivo.

Pero los límites no son fijos, y tal como dice Cruz, la filosofía permite ver; aunque ella misma no sea una visión, permite poner a la vista perplejidades en las que nos ha sumido la tenaz propensión a olvidar por qué usamos ciertos conceptos. Este olvido de que el contenido de una palabra designa un concepto «discursivo» y no un referente precisable.²²⁵ Hay que ir contra la premisa del sentido común de que por haber una palabra debiera haber un correlato llamado cosa. Y aquí, podríamos hacer confluir la pretensión foucaultiana, tal como la refiere Deleuze, de abrir las palabras y las cosas, el terreno de lo enunciable y lo visible.

La producción de la verdad tiene lugar desde un específico régimen de sentido. El sentido y la verdad son, como hemos ido viendo, el territorio de un conflicto, de una lucha, de una tensión. Por ello pensar sólo puede ser visto como plural y dinámico. No podemos estar fuera de un régimen de sentido, no podemos «elegir» en términos sartreanos el sentido; la época y la cultura hacen imposibles de pensar determinadas cosas, o las invisten como ridículas, locas. Pero podemos estar en el límite en un trabajo incesante de socavación y construcción de lo que nos constituye como seres sociales, cuestionando y creando, resignificando usos dentro de los límites que lo intersubjetivo establece.

En relación con las reglas lingüísticas y la demarcación de los límites de lo enunciable es posible ahondar en el carácter no consciente y compartido de éstas:

²²⁴ (Violi, 1997)

²²⁵ (Cruz, 2002)

Alguien que se expresa según las normas que rigen lo enunciable no está necesariamente siguiendo una regla de forma consciente. Uno habla según un conjunto tácito de normas que no siempre están codificadas explícitamente como reglas. Taylor afirma que nuestra comprensión de estas reglas no puede reducirse a tener una representación consciente de ellas: «se hace siguiendo los criterios de una acción apropiada»

Y esta comprensión previa, no sólo está incorporada, sino que lo está como un sentido social compartido: uno no sigue solo una regla.²²⁶

2.2.2. Estructuralismo y postestructuralismo: rastreando la muerte del sujeto

Ante tantos tópicos desatentos cabe recordar, una vez más, que Foucault no estudia tanto el fallecimiento del sujeto, cuanto las formas y procesos de su constitución

ÁNGEL GABILONDO, *La creación de modos de vida*, 1999²²⁷

Sintetizar las diversas corrientes agrupadas bajo el epígrafe de estructuralismo y postestructuralismo sería una empresa desmedida para nuestro propósito. La heterogeneidad que ambos movimientos suponen implica una complejidad considerable. Además, hemos aludido y aludiremos a lo que pensadoras post-estructuralistas como Judith Butler han planteado en sus obras como marco flexible de este trabajo.

Michel Foucault, a su vez, tuvo una problemática relación con esta cuestión de las categorizaciones del pensamiento. Considerado por algunos como un pensador estructuralista en su primera época, postestructuralista después, él siempre se deshizo de esa incómoda demanda a identificarse asimilándose a una escuela o corriente, e incluso denunciando el «chantaje» que algunas clasificaciones plantean.²²⁸

Es evidente que las características y los sentidos que adquieren estas dos etiquetas son variados, como variadas son las objeciones y críticas que se plantean de manera confrontada. Pero sí se pueden señalar los efectos profundos de ruptura que los discursos estructuralistas y postestructuralistas han introducido respecto a discursos precedentes y contemporáneos. Nos

²²⁶ (J. Butler, 1997b), pág. 221

²²⁷ (Gabilondo, 1999) p. 19

²²⁸ «Es preciso rechazar todo cuanto se presente bajo la forma de una alternativa simplista y autoritaria» y lo dice aludiendo a la disyuntiva imperiosamente planteada por algunos entre considerarse ilustrado (y racionalista) o antiilustrado (y antirracionalista) (Foucault, 1984i) pp. 572.

centraremos, no obstante, en algunas consideraciones de las que las figuraciones del sujeto han sido objeto.

El estructuralismo, cuyo apogeo puede situarse en las décadas de los 50 y 60, ya había tenido expresiones en la sociología y en la lingüística, pero es en ese momento cuando se configura como movimiento amplio que abarca diversas disciplinas. En Francia, el estructuralismo se opone a la formación fenomenológica imperante en las universidades francesas y pretende una legitimación «científica» de las ciencias sociales.²²⁹ Las nociones de **estructura** y de **sistema** señalan la inserción necesaria de cualquier elemento en un conjunto que a su vez lo determina en la relación diferencial y sistemática con otros. Hay estructuras, sistemas, que persisten a través del tiempo y del cambio, aunque en su actualización concreta varíen. Hay por tanto una negación implícita de la temporalidad y de la indeterminación, será algo que la apuesta «científica» del estructuralismo borra. Las regularidades y los ordenamientos que el estructuralismo exalta dificultan la consideración de la incertidumbre, de las innovaciones, del fluir constante de los procesos sociales. Dos de los elementos, entre otros, borrados de tales presupuestos fueron la historia y el sujeto.²³⁰

La obra de Saussure,²³¹ y Jakobson y Barthes en lingüística, la antropología de Lévi-Strauss, la obra de Lacan y la de Althusser son consideradas habitualmente como exponentes de la corriente estructuralista. Se podría matizar que la propia evolución de algunos de ellos, como la de Lacan, les alejó en parte de los principios reseñados de tal corriente. Asimismo podría decirse que el post-estructuralismo se contrapone a su escenario precedente, el estructuralismo, pero que su filiación genealógica con él plantea las heterogeneidades que dentro de este «post» ha adquirido la crítica del racionalismo y el subjetivismo.

El estructuralismo ha sido calificado de «trascendental» —por ejemplo por Sartre que lo denominó *materialismo trascendental* o Ricoeur que le aplicó la fórmula de *kantismo sin sujeto trascendental*— pero desde la teoría feminista ha sido la naturalización y la preconcepción de determinadas estructuras sexuales lo más criticado. Naturalización que sería efecto del recurso a estructuras explicativas universales y abstractas:

²²⁹ Es reseñable cómo Foucault afirma reiteradas veces que el estructuralismo «no fue un invento francés» y vincula su emergencia al formalismo que en el pensamiento de los países del Este había aparecido en tensión y contra la hegemonía de un pensamiento marxista. (Foucault, 1980) p. 61

²³⁰ (Ibáñez, 2001) p. 112

²³¹ A pesar de que, como señala Agamben, Saussure se planteó las aporías que su propio sistema conllevaba en relación con la singularidad de los significados. (Agamben, 2001a)

La naturalización tanto de la heterosexualidad como de la esencialidad masculina del agente sexual son construcciones discursivas que en ningún momento se explican, pero que se dan por sentadas en este marco estructuralista fundacional.²³²

Consideramos que, además de las autoras cuyas aportaciones recogemos en este trabajo, han sido las obras de Foucault, Deleuze y Derrida aquellas que han cuestionado solidamente presupuestos de formas de pensamiento anteriores. Y es también su obra la interlocutora de muchas teorizaciones feministas entre las que podemos resaltar la figuración del *sujeto nomade* de Braidotti inspirada en la obra de Deleuze y la noción de *performatividad* que Butler utiliza recogiendo la idea de *iterabilidad e indecibilidad* de Derrida. Este ha sido también una influencia constante en la teoría reciente a partir de su noción de **deconstrucción**.

Deleuze ha sido un pensador radicalmente creativo, con un pensamiento intempestivo que ha configurado un intrincado y fluido paisaje teórico, que bien podría ser el reflejo de una de sus conceptualizaciones más notorias e innovadoras, el **rizoma**. Frente a lo que él considera la imagen dogmática del pensamiento occidental, desarrolla otra, la del pensamiento rizomático, que escapa a la estructuración y a las formas rígidas y canonizadas de la filosofía. Un pensar vivo que desplaza incesantemente lo establecido para abrirse de manera constante al acontecimiento, a lo nuevo. Un pensamiento que es político porque es en sí mismo resistencia en tanto creación de vida. Un pensamiento en plural, también, puesto que Guattari y Deleuze trabajaron y firmaron juntos.

Una de sus preocupaciones fructíferas ha sido la noción de **diferencia** y junto a ella la de **repetición**, rompiendo la forma característica de pensar éstas que ha dominado la filosofía. Sin entrar en más detalles, considera que ambas nociones están intrínsecamente unidas, puesto que desde el momento en que introducimos el eje diacrónico en un ámbito cualitativo, éste se multiplica, porque se repite diferenciándose, lo cual a su vez es lo que le permite seguir repitiéndose. En su pensamiento acerca del sujeto cobran una importancia decisiva dos de las características a las que se han opuesto las conceptualizaciones de la identidad que han prevalecido en los últimos siglos en occidente: la multiplicidad (frente a lo monolítico y coherente) y el devenir, el fluir inevitable y gozoso de la vida, de esa vida que siempre es diferente a ella misma.

Desde estas consideraciones abordará el análisis del sujeto, del cual acentuará los rasgos más inestables y lo pensará como un territorio, fluctuante, cambiante, cuyos límites con el exterior, si puede establecerse tal distinción,

²³² (J. Butler, 1990a) pp. 77

serían porosos y cambiantes. Y porque este fluir de la duración es incontenible, Deleuze liberará al deseo del objeto, pensará el deseo como un vector de fuerza, fuerza de la vida como líneas pujantes.

De lo que hay, de lo que va habiendo, piensa Deleuze, se apodera inmediatamente el poder, que lleva a cabo sobre todo cuanto ocurre, una tarea de atribución de sentido. El sentido es una determinación que el acontecimiento alcanza cuando consigue hacerse visible y enunciable. Pero el control sobre el sentido es precario porque la subjetividad no se agota en su condición de efecto del exterior, es también la expresión de una potencia capaz de desplegarse fuera de las vías trazadas por el poder. Porque como deja claro en *Lógica del sentido* «el sentido no es nunca principio ni origen, es producto. No está por descubrir ni restaurar ni reemplazar; está por producir con nuevas maquinarias».²³³ El individuo, tal como es conceptualizado habitualmente, es un producto del poder ante el cual lo que cabe hacer es, precisante, «desindividualizar» mediante la multiplicación y el desplazamiento. Una fuga tenaz en relación con el poder que le hace decir a Foucault en su prefacio a la traducción al inglés del *Antiedipo*, algo sutil y brillante:

Incluso podía decirse que a Deleuze y Guattari les gusta tan poco el poder que han pretendido neutralizar los efectos de poder ligados a su propio discurso. De ahí los juegos y las trampas que se encuentran dispersas por todo el libro, y que hacen de su traducción una proeza. No son sin embargo las trampas familiares de la retórica [...]. Las trampas de el antiedipo son las trampas del humor: invitaciones incansables a dejarse expulsar, a irse del texto dando un portazo. El libro incita a veces a pensar que únicamente hay humor y juego allí donde, sin embargo ocurre algo esencial, algo de la mayor seriedad, el asedio a todas las formas de fascismo, desde aquellas, colosales, que nos rodean y nos aplastan, hasta esas otras formas menudas que constituyen la amarga tiranía de nuestras vidas cotidianas.²³⁴

Estas transiciones complejas entre momentos históricos del pensamiento no pueden ser agotadas, obviamente, con lo que hemos señalado, pero nos permiten pensar la irrupción de la problemática del sujeto y de la historia en el panorama postestructuralista. Al respecto, Foucault señalará su propia posición entre estos dos movimientos, el estructuralista y el postestructuralista:

Se admite que el estructuralismo constituyó el esfuerzo más sistemático para evacuar el concepto de acontecimiento, no sólo de la etnología, sino de toda una serie de ciencia e incluso, en último término, de la historia. **No veo quién puede ser más antiestructuralista que yo. Pero lo importante es no hacer con el acontecimiento lo que se**

²³³ (Deleuze, 1969)

²³⁴ (Foucault, 1977g) p. 136

hizo con la estructura. No se trata de colocarlo todo en un plano, que sería el del suceso, sino de considerar detenidamente que existe toda una estratificación de tipos de acontecimientos diferentes que no tienen ni la misma importancia ni la misma amplitud cronológica, **ni tampoco la misma capacidad para producir efectos.**²³⁵

El planteamiento de Foucault matiza la consideración del campo de dispersión y proliferación que la noción de acontecimiento implica, situando tales irrupciones de novedad en un complejo entramado social e histórico así como estableciendo la posibilidad de analizar los propios efectos de tales novedades. Es una consideración vinculada a y que vuelve pertinente, por supuesto, la **analítica del poder** por él desarrollada.²³⁶ Por otro lado, la *muerte del hombre*, dibujada en las páginas finales de las palabras y las cosas, puede ser relacionada asimismo con el hombre configurado y emergente en las ciencias humanas constituidas en el siglo XIX. La muerte del hombre no resulta para Foucault en su trayectoria sino el desplazamiento hacia la problematización de la subjetividad y el sujeto y la exploración de las **formas** en las que éste es configurado por los dispositivos del poder, en las mallas del poder, y la tensión establecida por la resistencia y la práctica política.

De hecho, es la analítica del poder la que lo distancia de planteamientos postestructuralistas como el de Derrida, quien, en opinión de Foucault, elude la dimensión inmanente de las prácticas mediante una formalización *aristocrática*.

Desgraciadamente soy incapaz de realizar ese tipo de especulaciones tan elevadas que permiten afirmar que la historia del discurso es la represión logocéntrica de la escritura. Si las cosas fuesen tan fáciles sería maravilloso... por desgracia, el material absolutamente humilde del que me sirvo no permite un tratamiento tan aristocrático.²³⁷

Si se quiere hacer la historia de determinados discursos, por tanto, «no se pueden dejar de lado las relaciones de poder que existen en las sociedades en las que funcionan esos discursos». Relaciones que sitúan lo emergente, reconducen y regulan los aconteceres y las posibilidades.

²³⁵ (Foucault, 1999). Los subrayados son nuestros. Es curioso constatar un escepticismo similar respecto a las etiquetas por parte de Judith Butler: «no sé qué es el posmodernismo[...] yo no me suscribo bajo esta perspectiva, y no sé qué se necesita para aceptarla o negarla. De hecho, nunca he entendido a qué se refiere la gente cuando utiliza este término.» (J. Butler, 2001a) pp.78

²³⁶ En la siguiente cita cifra en el poder aquello que lo separa de los análisis estructuralistas: Ni Deleuze, ni Lyotard ni Guattari ni yo hacemos nunca análisis de estructura, no somos en absoluto «estructuralistas»...no hacemos una investigación de las estructuras. Sirviéndome de un juego de palabras diría que hacemos investigaciones dinásticas. ...intentamos hacer aparecer lo que en la historia de nuestra cultura permaneció hasta ahora más escondido, más oculto, más profundamente enraizado: las relaciones de poder. (Foucault, 1974a) p. 554

²³⁷ (Foucault, 1973a) p. 409

Como señala Vintges,²³⁸ el cuestionamiento radical de la categoría del sujeto se ha llevado a cabo desde posiciones teóricas diferentes, no asimilables. A su vez López Petit plantea que aquello que las aportaciones postestructuralistas de Foucault o Deleuze han permitido, es precisamente una crítica del sujeto, es decir, «que la muerte del hombre abre las puertas a una teoría del sujeto porque deja siempre un residuo en tanto que efecto de un proceso de subjetivación: el sí mismo, la singularidad».²³⁹

En palabras de Rosi Braidotti, el focus del postestructuralismo es una compleja estructura de poder y de los diversos pero altamente eficaces modos en que el poder se combina con el conocimiento y la constitución de la subjetividad.²⁴⁰ El postestructuralismo reacciona ante el estructuralismo, tanto por sus versiones marxistas que distinguían lo material de lo ideológico, estando este último subordinado al primero, como ante la dimensión estática, completa o cerrada de la noción de estructura.

La confluencia dentro de posiciones postestructuralistas de diferentes autores y autoras, en concreto de corrientes feministas, se da también en esta impugnación de la soberanía del sujeto; pero este diálogo no se produce sin tensiones e incluso contradicciones relevantes. Como cualquier discusión, la establecida dentro del espacio así etiquetado nos resulta extraordinariamente viva e interesante porque en ella se perfilan y afinan las consideraciones políticas que, más allá del rechazo compartido a la soberanía del sujeto metafísico cartesiano, plantean la variable delicadeza con la que se seccionan los hilos del tejido: hay quien después de rasgarlo pasa a otra cosa, pero también hay quien se detiene a analizar qué hebras resultan necesarias para construir otra cosa cuyos efectos sean menos opresivos y mistificadores. Creemos que los feminismos postestructuralistas han abordado con una agudeza y tenacidad reseñables la cuestión del sujeto: en ello se juegan demasiadas cosas.

Desde estos parámetros se puede entender también el discurso de la «muerte del sujeto» —no está de más recordar que en Foucault era la muerte del «hombre», un hombre configurado por las ciencias humanas—, no en el sentido de una renuncia a la categoría de sujeto, sino como el signo de un deslizamiento epocal dentro de la misma.²⁴¹ En este deslizamiento se han encontrado, en ocasiones fructíferamente, en otras con acritud, el feminismo y la posmodernidad. Se trata de un proceso en el que esta categoría central de la

²³⁸ (Vintges, 1996).

²³⁹ (López Petit, 1996) p. 188

²⁴⁰ (Braidotti, 2004) p. 187

²⁴¹ (Bürger y Bürger, 2001).

modernidad va desmontándose, desvelando, por un lado, los vínculos y las **condiciones de posibilidad** que permitieron su elaboración y desarrollo y, por otro, **los otros de ese sujeto abstracto**, racional, no incardinado ni vinculado afectiva e intersubjetivamente, que hablaba de lo universal y lo humano excluyendo, entre otros, a los sujetos constituidos en el lugar de la dependencia, de la afectividad, esos sujetos que cargaban con todo lo «natural» de la especie para que algunos sujetos se constituyeran simbólicamente como trascendencia e individualidad; y ese lugar de inmanencia era en muchas ocasiones el femenino.

Desde el análisis de las relaciones de poder se avanza hacia la problematización, no como mera repulsa, del espacio subjetivo. No es casualidad que gran parte de esta problematización, en tanto destitución compleja y pausada, irreducible a un simple rechazo, haya sido realizada por el pensamiento feminista. Incluso por ése que cuestionará radicalmente el sujeto moderno en oposición a otras corrientes feministas. Y no es casualidad, a nuestro entender, porque en esta prodigiosa batalla creativa, tenaz y delicada, los efectos políticos tienen un papel muy relevante.

La categoría de sujeto en el pensamiento occidental moderno ha funcionado a través de la exclusión, tal como lo ha señalado Foucault: la exclusión de lo irracional, de la locura, de lo *Otro* frente a lo *Mismo*. Las mujeres, constituyendo uno de esos *otro*, han tenido un estatus ontológico borroso que se deslizaba siempre hacia lo irracional, lo sensible o lo patológico en ese mecanismo androcéntrico que ya De Beauvoir señaló como el proceso de configuración de *el segundo sexo*. Pero, además del proceso problemático de exclusión y/ configuración discursiva, podría añadirse que este desarrollo ha funcionado a través de la ocultación: la ocultación de los mecanismos y dispositivos de poder que reproducen y construyen subjetividades en torno a la diferencia sexual. La ocultación más eficaz, evidentemente, es el mecanismo de naturalización.

La teoría feminista ha establecido un profundo diálogo en torno al sujeto no exento de tensiones, sobre todo en lo referido a la disolución de tal categoría, puesto que de tal desaparición parecería derivarse la deslegitimación del sujeto feminista²⁴². Pero este diálogo ha permitido, por lo menos en algunas corrientes del feminismo, deconstruir también la categoría mujer, desencializarla, introducir el plural para hablar de las mujeres y considerar las diferentes posiciones en las que éstas se encuentran, contemplando otros dispositivos de poder que condicionan la vida tanto de mujeres como de hombres. Que, en última instancia, no exista «la mujer», no significa que no puedan articularse luchas estratégicas en función de las constricciones sociales que sufren las mujeres. Ni que estas luchas se establezcan en un proceso reconocido como

²⁴² (Amorós, 1997)

provisional, permanente y crítico. Tal **dimensión estratégica** ha sido señalada, entre otras, por Spivak, Nicholson y Butler.

Cuando en 1971 Foucault dice que «es preciso desembarazarse del sujeto mismo, llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto en el interior de la trama histórica»²⁴³ a través del análisis genealógico, postula la pertinencia de una forma de historia que no recurra a una noción de sujeto trascendente para destacar así la dimensión productiva del ejercicio de poder. El sujeto no puede dar cuenta de las transformaciones en los ámbitos de las formaciones discursivas que ha analizado, puesto que es un producto encarnado de los dispositivos, tal y como señalará explícitamente en *Vigilar y castigar*. Pero en su progresiva complejización del poder y la resistencia y de un dispositivo como el de la sexualidad, perfilará una noción de **sujeto como forma**²⁴⁴, un sujeto que desde su propia constitución subjetiva en las mallas del poder, inserto en las prácticas históricas, podrá de alguna manera autoproducirse o generar cambios. La tensión, pues, entre poder y libertad, entre los cuerpos dóciles y las prácticas de libertad, encuentra en la superficie subjetiva un lugar de inscripción, conflictivo y ambivalente.

La muerte del sujeto no trata de un suceso datable de algún modo, sino de una transformación en curso del posicionamiento respecto de la categoría central de la modernidad. Tras su muerte, nos es aún pertinente el espacio subjetivo sólo que ya no como un esquema, libre de contradicción, sino como **espacio y proceso tensional y fragmentado**.

La «muerte de la muerte del sujeto», como diagnostica Laclau,²⁴⁵ nos sitúa en las fronteras de múltiples desarrollos teóricos y políticos en los que emerge un «anhelo de subjetividad»²⁴⁶ o irrumpe con fuerza renovada el tema del sujeto²⁴⁷. Pero ya será una noción distinta. Como dice López Petit, la muerte del sujeto nos pone en el camino de **analizar precisamente el sujeto**, de generar una teoría sobre el mismo, puesto que ya no damos por sentado ni partimos de las mismas premisas.²⁴⁸

Es siempre inquietante cuestionar también lo que de ser subversivo puede devenir en verdad perceptiva. La muerte del sujeto, expresión polifónica y polisémica, tiene sus versiones extremas en la negativa a concebir siquiera tal espacio de reflexión, a eludirlo mediante un gesto epistémico afirmativo: no existe, no hay por qué estudiarlo. Como Butler, sospechamos de tal «desamarre

²⁴³ (Foucault, 1999) p. 47

²⁴⁴ (Foucault, 1984d)

²⁴⁵ (Ernesto Laclau, 1996)p. 43

²⁴⁶ (Birulés, 1996)

²⁴⁷ (Muñoz, 2002) P. 374

²⁴⁸ (López Petit, 1996)

radical del sujeto» aunque fundamentalmente lo hagamos desde la consideración de las implicaciones políticas que esto tiene.²⁴⁹

Y desde una perspectiva genealógica y filosófica sería posible plantear, como lo hace Muñoz:

¿No resultaría más acorde con lo que aquí está realmente en juego interpretar aquella «destrucción» como un paso más de ese proceso de búsqueda de las condiciones efectivas de posibilidad de sujeto reales o lo que es igual, inicialmente determinados, más allá de la consabida elevación de la subjetividad sin más a origen y fundamento de todo sentido y «medida de valor de las cosas» con el que también puede identificarse la modernidad? Una modernidad de la que Spinoza, por ejemplo, sería y es tan representativo como Descartes.²⁵⁰

El análisis postestructuralista permite entender instancias que han sido sustancializadas y concebidas como ontológicamente preexistentes a su estudio, intenta comprenderlas en un marco relacional en el que sus fronteras y límites se desdibujan, se vuelven porosos, se desvanecen. El individuo, la sociedad y el conocimiento que en ella se produce están íntimamente conectados: el individuo está condicionado en su desarrollo por el tejido social de prácticas, relaciones y símbolos en el que se inserta y que remite siempre a un momento histórico y a una sociedad determinada.

No es posible pensar un sujeto abstrayéndolo de los vínculos que lo constituyen y que lo determinan, como es difícil pensar una producción científica que no remita a las posiciones sociales desde la que es elaborada.

²⁴⁹ (J. Butler, 2004b)

²⁵⁰ (Muñoz, 2002) p. 375

2.3. Un espacio teórico para la subjetividad

2.3.1. El self y los aportes de la psicología social crítica

Debemos partir de una doble consideración. En primer lugar, que la atención que a diferentes fenómenos psicosociales se haya prestado a lo largo de la historia de esta disciplina ha estado condicionada por el contexto concreto en el que ha emergido y ha ido desarrollándose. En segundo, que el reflejo que esto haya tenido en las historiografías más o menos aceptadas por la comunidad científica también será producto de intereses y prácticas determinadas. Como ha señalado Ibáñez, ninguna historiografía es inocente, y en muchos casos puede ser un ejercicio de justificación del presente desde el cual se lee la historia; además, siempre existirá la tendencia a aplicar retrospectivamente las clasificaciones o distinciones disciplinares vigentes, como si ya hubieran estado contenidas en el pasado, algo a lo cual Ibáñez denomina *falacia presentista*.²⁵¹

Por lo tanto, y en el tema que nos ocupa, se puede analizar qué tipo de consideración y atención (o desatención) ha tenido la cuestión de la identidad o la subjetividad en la historia de la disciplina teniendo en cuenta que aquellas serán fruto de procesos contextuales y sociales; además, que, aun cuando haya sido aparentemente limitada, quizá haya en los **márgenes** de la evolución de la psicología social «oficial» desarrollos y teorizaciones influyentes y ricas. Estas últimas se han hecho visibles sobre todo a partir de la crisis que sacude a la disciplina en los 70; crisis que, dicho un tanto sucintamente, es también fruto de aportaciones que han convulsionado la historia del pensamiento y las ciencias sociales en el siglo XX, y de la incapacidad de la psicología social hegemónica del momento para explicar e intervenir en la realidad tal como parecía ser una de sus pretensiones. En relación con esto último, han sido fundamentalmente el **paradigma positivista** y el **individualismo metodológico** imperantes los elementos que se señalaron como «obstáculos» para ello o, incluso, como causa de efectos de poder en la comprensión o la definición de la realidad psicosocial.

Este contexto histórico que ha afectado los avatares de la Psicología, aunque haya desarrollos de ésta que han sido contundentemente impermeables a él, se caracteriza, entre otros elementos, por la superación o, por lo menos, la

²⁵¹ (Ibáñez, 1990) p. 20

problematización de los planteamientos neopositivistas, el auge del pragmatismo, de la fenomenología y la hermenéutica, la configuración de la sociología del conocimiento y la mutación de paradigmas científicos.

Será pues en el contexto de la crisis de la disciplina en el que, por un lado, se **recuperarán** autores y teorizaciones que habían quedado en una órbita marginal, se harán **nuevas lecturas** de autores clásicos y **emergerán** con características nuevas planteamientos teóricos innovadores de muchos fenómenos, entre ellos el interés concedido al self, a la identidad y a los procesos de subjetivación.

No es nuestra intención analizar este complejo panorama disciplinar, sino trazar un esbozo breve de las aproximaciones y de las teorías que han posibilitado el estudio de los fenómenos de la identidad desde un paradigma psicosocial, para situar nuestro análisis dentro de su contexto académico.

El cuestionamiento del individualismo metodológico permitió la recuperación de corrientes como el **interaccionismo simbólico** de Mead y la **dramaturgia** de Goffman, entre otras; el interaccionismo simbólico sitúa la emergencia del self en las relaciones sociales, es la propia interacción el soporte para su configuración, interacción cuya dimensión simbólica es acentuada; por otra parte, la teoría de la presentación del yo y la gestión de impresiones de Goffman concibe el self como actor en contextos diversos, con modelos de comportamientos organizados socialmente, que actúa y negocia en la propia interacción. Ambas corrientes **desesencializan y fragmentan** la identidad considerándola, además, en el proceso de su desarrollo. Además, podemos añadir que el cuestionamiento de postulados individualistas y positivistas ha permitido asimismo la permeabilidad a otras disciplinas. Esta permeabilidad ha derivado progresivamente en planteamientos interdisciplinarios e incluso transdisciplinarios como se dan en el seno de la psicología social crítica. Así, por ejemplo, tanto las anteriores escuelas como la etnometodología, la lingüística, la antropología e incluso las ciencias «duras» han prestado o han permitido la elaboración de conceptos clave para desarrollar nuevos discursos y análisis de la realidad psicosocial.

Todo ello en contraposición con los «mitos positivistas» cuya construcción de la identidad se da a partir de presupuestos variados como pueden ser la distinción entre el individuo y la sociedad como entes constituidos en mayor o menor grado antes de establecerse la interacción entre ellos, lo cual se vincula asimismo a la demarcación de un interior y un exterior, la distinción entre lo natural y lo cultural, la estabilidad sustantiva de la identidad, así como la compartimentación de ésta (identidad social, de género... y todas las esquematizaciones convenientes acerca del autoconcepto multidimensional y la

autoestima) y el presupuesto de una identidad primera sobre la que se integran otras tales como la identidad de género.

a) El redescubrimiento del self en la psicología social contemporánea

Tal como se refleja en los *Handbooks* y en la proliferación de publicaciones y simposios, el self suscita un notable interés en los años siguientes a la crisis. Una de las razones de ello es la revolución cognitiva que se da en la psicología y los dilemas y elementos que progresivamente planteaban las teorías enmarcadas en tal corriente como las teorías de la atribución, los esquemas de conocimiento de sí mismo, el impacto de la teoría de la disonancia cognitiva, la reflexividad que se adivina en conceptos como la autoeficacia, la autoconciencia, la autoevaluación, etc.

Por otro lado, la recuperación del trabajo de Mead y Cooley, así como el de Goffman, como hemos señalado, permite situar el self en un contexto de **interacción continua** en el que se disuelven las fronteras claramente delimitadas entre individuo y sociedad.

La psicología social europea, reactivada con gran energía tras la crisis, en su vocación de hacer más social una disciplina limitada en el contexto norteamericano, introduce conceptos de gran poder explicativo como el de identidad social de Tajfel, la categorización social, las teorías implícitas de la personalidad, etc. Por lo tanto, abunda en este desdibujamiento de la demarcación infranqueable en algunos postulados, entre individuo y contexto social, y vincula la identidad a una categoría social, un «nosotros» en el que uno se configura.

Ya hemos mencionado el desarrollo de los estudios de género y de la psicología femenina y feminista que, desde el concepto de género, han producido una gran cantidad de conceptos-puente entre la identidad y el género, tales como androginia, identidad de género, rol de género, etc. En muchas ocasiones algunas conceptualizaciones han reproducido la esencialización de las diferencias, permitiendo un efecto de naturalización del que quedaba ausente toda referencia a las **relaciones de poder** que las reproducen, «marcando la diferencia» y homogeneizando al colectivo de mujeres. Contra esto, desde el pensamiento crítico feminista se ha problematizado la categoría de género y las identidades de género, a las que no se podría asociar de forma estable y continuada unas características y atributos concretos. Toda posibilidad de conocimiento sobre las identidades de género está circunscrita a la cultura, **historia** y relaciones de poder que la envuelven; padece un proceso de «semiotización» irreductible.²⁵²

²⁵² (Violi, 1991)

b) *Supuestos alternativos*

Estableciendo rupturas con desarrollos convencionales de la identidad como las versiones biologicistas, internalistas e individualistas, diversos desarrollos recientes han reconducido los estudios sobre la identidad/self hacia otros horizontes, modificando su propia conceptualización. Entre los ejes que han reconfigurado tal conceptualización podemos señalar los siguientes: la consideración de una identidad siempre **situada** y **múltiple**; asimismo, **emergente**, en tanto se construye en interacciones sociales; por lo tanto, también **relacional y recíproca**; inserta en contextos sociales de los que es **producto**, también es causa de interacciones en un proceso de **negociación** y de ajuste; por último, no se puede concebir la identidad sin una dimensión **narrativa** que la configura ni de la **historicidad** específica que la sostiene. Además, se concibe a los sujetos como **agentes**, aunque lo sean parcialmente determinados, y capaces de un ejercicio de **reflexividad** sobre su propio proceso subjetivo.

Desde la psicología social crítica, y recogiendo las aportaciones teóricas que pueden encuadrarse en la posmodernidad y el postestructuralismo, y fundamentalmente para nuestro interés de Michel Foucault, se señala que la categoría de sujeto, como todas, es una categoría construida cuya genealogía es objeto de análisis.

Por último, se cuestiona el carácter transparente de los procesos subjetivos, permitiendo la consideración de procesos opacos a la conciencia y emocionales. En relación con esto merece atención especial el libro de Henriques y otros *Changing the Subject*,²⁵³ uno de los primeros libros que se sitúa en el curso de psicologías postestructuralistas, deconstructivas, discursivas y posmodernas. Publicado en 1984 y reeditado en 1998,²⁵⁴ desarrolla posturas teóricas postestructuralistas en el ámbito de la psicología, pero también otorga especial relevancia a la obra de Foucault y Lacan, a un psicoanálisis *historizado* y releído en clave no individualista.

Este trabajo trataba de llegar más allá del estructuralismo de Althusser a la hora de elaborar una teoría sobre el sujeto, utilizando la obra de Michel Foucault, quien impugnó la brecha existente entre ciencia e ideología retenida por Althusser para examinar el lugar de las ciencias humanas y sociales. Para Foucault los argumentos psicológicos no son falsos ni pseudocientíficos sino que son ficciones que funcionan dentro de la realidad, son argumentos científicos cuyo valor real tiene un lugar central en el gobierno y el control del orden moderno y posmoderno. También, por tanto, en la **producción de formas de subjetividad**.

²⁵³ (Henriques *et al.*, 1984)

²⁵⁴ (Walkerdine, 1998).

2.3.2. Líneas de tensión en el estudio de la subjetividad y la subjetivación

La aportación esencial de la corriente francesa no es otra que la crítica del sujeto. Que la muerte del hombre abre las puertas a una teoría del sujeto porque deja siempre un residuo en tanto que efecto de un proceso de subjetivación: el sí mismo, la singularidad»

SANTIAGO LÓPEZ PETIT, *El sujeto imposible*, 1996²⁵⁵

Judith Butler señala en *El género en disputa* las presuposiciones habituales acerca de la identidad que es necesario reconsiderar para explorar y pensar de otra manera la constitución de los sujetos: por un lado, la que plantea que las identidades son idénticas a sí mismas y que persisten a través del tiempo como iguales, unificadas e internamente coherentes; y, por otro, que primero está la identidad y luego se adquiere la identidad de género.

Pero no es fácil deshacernos sin más de tales presupuestos habitualmente incuestionados. Más que establecer una rígida disyuntiva entre el carácter unitario y coherente y, por otro lado, fragmentado de la identidad, sería más interesante abordar su tensión paradójica. Por lo tanto, en la exploración de los procesos subjetivos podemos bosquejar algunos ejes que funcionarían como líneas de tensión conflictivas, como puntos nodales problemáticos. Retomando las palabras de Butler, aludiremos a las dimensiones referidas a la historicidad y a la configuración sexual de los sujetos. Pero con ellas y a partir de ellas, otras avanzarán para tejer esa red compleja desde la que intentar articular las reflexiones sobre el espacio subjetivo.

a) La temporalidad y la tensión entre la identidad y la transformación

El sujeto es histórico. Lo es, no sólo porque está inmerso en procesos sociales históricos sino también porque tiene una historia articulada en un eje temporal que implica un movimiento constante. Este eje introduce una aporía en relación con la identidad considerada en términos lógicos –algo igual a sí mismo, su permanencia– y la transformación. Socavar la inmutabilidad de la identidad supone pensarla como proceso ininterrumpido y complejo, pero introduce la perplejidad ante la dimensión coherente de la subjetividad, aunque sea en términos fenomenológicos, de experimentar que una es siempre la misma. Quizá sea esto una forma histórica que puede adquirir la experiencia, pero es aquella en la que nos hemos configurado.

²⁵⁵ (López Petit, 1996).

La obra de Paul Ricoeur puede resultar iluminadora para matizar las paradojas y establecer puentes, siempre conflictivos, entre la temporalidad y la permanencia. Según Lois McNay, la cuestión de la coherencia del *self* ha sido relativamente ignorada o relegada por el postestructuralismo por el énfasis puesto en la naturaleza contradictoria y dispersa de la subjetividad.²⁵⁶ Fue también esta inquietud una de las que Walkerdine subraya como punto de partida de *Changing the Subject*:

El desafío era comprender cómo se mantiene unida una subjetividad no unitaria y no racionalista.²⁵⁷

Ricoeur, en diálogo fronterizo con otros ámbitos como la filosofía analítica o el psicoanálisis, desarrolla una densa reflexión sobre la identidad personal que sólo puede articularse en la **dimensión temporal de la existencia humana**.²⁵⁸ Considerando que es precisamente esta temporalidad algo fundamental en la experiencia humana, piensa que son las narraciones, el lenguaje, aquello que nos permite configurar una experiencia temporal que sin tramas ni relatos permanecería informe y muda. Ser hablado por el lenguaje, aquello que el psicoanálisis subrayará, encuentra otro elemento de complejidad en la consideración de la actividad generativa de relatos de los sujetos. Y la identidad será para Ricoeur un relato privilegiado que refigura constantemente al sujeto que lo elabora otorgándole precisamente en tal acción narrativa su propia experiencia de coherencia.

Considera Ricoeur que puede establecerse una distinción entre dos nociones de identidad: la identidad como **mismidad** (*idem, sameness, gleichheit*) y la identidad como **ipseidad** (*ipse, selfhood, selbstheit*). La primera se entiende como unicidad (o identidad numérica) o identidad cualitativa como semejanza extrema. Frente a ésta, la ipseidad marcaría una permanencia en el tiempo sin recurrir a un sustrato o una sustancia. No es la respuesta a ¿qué soy? sino a un ¿quién soy?²⁵⁹ de lo que se trata. Y esta respuesta es un relato que configura la identidad en el ejercicio mismo de su refiguración constante. Como ha señalado Gabilondo, se trata del *quién* de la cuestión, siendo ese *quien* la propia trama narrativa.²⁶⁰ Es el *sí* del sí mismo mantenido por la palabra.

Sirviéndose de la teoría narrativa, Ricoeur plantea uno de los efectos paradójicos del relato: «la paradoja de la construcción de la trama es que invierte el efecto de contingencia, en el sentido de que podría haber sucedido de otro modo o no suceder en absoluto, incorporándolo, de alguna forma, al

²⁵⁶ (McNay, 2000) pp. 74.

²⁵⁷ (Walkerdine, 1998).

²⁵⁸ (Ricoeur, 1996) p. 107.

²⁵⁹ (Ricoeur, 1996) p. 112.

²⁶⁰ (Gabilondo, 1997) p. 281.

efecto de necesidad ejercido por el acto configurante».²⁶¹ La composición narrativa conlleva el efecto de síntesis de lo heterogéneo o de lo que él denomina **concordancia discordante**, que necesita del acontecimiento, fuente de discordancia, pero que lo transmuta en concordancia al hacer avanzar el relato. Es esta identidad de la historia la que configura la identidad del personaje, en este caso el sujeto que se dota de un relato.

La naturaleza fragmentada de la subjetividad, resaltada por el postestructuralismo, puede encontrar en la dimensión configurativa del relato los puntos de conexión entre posiciones, y eludiría así lo que Laclau y Mouffe denominan el «esencialismo de los elementos» en el que las conexiones entre la multiplicidad quedan sin ser pensadas.²⁶²

La narratividad organiza la experiencia, pero a menudo las consideraciones de la narratividad no contemplan ese apriori histórico que inscribe y establece los relatos que serán posibles. Las configuraciones narrativas están determinadas también por los regímenes discursivos en los que se anudan. El género, como dispositivo heterogéneo que produce mediante prácticas relatos específicos, también actúa legitimando y generando diferencialmente las historias que nos contamos de nosotras mismas. Como aventura Mary Gergen:

Nuestras culturas nos proporcionan modelos no sólo de los contenidos de nuestros discursos sino también de las formas. Usamos estas formas sin darnos cuenta; y éstas crean significados a través de los cuales interpretamos nuestra vida. [...] nuestras identidades están siempre *generizadas*, de manera que las historias de vida deben empezar con esto. [...] ¿deberíamos cuestionar las formas en que la autoridad patriarcal ha controlado las formas narrativas? [...] ¿en qué se convierte una cuando no se puede encontrar en una historia?²⁶³

Planteadas de forma abierta la cuestión, nos resta añadir una consideración última en relación con la dimensión temporal–narrativa; tal como ha sido planteada, dejaría sin explorar otra de las líneas de tensión a abordar en el estudio de la subjetividad: la corporalidad y corporeización de las prácticas sociales, también del lenguaje en tanto elemento social, y los efectos de sedimentación con su dimensión emocional, que a su vez refractará en la refiguración de los relatos. Por ello la temporalidad, contemplada y referida de otra forma, será uno de los elementos fundamentales en la consideración de los dispositivos de disciplina y de las prácticas performativas. En los dos ámbitos se incide en la reiteración, en la repetición que sustenta la conformación del cuerpo.

²⁶¹ (Ricoeur, 1996) p. 141.

²⁶² Señalado por McNay sobre (E. Laclau y Mouffe, 1985) p. 116.

²⁶³ (M. Gergen, 2000).

b) Cuerpo y lenguaje

Como hemos señalado, no es posible pensar un cuerpo presocial, el cuerpo es lo que somos, lo que vamos siendo, insertos en procesos semiótico-materiales ininterrumpidos.

Muchos desarrollos teóricos vinculados con el feminismo postmoderno y postestructuralista, por un lado, y con una reacción al construccionismo discursivo, por otro, han ido otorgando relevancia a la cuestión del cuerpo. Este se ha convertido en un espacio de tensión cuya teorización socava la distinción moderna entre cuerpo y mente, por un lado, y entre individuo y sociedad por otro.

El cuerpo, según Butler, que aborda este difícil análisis en *Cuerpos que importan*,²⁶⁴ es construido como materialidad inteligible. Hacemos inteligibles relaciones y procesos corporales y de esa forma los/nos construimos. La subjetividad se conceptualiza en el postestructuralismo, fundamentalmente el feminista²⁶⁵ como el proceso que armoniza simultáneamente las instancias de lo material y de lo simbólico, estructurándola en tal movimiento en el que hablar de **prácticas semiótico-materiales** supone la dificultad de distinguir una dimensión de la otra.

La cuestión de la «construcción» resulta una cuestión aporética según los términos en los que se plantea. Si intentamos indagar quién construye, la reflexión no tiene salida y queda encerrada en la disyuntiva entre posiciones humanistas (que suponen un sujeto fundador) y las antihumanistas (que borra el espacio subjetivo o lo conciben como mero producto):

Esta pregunta se plantea dentro de un marco que presupone a un sujeto como significante (notar que significante es aquí quién otorga significado y a la vez la materialidad que señala un significado) y a un objeto como significado, la dicotomía epistemológica tradicional dentro de la filosofía anterior al desplazamiento estructuralista del sujeto²⁶⁶.

Por lo tanto, indisolubilidad de la materia y de la significación: «la materialidad es aquello que está unido a la significación desde el principio».²⁶⁷ Por ello puede pensarse que es la inserción en un orden sociosimbólico, intersubjetivo por tanto, el proceso en el que se constituye el cuerpo-sujeto.

²⁶⁴ (J. Butler, 2002). Edición original en inglés (J. P. Butler, 1993).

²⁶⁵ (Braidotti, 2004).

²⁶⁶ (J. Butler, 2002) p. 79.

²⁶⁷ (J. Butler, 2002) p. 57.

Julia Kristeva lo aborda de otra manera:

El cuerpo humano, y aún más dramáticamente el cuerpo de una mujer, es una extraña encrucijada entre zoé y bios, fisiología y narración, genética y biografía. Freud dibujó la cartografía de esta diferencia [...] El lenguaje pasa por ahí, pero no se reduce a ello: una frontera lo separa de la excitación biológica.²⁶⁸

No deja de ser problemática para nosotras la idea que Kristeva sostiene sobre la especificidad dramática del cuerpo–receptáculo de las mujeres, como algo que impondría a priori consecuencias en la formación de la subjetividad femenina y que Butler ha analizado de manera crítica, sosteniendo que tales especificidades son resultado de construcciones sociales antes que sus elementos previos.²⁶⁹ Es cuestionable, al menos, hasta no agotar las posibles comprensiones, precisamente, de la construcción corporal que luego concebimos y percibimos como causa de emociones y conductas. Pero Kristeva señala la **heterogeneidad** existente entre organismo y lenguaje, porque estas dos instancias, aunque no puedan pensarse como nociones distintas y separadas, constituyen lo que Butler denominará un **quiasmo**:

La relación entre habla y el cuerpo es un quiasmo. El habla es corporal, pero el cuerpo a veces excede al habla; y el habla permanece irreducible a los sentidos corporales de su enunciación.²⁷⁰

Ibáñez, en la reconsideración de las críticas dirigidas en los últimos años hacia el socioconstruccionismo, destaca una línea argumentativa en torno al olvido de:

(...) objetos que ejercen sus efectos por medios esencialmente no lingüísticos, tales como son el cuerpo, ciertas tecnologías o las propias estructuras e instituciones sociales. Esta parcialidad [...] ha desequilibrado el socioconstruccionismo haciéndole olvidar la importancia de las condiciones materiales de existencia.²⁷¹

El cuerpo es una de esas condiciones materiales de la existencia, irreducible e inagotable en la dimensión narrativa o discursiva.

El lenguaje, podemos decir simplificando, configura la inteligibilidad de los cuerpos, pero ésta se desarrolla en un proceso complejo inserto en prácticas sociales reguladas en el que se da la propia adquisición del lenguaje. El organismo constituye ese punto nodal en el que la adquisición del lenguajes establece procesos racionales y no racionales anclados en reiteraciones y

²⁶⁸ (Clément y Kristeva, 1998) p. 24.

²⁶⁹ (J. Butler, 1990a) pp. 113-125: «*La política corporal de Julia Kristeva*»

²⁷⁰ (J. Butler, 1997b) p. 251.

²⁷¹ (Ibáñez, 2003b) p. 159.

prácticas significantes. El cuerpo emerge en ese proceso como un cuerpo que habla, un cuerpo que produce y refracta, a su vez, actividad significante. El cuerpo es, siempre, un cuerpo ya habitado y concebido con el lenguaje, a pesar de que algo heterogéneo lo exceda. El cuerpo es un cuerpo siempre con historia, como Tubert resalta:

Toda explicación que se apoye en analogías con el cuerpo orgánico —que no es, por otra parte, el cuerpo real, sino el cuerpo construido por la biología— será necesariamente imaginaria porque no toma en consideración la heterogeneidad del organismo y el cuerpo erógeno, cuerpo que la historia de cada sujeto configura como una cartografía particular del placer y del dolor.²⁷²

Para Burkitt, por ejemplo, el cuerpo es tanto un producto como un productor cultural que habita un mundo simbólico conectado a otras dimensiones o a sus experiencias; conectado a su propia localización en los distintos espacios y tiempos generados por su actividad social.²⁷³ El sujeto es un sujeto en y de la semiosis, como sostiene ampliamente De Lauretis.²⁷⁴ Al respecto, nos parece enormemente sugerente un texto de García Selgas:

Asentar la semiosis en la encarnación hace que para que algo funcione como signo sea necesario, entre otras cosas, **una agente cuya configuración/asimilación experiencial de la práctica social permita la realización del significado**. Igualmente hace que las prácticas significantes no sean casos extraordinarios o inmediatamente ligados a alguna narratividad textual, sino que aparezcan en cualquier contexto práctico. Al usar o recibir signos producimos interpretaciones. Sus efectos de significado deben **pasar a través de cada uno de nosotros**, antes de poder producir un efecto o una acción sobre el mundo.²⁷⁵

Esta realización del significado que puede no ser exclusivamente racional o narrativo y que se produce cuando múltiples conexiones y relaciones nos atraviesan, creemos que es un proceso implicado y posibilitado en la adquisición del lenguaje, un proceso que se abre también, por lo tanto, a dimensiones no conscientes de la práctica humana.

El cuerpo puede contemplarse como lugar de inscripción de conocimientos y poderes, pero también como lugar de producción de agencia, significados, emociones. Este es el desafío, a nuestro entender, que la conceptualización de

²⁷² (Tubert, 2003).

²⁷³ (Burkitt, 1999).

²⁷⁴ (De Lauretis, 1992)

²⁷⁵ (García Selgas, 1994) p. 521 (la negrita es nuestra). Debo el descubrimiento de este texto a Pepe Ema, cuyos seminarios fueron especialmente relevantes en el proceso de elaboración de esta tesis y la posibilidad de un extraordinario diálogo.

la «corporeización» se encuentra: cómo se producen los cuerpos, pero cómo la realidad corporal, sin caer en una posición realista, puesto que nunca podremos concebir un cuerpo de forma no discursiva, elabora, crea o reproduce significados y prácticas.

c) Los procesos no conscientes y el deseo

Foucault dijo en una entrevista que haber leído a Lacan a principios de los cincuenta le había ayudado a liberarse de la «concepción tradicional del sujeto», pues le enseñó que el «uso aparente del pronombre yo» disfrazaba el hecho de que el sujeto es, en realidad, «una **cosa muy frágil y compleja, de la que es muy difícil hablar y sin la cual no es posible hablar**».²⁷⁶ Esa cosa compleja y frágil, de la que es difícil hablar (y Foucault emprendió una obra inmensa para hacerlo), habla. Sin ella no es posible hablar, porque el sujeto es alguien hablado pero que habla. Y habla con su cuerpo, como expresa una cita de Leonardo que Agamben resalta:

¡Oh, matemáticos, aclaren el error! El espíritu no tiene voz, porque donde hay voz hay cuerpo...²⁷⁷

Agamben, que se apoya en la lingüística de Benveniste y su cuestionamiento de la obra de Saussure, sobre todo en relación con la utilización de los pronombres personales, considera que aquel inconsciente primario, esa parte sumergida de la tierra psíquica a la que Freud había aludido, era un no-sujeto, puesto que la idea de una infancia como una «sustancia psíquica presubjetiva se revela como un mito similar al de un sujeto prelingüístico».²⁷⁸ Considera por ello que sujeto e inconsciente van parejos y que se conforman con/en el lenguaje. No resulta sorprendente, dice, que Lacan nos demuestre que también ese inconsciente es en sí mismo lenguaje. Los procesos inconscientes serían una dimensión imbricada en el curso de la configuración subjetiva, iniciada, sinuosamente, a través del periplo de la adquisición del lenguaje. Y es esa dimensión opaca, no racional, la que puede servirnos para pensar tanto la sedimentación de prácticas y disposiciones como la actividad de producción de significados. Entrelazadas ambas en el cuerpo que sufre, padece, goza y vibra. El lenguaje aprehende un cuerpo que atraviesa y configura, inaugurando asimismo la posibilidad de refractar y recrear el orden simbólico.

Pero es, en la infancia, un lenguaje que se está adquiriendo. Porque tal adquisición se da siempre desde el inicio de una vida, en un proceso complejo y largo, y siempre en un **contexto social regulado e intersubjetivo**. Por lo

²⁷⁶ (Foucault, 1981a) p. 205.

²⁷⁷ (Agamben, 2001a) p. 7.

²⁷⁸ (Agamben, 2001a).

tanto, el lenguaje que se va adquiriendo es el lenguaje que está aprehendiendo y atravesando ininterrumpidamente un cuerpo. El inconsciente puede ser otra dimensión de un cuerpo que se inserta paulatinamente en el orden simbólico, donde los significantes y la elaboración de significados se encarnarán dando inteligibilidad al sujeto. También Butler recoge esta idea planteando que «el sujeto emerge al mismo tiempo que el inconsciente».²⁷⁹

Pero el lenguaje, en el proceso que dota de inteligibilidad a un cuerpo, funciona también como un límite. Introduce la articulación de una identidad que se distingue de otras. Hay una fractura que el lenguaje posibilita, posibilitando a la vez la historia y los relatos desde su singularidad. El yo será una ficción, como recordaba Foucault del presupuesto lacaniano, una ficción que enmascara una complejidad irreductible a lo consciente. Una ficción que disfraza la heterogeneidad y encubre una falta. Ahí es donde Lacan sitúa la emergencia del deseo dentro de los procesos de movilidad del sujeto. En una compleja interrelación entre las instancias de lo real, lo imaginario y lo simbólico, se establece la dinámica del deseo vinculada a la inserción en el lenguaje y las dimensiones no conscientes que esto implica. Un cuerpo atrapado por los significantes, pero que goza y sufre. Desea.

Sin embargo, subrayamos que tales procesos están situados en un contexto relacional, intersubjetivo, regulado a su vez por **dispositivos y prácticas sociales**, discursivas y no discursivas. La historicidad de éstas, algo relegado en muchas versiones de la teoría psicoanalítica, nos sitúa en un espacio de contingencia que puede ser subvertido, que es subvertido en procesos sociales de mayor o menor alcance, por sujetos que resignifican, que impugnan y desvían normas hegemónicas en sus prácticas. La gente lucha y busca transformaciones en y desde sus condiciones materiales y simbólicas. Desea cambios, aunque a veces se desee también abrazar las propias servidumbres. Y esto nos sitúa en otra línea de tensión importante, quizá la más importante en este trabajo, aquella que se refiere a las relaciones de poder como elemento instituyente de una realidad que hacen aparecer como necesaria, siendo contingente.

d) Sujeto sujetado y sujeto agente: entre el poder y la libertad

Si los dispositivos de poder están implicados en la configuración de una realidad determinada mediante técnicas, discursos, instituciones y prácticas múltiples y heterogéneas, tal como Foucault planteó, la constitución social de los sujetos, la propia inteligibilidad de éstos, vinculada a un orden sociosimbólico determinado, está producida, de alguna manera, por las relaciones estraté-

²⁷⁹ (J. Butler, 1997c) p. 17.

gicas e históricas de poder. El propio conocimiento sobre ellos es un efecto de prácticas discursivas determinadas. Sus conductas son disciplinadas o medicalizadas, controladas de diversas maneras, como individuos y como poblaciones. Tal como abordaremos más adelante, los propios juegos de verdad sobre los sujetos son complejos entramados de prácticas y disciplinas, en la doble acepción de éstas.

Pero si el poder opera sobre la contingencia, la resistencia, como expone la obra de Foucault, participa en el juego. El poder dispone estratégicamente los espacios sociales pero lo hace de manera histórica, por lo tanto, cambiante. Y en tal desarrollo o movilidad, la resistencia y la agencia participan. Lo pertinente sería analizar cómo opera el poder de manera situada, no tanto que sea éste, en conflictiva tensión con las posibilidades de subversiones asimismo localizadas. La inmanencia de las estrategias (de poder y de resistencia) implica la necesidad de **analizar situadamente** tales relaciones conflictivas. De ahí una analítica del poder histórica y siempre en la necesidad de re-actualizarse, en la que la tensión entre la sujeción y la agencia, el poder y la potencia, resulte un elemento problemático e irreductible.

Judith Butler ha profundizado en esta dimensión productiva del poder explorando sus dimensiones psíquicas.²⁸⁰ El interés de abordar mecanismos no conscientes de estos procesos podríamos cifrarlo como el intento por comprender aquella vieja perplejidad de Spinoza, «luchan por su servidumbre como si fuera su libertad». La constitución y las regulaciones de los contextos sociales pasa por la operatividad del poder sobre y en los cuerpos, sin establecer una relación dialéctica entre estas dos instancias, poder y sujeto/cuerpo, puesto que operan y son aquello que emerge y se actualiza en la propia relación.²⁸¹ Pero atender a los procesos inconscientes, imaginarios y de deseo, permite explorar las identificaciones y los relatos subjetivos que se ajustan, más o menos, a los imperativos hegemónicos y desde los que establecen una tensión o resistencia.

Preguntarnos como lo hace Alvarez–Uría *¿cuáles son los complejos procesos sociales y políticos pero también los procesos de subjetivación que hacen que los sujetos abdicquen de su libertad y autonomía?* O, como Butler *¿cuáles son los mecanismos psíquicos del poder?* Nos sitúa en el escenario de una analítica incierta, provisional y continua, inmanente, de carácter ético y político. Si el poder actúa produciendo su propia invisibilidad, ¿cómo distinguir la libertad y la sumisión? ¿las prácticas de libertad y las prácticas de dominación? Huyendo de las totalizaciones y descendiendo a las prácticas, Foucault enhebra múltiples elementos y relaciones para abordar estas paradojas cuya respuesta será

²⁸⁰ (J. Butler, 1997c).

²⁸¹ (J. Butler, 2004a).

siempre precaria. Necesaria y deseablemente precaria. Porque toda historicidad, por un lado, y la dificultad de hablar por todas y todos, impide el recurso a formulaciones normativas trascendentes, aunque no impide la toma de posición, por otra parte inevitable, cuando de las condiciones vitales, las nuestras, las de otras, hablamos. El sufrimiento, así como los placeres y el deseo que pueden desprenderse de ellas, son siempre vibraciones de un cuerpo situado. La práctica teórica es también un campo de lucha que, como todas las acciones humanas, tienen efectos en tales condiciones.

Si se concibe lo pensado como un producto inserto en una superficie histórica y discursiva, entonces la **deconstrucción del proceso** a través del cual ese resultado ha tenido lugar pasará a constituir un elemento clave para su analítica. La superficie discursiva ha sido un escenario de la práctica teórica feminista que precisamente ha impugnado, deconstruido y elaborado diversos desarrollos teóricos subrayando los efectos que éstos tienen en las vidas de las mujeres. Porque los sujetos son sujetos engenerados (*gendered*) y ello también se juega en las mallas del poder.²⁸²

Dicho de otra forma, tal como el colectivo de *precarias a la deriva* plantea, las interrelaciones entre poder y cuerpo sexuado son parte de los procesos de subjetivación:

Rescatamos también un pensamiento y una práctica política que tematizan el cuerpo como lugar y expresión de la dominación y la explotación y pensamos el cuerpo productivo o la «producción del cuerpo (sexuado)» como un proceso continuo de encarnación de subjetividades que se encuentran simultáneamente sujetadas y en pugna por determinar sus condiciones de desarrollo.²⁸³

e) *Sujeto generizado*

Que las condiciones de existencia de hombres y mujeres se han producido de manera parcialmente específica es algo que muchos análisis olvidan. Y lo olvidan porque figuran un sujeto abstracto que opera como universal y deja en silencio las situaciones y los contextos específicos que las mujeres viven. Obviamente, no consideramos como constante invariable tal operatividad del sistema de género, puesto que éste adquiere concreciones diversas en articulación con otros dispositivos reguladores y hegemónicos, pero sí un elemento muy importante en el trasfondo que determina nuestras prácticas sociales. Sus efectos de desigualdad y sometimiento han sido y son permanentemente

²⁸² Recojo el título de una conferencia de Foucault (Foucault, 1981b).

²⁸³ (Precarias a la deriva, 2004).

señalados. La cuestión del *self* siempre ha sido central en el feminismo puesto que en la sociedad no somos nunca *selves* simples, sino *gendered selves*.²⁸⁴

Incluso la consideración del marco de la diferencia sexual, desde una estrategia política, debería mantenerse tal como argumenta Butler:

(...) porque trae a debate la continua realidad cultural y política de la dominación patriarcal, porque nos recuerda que sean cuales sean las permutaciones de género que se den, no desafían plenamente el marco dentro del cual se desarrollan, ya que este marco persiste a un nivel simbólico sobre el que es más difícil intervenir.²⁸⁵

Foucault consideró la sexualidad en *La voluntad de saber* como un dispositivo histórico que en Occidente ha configurado el sexo. Otras autoras, como De Lauretis y Butler han abordado de manera similar la constitución generizada de los sujetos, desplazando el núcleo de análisis de la sexualidad como práctica de inteligibilidad y configuración subjetiva hacia la consideración identitaria de un «sexo verdadero» que nos dota de inteligibilidad social. Según Butler, por ejemplo, es necesario:

Mostrar cómo la noción misma del sujeto, inteligible sólo por su apariencia de género, admite posibilidades que antes habían quedado excluidas forzosamente por las diversas reificaciones del género que han constituido sus ontologías contingentes.²⁸⁶

Siguiendo a esta autora, la exploración del funcionamiento del sistema de sexo/género supone la consideración del proceso de configuración subjetiva puesto que, parafraseándola, así como el sexo era, desde antes, género, el sujeto era, desde el inicio, un sujeto generizado; es decir, constituido como tal en la configuración de su ser en el entramado sociosimbólico. Por lo tanto, sería interesante que en las reflexiones acerca de las figuraciones subjetivas, éstas problematicen y complejicen este ejercicio de poder vinculado a la identidad generizada y corporeizada de los sujetos. El género se construye en la misma constitución del sujeto.

Al decir que el género está construido no se afirma que sea ilusorio o artificial, entendiendo estos términos dentro de una relación binaria que contrapone lo «real» y lo «auténtico» como una oposición.²⁸⁷

Siendo pragmáticas, podríamos decir que los discursos que prescinden radicalmente del sujeto prescinden también a nuestro entender del análisis

²⁸⁴ (Coole, 1995) p. 123.

²⁸⁵ (J. Butler, 2001b) p. 12.

²⁸⁶ (J. Butler, 1990a) p. 66.

²⁸⁷ (J. Butler, 1990b) p. 66.

exhaustivo y detallado de las prácticas de sujeción de género, ya que éstas construyen sujetos, pero sujetos diferentes, “diferencia” que se elabora y reelabora en diferentes momentos históricos y entornos culturales diversos, evidentemente, pero que, como subraya De Lauretis, implica experiencias distintas para hombres y mujeres, asumiendo que ni todas las mujeres ni todos los hombres tienen las mismas experiencias.

Sin abordar este complejo campo de los dispositivos de poder, quedan de nuevo las definiciones genéricas enraizadas en el oscuro subsuelo de lo natural, o, lo que es peor, invisibilizados sus efectos de desigualdad efectiva.

Desde sus inicios la reflexión de las mujeres pone en relación los temas de la individualidad y de la generalidad, de lo que es único y específico de cada ser y lo que es general y común a todas, de la diferencia y de las diferencias. Como el lema «lo personal es político» indica, se han desmantelado demarcaciones rígidas establecidas para la acción social y política. Hacer político lo privado, ése es uno de los ejes del pensamiento feminista en el análisis de la identidad, politizando las prácticas cotidianas a través de prácticas intersubjetivas.

Partir de sí misma: esta fórmula ha presentado tal vez una de las adquisiciones más importantes para las mujeres formadas en el feminismo. Partir de sí misma significa considerar la propia experiencia individual como fuente primera de conocimiento, base y fundamento imprescindible para cualquier reflexión y elaboración posteriores. Sabiendo que no se puede dar un auténtico conocimiento de la realidad ni transformación alguna de ésta si no es a partir de una compleja implicación de nuestra singular, específica individualidad; pero inscribiendo ésta en los contextos sociales e históricos en los que emerge.

f) La inevitable tensión ética

Si seguimos a Foucault, no es posible moverse fuera de las mallas del poder, aunque éstas, como dispositivos móviles se rearticulen constantemente y en su actualización permitan la apertura a lo nuevo e imprevisible. Y si los discursos forman parte de estos dispositivos conformadores de la realidad, todo discurso, cualquiera, tiene efectos determinados, sean éstos de solidificación del orden hegemónico o sean impugnaciones del mismo. Pero incluso en un proceso de subversión, de crítica de los lugares y de las prácticas reguladas, será difícil prever los efectos y será difícil sustentar las propuestas en necesidades o imperativos trascendentes; desde una posición abierta aunque se quiera emancipadora, en tanto apuesta antiautoritaria o anhelo de transformación de las condiciones de vida para evitar sufrimientos evitables, la imposibilidad de una respuesta totalizada implica una incertidumbre atenta a los efectos

inmanentes y a las experiencias creativas. También a los efectos de su propio discurso.

Radicalmente escéptica,²⁸⁸ la apuesta de Foucault, a pesar de haber sido calificada de conservadora o paralizante (las interpretaciones son inevitables y muy discutibles) plantea, a nuestro entender, una actitud de alerta, de no reificación de un lugar de la verdad definitivo y con alcance universal, de crítica constante, asumiendo en su quehacer la dimensión política y ética de toda práctica y su compromiso con los diferentes contextos en los que se desarrolla.

Lo importante es que la verdad no está fuera del poder, ni carece de poder.[...] la verdad es de este mundo.²⁸⁹

Su escepticismo y sus desarrollos teóricos le impiden aceptar la figura de un intelectual *universal* que dijera y supiera una verdad y una respuesta omnipotente. Formula la figura del *intelectual específico*, vinculado con la crítica en un ámbito localizado e inmanente; consciente de la responsabilidad, al intelectual específico, en tanto la verdad es una cuestión también de lucha política, le corresponden **responsabilidades** «que de buen o mal grado está obligado a adoptar».²⁹⁰

No hay ninguna posición política purificada de poder.²⁹¹ Ni siquiera una evidencia acerca de qué sea lo subversivo o aquello que no lo es. Tales juicios son difícilmente sostenibles fuera de un contexto o al margen de la consideración de lo que sus protagonistas expresan. Aunque podamos considerarlos de manera estratégica o como paulatinos avances. Lo cual enlaza con la importancia que adquiere la responsabilidad en tanto dar cuenta de manera intersubjetiva de aquello que se hace.

Por lo tanto, pensemos el espacio subjetivo como un efecto de los procesos de subjetivación sociales, procesos que lo configuran como sujeto al tiempo que lo sujetan en el desarrollo de prácticas sociales discursivas y no discursivas, que in-corporan efectos semiótico-materiales; también como un espacio en tensión compleja, que sigue sujetándose pero que establece innovaciones y subversiones en una dinámica donde la actividad significativa se

²⁸⁸ En una de sus últimas entrevistas, Foucault se considera a sí mismo como un pensador radicalmente escéptico. (Foucault, 1984e) p. 707, aunque caracteriza su labor filosófica dentro de la función que la filosofía ha realizado que consiste en desafiar todos los fenómenos de dominación (Foucault, 1984d) p. 729

²⁸⁹ (Foucault, 1999) p. 53

²⁹⁰ (Foucault, 1999) p. 53

²⁹¹ (J. Butler, 1990a) p. 25

da imbricando procesos racionales y no racionales, emocionales e intersubjetivos.

Tal como diferentes autores han señalado, es mucho más difícil pensar en términos de relaciones que de sustancias, de relaciones potenciales que de intercambios visibles (Deleuze, Bourdieu, Ibáñez). Por eso, porque se arrastra una dificultad y tendencia insidiosa a analizar aquello que se ve y a reificar aquello que sucede, hay cuestiones como la del poder y la constitución y regulación del género se han estudiado en ocasiones de forma limitada, dejando que a través de las redes conceptuales predefinidas se escapen procesos y conexiones entre ellos como si de agua se tratara.

Como dicen Bürger y Bürger, es necesario apostar por un pensamiento que se mueva entre los dos paradigmas, fronterizo: que evite, porque le son imposibles, las aseveraciones rígidas acerca de la inexistencia o de la existencia del sujeto.²⁹² Tales aseveraciones siempre ocultan algo. Un pensamiento que se mueva entre los dos como es el caso del de Foucault, o que los relacione, como es el caso de Lacan según estos autores, y sobre todo, que los supere vinculándolos, como puede ser la teorización enmarcada en el pensamiento postestructuralista feminista; éste ha desplegado un análisis exhaustivo y comprometido de diferentes conceptualizaciones del sujeto, y lo ha abordado considerando la dimensión generizada del sujeto, corporeizado, sometido a servidumbres seculares, pero capaz de analizar y modificar tanto los discursos como las prácticas, en beneficio de esos individuos que viven y se experimentan como mujeres. Una analítica del poder compleja permitirá alejarnos de homogeneizaciones simplificadas de estas últimas. Pero la analítica del poder, y ha sido éste el inicio remoto de nuestra empresa, atraviesa los procesos de configuración subjetiva.

Poder y subjetividad, pues, imbricados en el análisis y la crítica de nosotras mismas, esa ontología del presente que desarrolló Michel Foucault, insertándose, según él, en una tradición crítica y reflexiva: un *ethos filosófico* que enraíza en la obra kantiana.²⁹³ Labor siempre pertinente e interminable, en nuestro caso centrada en el análisis de los dispositivos de género.

Pensar, decía Deleuze, es lanzar los dados. Hagámoslo y hagámoslo de una manera obstinadamente problematizadora de las certezas.

²⁹² (Bürger y Bürger, 2001).

²⁹³ (Foucault, 1984i) p. 575.

Parte II. Poder y subjetividad: la tensión entre sujeción y agencia

El fuerte no es absolutamente fuerte, ni el débil absolutamente débil, pero ambos lo ignoran.

Y entonces van más allá de la fuerza de que disponen, (...) y allí están desnudos expuestos a la desgracia, sin la armadura del poder que protegía sus almas, sin que nada en adelante los separe ya de las lágrimas.

SIMONE WEIL, *La Iliada o el poema de la fuerza*

*Sed sólo vuestro rostro. Id al umbral.
No sigáis siendo los sujetos de vuestras facultades o propiedades, no permanecáis por debajo de ellas, sino id con ellas, en ellas, más allá de ellas.*

GIORGIO AGAMBEN, *Medios sin fin*, 2001

Introducción: lo posible y lo político

[...]nuestra dificultad para encontrar las formas de lucha adecuadas, ¿no proviene de que ignoramos todavía en qué consiste el poder? [...] Y Marx y Freud no son quizá suficientes para ayudarnos a conocer esta cosa tan enigmática, a la vez visible e invisible, presente y oculta, investida en todas partes, que se llama poder.

MICHEL FOUCAULT, *Les intellectuels et le pouvoir*, 1972.²⁹⁴

El interés de este trabajo es analizar las condiciones de posibilidad de la resistencia y la subversión en un particular contexto sociohistórico. Por lo tanto, el movimiento teórico necesario y en ello implicado pasa por la exploración de la producción de sujetos desde una perspectiva foucaultiana que ilustra como son las relaciones de poder, complejas y múltiples, las que producen también aquello que puede impugnarlas, transformarlas y subvertirlas; es decir, también los sujetos, sean éstos individuales o colectivos.

El análisis de los procesos de sujeción y subjetivación es imprescindible para la reflexión acerca de las posibilidades de la agencia o para una reflexión sobre la libertad. Sólo así, desde la imbricación ambivalente e irreductible entre los dos, es posible, a nuestro entender, concebir la tensión inevitable entre la subordinación y las prácticas de libertad. No hay espacios fuera del poder. Si éste es coextensivo a lo social, siempre existirá la pregunta sobre sus efectos y sobre la posibilidad de una mayor amplitud de los espacios de libertad.

Me parece efectivamente que el poder está «simpre ahí», que no se está *nunca* «fuera», que no hay «márgenes» para la pirueta de los que están en ruptura [...]que no se pueda estar «fuera del poder» no quiere decir que se está de todas formas atrapado.²⁹⁵

Y sería preciso no ignorar que cualquier proceso de transformación producirá nuevas exclusiones, nuevas formas de articulación de las relaciones de fuerza. Eso exige y permite una mirada reflexiva e intersubjetiva, provisional y responsable.

²⁹⁴ (Foucault, 1972) p. 312.

²⁹⁵ (Foucault, 1977f) pp. 424-425.

La exploración de las tensiones y los juegos entre la sujeción y la agencia, entre el poder y la potencia en palabras de Butler,²⁹⁶ es en realidad la exploración de los límites y de las condiciones de posibilidad del sujeto político. En última instancia, de la posibilidad de la acción política entendida ésta como el cuestionamiento, no sólo racional, de las relaciones o fuerzas de poder coextensivas a lo social y que lo configuran.²⁹⁷ Supone un recorrido precario y recurrente por los márgenes excluidos en muchas ocasiones de las conceptualizaciones monolíticas de un sujeto sometido inexorablemente a un orden, producto irreducible de sistemas u órdenes sociales o simbólicos, y la de un sujeto libre, autoconsciente y origen no problematizado de sus deseos y sus decisiones.

De esta forma, analizar conjuntamente la sujeción y la agencia supone explorar límites, pero también subvertirlos; pero sobre todo, y para lo que aquí nos interesa, borrar la dicotomía entre individuo/sociedad, sin dejar de pensar la configuración social del espacio subjetivo que, sin embargo, es capaz de modificar en cierto grado sus condiciones de emergencia. Si exploramos cómo lo social constituye a los sujetos de una forma determinada, también las posibilidades de transformación pasarán por el análisis del orden simbólico/social, de la intersubjetividad y de ese lugar en tensión que hemos dado en llamar sujeto. Doble tensión, pues, entre sujeción y agencia y entre la focalización en lo social y en lo subjetivo.

«Mi papel –dijo Foucault en los últimos años de su vida– es enseñar a las gentes que son más libres de lo que se sienten»;²⁹⁸ porque paradójicamente, tomar conciencia de las falsas evidencias, de nuestra propia sujeción a formas culturales e históricas de ser permite, e incluso puede ser uno de los más efectivos caminos para ello, su transformación.

Ha sido Foucault, en opinión de muchos y en la nuestra, el autor que ha desarrollado el más exhaustivo, problemático e influyente análisis de la noción de poder. Su obra, heterogénea e incisiva, evolucionó articulando una conceptualización compleja, incluso paradójica para algunos,²⁹⁹ en constante diálogo y antagonismo con formalizaciones clásicas o habituales del poder, tanto en la retórica de las disciplinas sociales como en los discursos cotidianos y de militancia política.

A pesar de su conocida aseveración tardía acerca de que *no* había sido el poder el objeto al que había dedicado su obra, sino que éste lo había

²⁹⁶ (J. Butler, 1997c).

²⁹⁷ (Ibáñez, 2001).

²⁹⁸ (Foucault, 1988c) p. 778.

²⁹⁹ Son innumerables las autoras y autores que han señalado las aparentes inconsistencias de Foucault, aunque aludiremos más específicamente a las críticas realizadas desde la teoría feminista que asume en gran parte sus propios postulados.

constituido el sujeto y la verdad, la concepción del poder impregna totalmente su desarrollo, aunque se deslice y adquiera figuraciones diversas, nudos de condensación variables que alcanzan las prácticas de subjetivación, las disciplinas o las prácticas de libertad. Como reflejan otras palabras suyas previas, «para mí, lo esencial del trabajo es una reelaboración de la teoría del poder»,³⁰⁰ la preocupación por el poder ha pulsado toda su obra. En realidad, quizá hayan sido los vínculos entre sus tópicos relevantes lo prioritario; pues no es ni el poder, ni el sujeto, ni el saber, sino las **relaciones entre éstos** el objeto de su estudio cuyos acentos se han ido desplazando.

He intentado elaborar una historia de la organización del saber respecto a la dominación y al sujeto. [...] Quizás he insistido demasiado en el tema de la tecnología de la dominación y el poder. Cada vez estoy más interesado en la interacción entre uno mismo y los demás, así como en las tecnologías de la dominación individual, la historia del modo en que un individuo actúa sobre sí mismo, es decir, la tecnología del yo.³⁰¹

Como un reguero más o menos visible en sus textos, como una imagen fotográfica ya en negativo ya en positivo, la pregunta por la libertad, por las prácticas de libertad, por la posibilidad de actuar contra el poder que nos conforma y domina, que nos produce, que nos silencia o nos seduce, late en sus palabras.

No hay bloques; hay desplazamientos constantes, inquietantes, análisis recurrentes pero siempre nuevos, encuentros y conexiones revitalizadoras de su obra. Tal como Morey señala, entre la etapa arqueológica y la genealógica, tanto podría leerse un corte radical como la voluntad de reapropiación, ahora como genealogía, de todo su trabajo anterior.³⁰²

Esta conceptualización del poder como productivo, omnipresente, sin márgenes, pero a la vez como una compleja red de tensiones y conflictos articulados de forma histórica e inmanente no está cerrada. Como diría Bajtin: nunca hay una última palabra. El acento puesto sobre la producción de cuerpos que en *Vigilar y castigar* adquiere la intensidad cegadora de una asfixia, cede, se desplaza en su posterior obra hacia ese actuar no predeterminado del que podemos agenciarnos para ser más libres. Esta conceptualización, pues, presenta dos características que consideramos muy importantes para la investigación aquí desarrollada, en el contexto de procesos de «liberación» que no son sino la intensificación de la autonomía de los individuos y un mayor bienestar permitido por eso que Foucault señaló en el *ethos* griego clásico frente a la época cristiana: la posibilidad de cierto grado de autonomía en la

³⁰⁰ (Foucault, 1977d) p. 231.

³⁰¹ (Foucault, 1988b)p. 785.

³⁰² (Morey, 1990) p. 19.

configuración de lo que sea uno/a misma/o. Las características que señalaríamos son:

- No hay espacios exentos de relaciones de poder, estamos en ellas. No existe un espacio metafísico, ahistórico o esencial que nos garantice ser libres por completo. Y correlativamente, es difícil, partiendo de tal consideración, eximirse a sí mismo de considerarse sujeto conformado en relaciones de poder en las que también actúa, sea en el grado o la forma que sea.
- La inmanencia de la dimensión específicamente histórica de las configuraciones de poder implica que ningún discurso o práctica pueda ser siempre y en todas partes liberadora o de sometimiento. La subversión, la transgresión serán tales siempre en un contexto y en relación a los efectos determinados que generan. De ello se desprende algo doloroso que a la vez actúa como un potente antídoto contra pretensiones autoritarias, aunque vengan éstas de discursos aparentemente liberadores: es problemático hablar en nombre de otro, de otra, de otras.

a) *La vida como vida política*

Hay dos autores que subrayan la distinción, inexistente en nuestras lenguas modernas, que los griegos establecían dentro de la categoría que nosotros denominaríamos «vida». Tanto Hannah Arendt como Giorgio Agamben han elaborado sus reflexiones en torno a la vida política, a los vínculos o los espacios políticos, partiendo de la constatación de la diferencia que establecen los términos *zoe* y *bios*. *Zoe* es vida, pero *Bios* es la vida como vida política que se juega sus formas en lo social.

Aunque pueda entrañar dificultades teóricas y éticas la demarcación entre lo humano y lo no humano, no deja de ser evidente que, aunque lo no animado pueda tener un potencial que genera figuras nuevas en conexión con lo humano, capacidades insospechadas, y que lo animado-no humano también podría ser contemplado por la capacidad analítica de la noción de forma-de-vida (también existe en formas-de-vida generadas por los humanos aunque no de manera unidireccional o monocausal) es obvio que lo político, con márgenes porosos y mutables, se sitúa en la vida humana como vida no sometida ni vinculada inevitablemente a una única forma. Las posibilidades de **formas de vida**, relacionadas con la construcción social y la esencia lingüística de nuestra vida, entrañan grados de bienestar o malestar variables. La felicidad está en juego. La vida es, pues, vida política. Como decía Spinoza, *nadie sabe qué puede un cuerpo...*

b) *El poder como producción restringida de la contingencia*

Considerar los dispositivos y las relaciones de poder como productoras o conformadoras de la realidad implica pensar ésta en relación con lo posible y lo imposible, por un lado y, por otro, hacerlo quizá desde una posición relativista. No abordaremos aquí ni una discusión ni una clarificación de estas posiciones y sus desarrollos más importantes, pero sí sostendremos que, sin duda desde el relativismo ontológico, que podríamos sostener, pero también desde un relativismo «social» y epistemológico, se da la apertura necesaria para desesencializar las instituciones y configuraciones sociales y, por lo tanto, generar una superficie crítica y problematizadora de las evidencias y de los efectos, sobre todo de aquellos que generan sufrimientos o algo que nos parezca *intolerable* y que podría ser evitable.

Por lo tanto, y recordando los minuciosos análisis que Foucault realizó de las ciencias sociales o humanas, siempre estamos en lo político. Como dice Agamben:

La vida humana, en la que los modos, actos y procesos singulares del vivir no son nunca simplemente hechos, sino siempre y sobre todo posibilidad de vivir, siempre y sobre todo potencia.[...]Por esta razón el hombre es el único ser cuya vida está irremediable y dolorosamente asignada a la felicidad. Y esto constituye inmediatamente a la **forma-de-vida como forma política**.³⁰³

La contingencia frente a la necesidad ha sido una de las oposiciones cruciales del pensamiento occidental. La ontología, como espacio privilegiado de batalla, ha ido respondiendo epocal y conflictivamente las cuestiones que fluctúan en este escenario que entraña lo posible, lo necesario, lo que podría ser de otra manera. Pero en asuntos humanos, por ejemplo, el poder suprime y restringe las posibilidades, produce contingencias que podrían haber sido otras, como Rorty señala en relación con la desigualdad entre hombres y mujeres:

Los pragmatistas tenemos que identificar en su mayor parte la maldad de la pasada opresión masculina con la supresión de una cierta potencialidad pasada, y no con una injusticia hacia algo que ya en el pasado estaba en acto.³⁰⁴

Esa *indecidibilidad* parece oscurecerse con la productividad positiva de los dispositivos de poder, como Laclau señala de otra forma distinta:

El análisis de las dimensiones exactas de cualquier decisión a la que se haya llegado en un terreno indecible es la tarea central de una teoría de

³⁰³ (Agamben, 2001b) p. 2.

³⁰⁴ (Rorty, 2000) p. 267.

la política, una teoría que tiene que mostrar los «orígenes» contingentes de toda subjetividad.³⁰⁵

Contingencia radical, pero necesidad de que algo aparezca como necesario. Esto es lo que permite y sostiene la inteligibilidad cultural, tan cara a Butler, y los territorios de la subversión y la lucha política. Según Foucault, el ejercicio del poder es un conjunto de acciones sobre acciones posibles: **opera sobre el campo de posibilidad** en el que se inscribe el comportamiento de los sujetos que actúan (*agissants*): incita, induce, détourne, facilita o dificulta, amplía o limita, hace que algo sea más o menos probable; en el límite, restringe o impide absolutamente.³⁰⁶

Politizar, como problematizar, podría ser esa práctica que señale el carácter contingente de lo «dado», abrir la posibilidad en la destitución de la obviedad y de las realidades naturalizadas como efecto, precisamente, de dispositivos históricos de poder. Incluso quizá abrir la posibilidad a lo imposible en un desplazamiento permanente, puesto que aquello que está excluido explícita o implícitamente en un orden social puede devernir posible mediante la acción política, sus prácticas y sus discursos. E incluso mediante aquello que es radicalmente inesperado y emergente en una red de conexiones móviles y desplazamientos simbólicos; sería el acontecimiento la más radical irrupción de lo imposible en lo posible.

El poder, en tanto ejercicio sobre un campo de posibilidad, presupone la libertad. El poder sólo se ejerce sobre sujetos «libres»:

Entendamos por ello sujetos individuales o colectivos que tienen delante de ellos un campo de posibilidad donde diversas conductas, diversas reacciones y diversos modos de comportamiento pueden darse³⁰⁷

Entre poder y libertad no hay una simple oposición, sino un juego muy complejo. No podrán separarse. Más que una relación antagonica, establecerán una relación **agónica** situada históricamente.³⁰⁸

Lo social, en tanto no controvertido, requiere de politización, es decir, de la política en un sentido amplio que fundamentalmente aludiría al hecho de mostrar que lo normal, lo natural, lo dado, responde a procesos históricos de poder. Mostrar la contingencia de las relaciones y de los productos sociales siempre se hará en función de la particularidad de los intereses de los agentes implicados en este proceso.

³⁰⁵ (Ernesto Laclau, 1992).

³⁰⁶ (Foucault, 1982c) p. 237.

³⁰⁷ (Foucault, 1982c) p. 237.

³⁰⁸ (Foucault, 1982c) p. 238.

Según Laclau, las relaciones de poder fijan en procesos hegemónicos el significado, reifican y naturalizan. Lo dado no es causa ni precedente, es precisamente el efecto de procesos de determinación. La contingencia radical de lo social adquiere rasgos de necesidad cuando los dispositivos de poder sedimentan determinados efectos. Y tal como Foucault planteó, ningún ejercicio de poder será más efectivo que aquel que no aparece, es decir, que aquel que adquiere invisibilidad expulsado de lo visible o enunciable por efecto de un régimen de verdad. Y una de las estrategias privilegiada en relación con esto ha sido, por supuesto sobre todo en relación con los dispositivos de género, la naturalización.

En 1973, Foucault se preguntaba en relación con el sistema penal:

El problema es saber si es imaginable una sociedad en la que la **aplicación de las reglas estaría controlada por los propios grupos sociales**. Y en esto radica la cuestión del poder político, el problema de la jerarquía, de la autoridad, del Estado y de los aparatos de Estado. Únicamente cuando se haya dilucidado esta inmensa cuestión se podrá decidir finalmente si se debe poder castigar de esta forma, o es totalmente inútil castigar, o si la sociedad debe dar ésta u otra respuesta a una conducta irregular.³⁰⁹

Esta inmensa cuestión, ampliada a otros ámbitos, quizá no pueda resolverse de manera definitiva. Quizá no deba. Quizá la alternativa sea pensar una partida constante, abierta y en riesgo permanente de problematización y tensiones, en las redes enmarañadas del poder y de la libertad.

Todos mis análisis van en contra de la idea de necesidad universales en la existencia humana. Muestran la arbitrariedad de las instituciones y muestran cuál es el espacio de libertad del que todavía podemos disfrutar, y qué cambios pueden todavía realizarse.³¹⁰

Hay una promesa de libertad en las palabras de Foucault, una promesa que pasa por dismantelar las evidencias y problematizar las verdades. Una libertad, pues, vinculada a la idea de poder y dominación, puesto que demostrando la arbitrariedad o la contingencia, es decir, que algo se ha instituido como necesario hasta llegar a ser incuestionado, oculta todas esas prácticas y dispositivos, esos juegos de fuerzas que lo hicieron progresar, pero cuya inmanencia implica la posibilidad de otras formas y prácticas diferentes.

³⁰⁹ (Foucault, 1973b).

³¹⁰ (Foucault, 1988c) p. 779.

Capítulo 3. *Un poder sin un afuera.*³¹¹ poder y sujeto en Michel Foucault

Me parece efectivamente, que el poder está «siempre ahí», que no se está nunca «fuera», que no hay «márgenes» para la pirueta de los que están en ruptura

MICHEL FOUCAULT, *Pouvoirs et stratégies*, 1977³¹²

(El polo subjetividad y verdad) ése ha sido siempre mi problema

MICHEL FOUCAULT, *L'éthique du souci comme pratique de la liberté*, 1984³¹³

No pretendemos exponer aquí de forma exhaustiva y sistemática todo el desarrollo teórico de la obra de Michel Foucault. Queremos, por el contrario, señalar algunos de los elementos nodales de su pensamiento y forzar los espacios que entre ellos se abren y que permiten plantear aquello que fue una de las aportaciones más significativas de su trabajo: hacer nuevas preguntas. Su lucidez implacable iluminó y cuestionó aquellas verdades establecidas. Nunca quiso que su obra fuera objeto de veneración o de exégesis. Intentaremos encontrar entre la producción caleidoscópica de Foucault, la tensión y la reflexión continuas que permiten socavar lo establecido, incluso las versiones de su propia obra, con otras miradas y preguntas.

En uno de los textos de sus últimos años, como ya señalamos, Foucault vuelve su mirada hacia el acontecimiento de la ilustración y a la consideración kantiana de la misma. En él señala un «cambio de respiración» histórico en el pensamiento que, por primera vez, se interroga acerca de sus posibilidades y límites en estrecha vinculación con su presente, con las **condiciones históricas** en el que se desarrolla. Foucault mismo se situará en esa tradición que se pregunta mediante la reflexión crítica por sus circunstancias y sus aprioris. Como Deleuze ha señalado, replanteó las preguntas kantianas en una serie inquisitiva: *¿qué puedo saber? ¿qué puedo hacer? ¿quien soy yo?*,³¹⁴ es decir, la reflexión sobre las posibilidades y los juegos del saber, del poder y de la subjetividad en tanto conjunto de las experiencias que uno hace de sí mismo. Pero estas reflexiones se dan con una explícita voluntad situada, no como un

³¹¹ Recogemos la formulación que Ewald utilizó en el encuentro internacional organizado en París en 1988 por la *Association pour le Centre Michel Foucault*.

³¹² (Foucault, 1977f).

³¹³ (Foucault, 1984d) p. 708.

³¹⁴ (Deleuze, 1986).

ejercicio de pretensiones totalizadoras o universales, sino ceñido a su presente y a su experiencia. Ceñido a la consideración de los aprioris que lo hacen posible, para lo cual su mirada retrocederá más y más lejos en la historia, pues es en la genealogía y el contraste donde emerge el carácter contingente de lo que somos.

«La espiral foucaultiana», como la ha denominado Maite Larrauri, se desplaza y retrocede, descubriendo en su movimiento nuevos elementos pertinentes de análisis, fruto, asimismo, de una problematización constante de lo establecido. Esta espiral avanza desde la consideración del saber y las formaciones discursivas hacia las relaciones de poder múltiples, vinculadas así mismo con aquél, hasta alcanzar el análisis de las formas del sujeto, implicadas también en el análisis precedente. Son las complejas relaciones entre estos ámbitos lo que será una y otra vez pensado, a través de desplazamientos y revisiones reiterativas e innovadoras.

Habitualmente se considera a Foucault un pensador del poder. Nosotras llegamos a su lectura con la voluntad de encontrar herramientas para pensar las relaciones de poder, en nuestro caso, desde una óptica de género. Como todos los viajes no programados, esta lectura nos condujo por caminos imprevistos y fascinantes. Y descubrimos en él una cartografía accidentada para pensar el poder y el sujeto: las relaciones de poder y la manera en la que puede pensarse la configuración subjetiva vinculada a éstas.

3.1. Analítica del poder

Foucault manifiesta desde el principio su «interés en mostrar que las relaciones políticas no existen únicamente en el ámbito de la «sociedad política» sino que penetran y tejen toda la fluctuante red de la sociedad civil (y que incluso constituyen la microfísica de lo genuinamente político)»³¹⁵. Esta contundencia en la consideración de los espacios no contemplados por la política convencional confluente y resulta relevante para la práctica feminista, como veremos más adelante, en su denuncia y esfuerzo de análisis de las relaciones de dominación que en los ámbitos «privados» se han localizado. Por supuesto, esto tendrá consecuencias ambiguas y contradictorias en el sentido de generar exigencias de que el Estado intervenga y regule derechos, o en no considerar que ésta sea la práctica adecuada para lograr transformaciones.

Es ya casi un lugar común la aseveración de que Foucault ejerció una considerable influencia y estableció una ruptura significativa frente a versiones

³¹⁵ (Pardo, 2000) p. 43.

anteriores al reconceptualizar el poder. Pero de este ejercicio no se puede dar cuenta completa y sustantiva, porque su noción de poder no responde a una teorización sistemática ni totalizada, puesto que en su análisis el poder muta en **relaciones de poder cambiantes y heterogéneas**.

El poder, en realidad, son unas relaciones, un haz más o menos organizado, más o menos piramidalizado, más o menos coordinado de relaciones.³¹⁶

El poder no es una sustancia ni un principio omniexplicativo: «el poder, para mí, es aquello que debe ser explicado».³¹⁷ No parte, por lo tanto, de una noción establecida y generalizable, sino que es en los pasos de su trabajo analítico donde emergerán constataciones y conceptualizaciones provisionales y localizadas, pues las relaciones siempre se sitúan en un escenario histórico.

Antes que interrogarse sobre **qué** sea el poder, Foucault plantea, por tanto, la cuestión del cómo, más concretamente **cómo se ejerce**, situando su analítica como investigación crítica y empírica.³¹⁸ El poder es algo que se ejerce, no se tiene, y se ejerce mediante procesos diversos. De esta manera nos presenta, más que una teoría del poder, una **analítica del poder**, aunque esta requiera de conceptualizaciones previas pero provisionales:

Si tratamos de edificar una teoría del poder, nos veremos siempre obligados a considerarlo como surgiendo de un punto y en un momento dado, del que se deberá hacer la génesis y luego la deducción. Pero si el poder es en realidad un conjunto abierto, más o menos coordinado (y sin duda tirando a mal coordinado) de relaciones, en ese caso, el único problema consiste en procurarse **una red de análisis, que permita una analítica de las relaciones de poder**.³¹⁹

Esta red de análisis será, inevitablemente, **un andamiaje provisional en desarrollo y siempre referido al contexto histórico**. Analizar las relaciones de poder supone, por lo tanto, analizarlas en un momento y contexto social siempre en proceso de cambio, lo cual no quiere decir, de ninguna manera, de cambio teleológico en pos de un progreso que nos hiciera concebir la historia como la acumulación finalista, bien sea de libertad, de riqueza o de moralidad.

En la obra del propio autor, en el avance de esta red que permita analizar las relaciones de poder, ésta se desplaza desde una consideración jurídica del poder, desde el modelo jurídico de soberanía, a un paradigma estratégico. Se trata de desamarrar la mirada sobre el poder de sus enganches habituales y con-

³¹⁶ (Foucault, 1977c) p. 302

³¹⁷ (Foucault, 1980) p. 83

³¹⁸ (Foucault, 1982c) p. 233

³¹⁹ (Foucault, 1977c) p. 302

vencionales para poder contemplarlo y pensarlo de otra forma. «El modelo jurídico presupone al individuo como sujeto de derechos naturales o de poderes primarios; tiene como objetivo dar cuenta de la génesis ideal del Estado y, por último, hace de la ley la manifestación fundamental del poder» (*Resumé du cours 1975-1976*).³²⁰ El modelo jurídico como esquema de interpretación es una herencia que hemos recibido y que debemos cuestionar para liberar el espacio de una analítica del presente. Frente al paradigma jurídico concebirá el paradigma estratégico, el cual problematiza las asunciones incuestionadas del anterior.

Frente al paradigma jurídico que presupone a los sujetos pre-constituidos: «habría que ensayar el estudio del poder no a partir de los términos primarios de la relación, sino a partir de la **relación** en sí misma [...] y cómo las relaciones de dominio pueden constituir a los sujetos».³²¹ «Lo que caracteriza al poder que nosotros analizamos es que pone en juego relaciones entre personas (o grupos).»³²²

Si el poder es aquello que hay que explicar, que no está definido a problemáticamente desde el principio, es necesario atender a sus procesos y efectos, hay que «bajar a la mina», hay que rastrear sus mecanismos allí donde se producen huyendo de formulaciones totalizadoras e invariables. La inmanencia del ejercicio del poder, la imposibilidad de localizarlo en un lugar, en una institución o ley, es puesta de relieve mediante su aseveración de que el poder, paradójicamente, no existe:

El poder no existe. Quiero decir con esto: la idea de que hay en un sitio dado, o emanado de un punto dado, algo que es un poder, me parece reposar sobre un análisis falseado.³²³

La noción de poder, por lo tanto, denomina **situaciones estratégicas** en las que se ejerce como forma de restricción o de producción sobre un campo de posibilidades. Es algo más que las leyes, que los castigos y que las prohibiciones; se trata de un campo de fuerzas que regulan las prácticas al actualizarse en ellas, porque «hay que comprender que no hay norma en sí, que no hay ley pura, que se afirme como tal en su relación formal consigo misma»³²⁴

Esto supone que estamos insertos en relaciones de poder que, incluso, nos han configurado. Pero *un poder sin un afuera* que no adquiere de forma exclusiva la apariencia de una represión o una prohibición permite, es más, implica, pen-

³²⁰ (Foucault, 1989).

³²¹ *Íbid.*

³²² (Foucault, 1982c) p. 223.

³²³ (Foucault, 1977c) p. 302.

³²⁴ (Macheray, 1989) p. 180.

sar en la resistencia. Como las relaciones de poder son vectores de fuerza, como no se manifiestan como determinaciones absolutas, —lo cual no nos permitiría hablar de poder sino de otra cosa, como veremos más adelante— Foucault considerará que no hay relaciones de poder sin resistencias, y que si éstas existen es porque estamos enmarañados, precisamente, en relaciones de poder. Pero resistencia es una cosa, y libertad, otra. Veremos más adelante cómo situará las posibilidades del ejercicio de ésta última en el desarrollo de su propio pensamiento.

Por lo tanto, lejos de configurar una nueva teoría, cometido que siempre ha rechazado, encuentra sus líneas más fecundas precisamente en aquello que rechaza, en la puesta de manifiesto de las insuficiencias de los modelos comúnmente aceptados. Por ello, Foucault se opone tanto a la visión del poder de cuño dialéctico o marxista —fundamentalmente de elaboraciones marxistas, no tanto de la propia obra de Marx— cuanto al modelo jurídico de soberanía.³²⁵

Es cierto que fui conducido a interesarme de cerca en la cuestión del poder. Pronto vi que, si el sujeto humano está atrapado en relaciones de producción y en relaciones de sentido, también está igualmente atrapado en relaciones de poder de una gran complejidad. Ahora bien, disponemos, gracias a la historia y a la teoría económica, de instrumentos adecuados para estudiar las relaciones de producción; asimismo, la lingüística y la semiótica nos proveen de instrumentos para el estudio de las relaciones de sentido. Pero, respecto a las relaciones de poder, no hay ninguna herramienta definida: sólo podíamos recurrir a maneras de pensar el poder que se apoyaban bien sobre modelos jurídicos (¿es legítimo el poder?) bien sobre modelos institucionales (¿qué es el Estado?).³²⁶

Este rechazo y problematización de las formas habituales de concebir el poder lo llevan a puntualizar repetidamente aquellos postulados que **rechaza** en su analítica, incluso aquellas interpretaciones que de sus palabras se van realizando. De una manera muy sintética señalamos las asunciones convencionales que él impugna, y para ello seguimos el esquema propuesto por él mismo y recogido, entre otros, por Ibáñez o Rodríguez Magda:³²⁷

- postulado de la *propiedad*: «ellos tienen el poder» (aunque Foucault señale el valor político y estratégico que tal expresión puede condensar³²⁸).
- postulado de la *localización*: habría un centro o un núcleo desde el que se desprende el poder. Para él, el aparato de Estado, por ejemplo, no es el origen, sino «una forma concentrada —una estructura de apoyo— el

³²⁵ (Rodríguez Magda, 1999) p. 153

³²⁶ (Foucault, 1982c) p. 223

³²⁷ (Ibáñez, 1982); (Rodríguez Magda, 1999) p. 157

³²⁸ (Foucault, 1987) p. 211

instrumento de un sistema de poderes que lo desbordan ampliamente».³²⁹

- postulado del poder como derivado exclusivamente de las *relaciones de producción*: «el poder no se puede comprender como el garante de un modo de producción, el Poder es, de hecho, uno de los elementos constituyentes del modo de producción, funciona en el corazón mismo del modo de producción». Hay una relación permanente y mutuamente condicionante entre diversos procesos:

Se puede ver cómo estos mecanismos de poder, en un momento dado, en una coyuntura precisa, y mediante un determinado número de transformaciones, han empezado a volverse económicamente ventajosos y políticamente útiles. [...] la burguesía ha encontrado su propio interés no en la exclusión de los locos, por ejemplo, sino más bien en la técnica y en el procedimiento mismo de la exclusión.³³⁰

- postulado de la *esencia o del atributo* del poder: el poder no es ni una cosa ni otra, no se puede decir que alguien «tenga» el poder.
- postulado de la *modalidad*: no hay un modo exclusivo de ejercicio del poder, las relaciones de poder son múltiples y heterogéneas.
- postulado de la *legalidad*: el poder no son las leyes, o no tienen a éstas como instrumento exclusivo de su ejercicio.

Frente a ello, como hemos señalado, el poder será pensado en términos relacionales, heterogéneos, se ejercerá mediante técnicas variadas y constituirá una madeja coordinada y estratégica que, no obstante, no será producida en su origen por la voluntad de un(os) sujeto(s), aunque éstos participen parcialmente en la determinación de sus racionalidades u objetivos locales.

Foucault se pregunta si es necesaria una teoría del poder y, como toda teoría supone una objetivación previa, «ninguna puede servir de base al trabajo de análisis». Pero todo análisis requiere de una «conceptualización previa de los problemas tratados y esta conceptualización implica un **pensamiento crítico–una verificación constante**».³³¹

Este proceso en equilibrio entre la reflexión crítica y el aterrizaje empírico socava las miradas monolíticas sobre el poder, así como la consideración metafísica de éste, acusación que ha recibido repetidamente. Frente a ello, Foucault juega la batalla de la estrategia desesencializadora y móvil:

³²⁹ (Foucault, 1987) p. 212

³³⁰ (Foucault, 1976a) pp. 182-183

³³¹ (Foucault, 1982c) p. 223

Hay que ser nominalista, sin duda: el poder no es una institución y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados; es el nombre de una situación estratégica compleja en una sociedad dada.

En el poder no hay intencionalidad, hay estrategia sin sujeto. Las estrategias son anónimas. Es el esbozo de un mapa, de una **cartografía de las relaciones de fuerza** lo que Foucault acomete: un diagrama, dirá Deleuze.³³²

a) *Microfísica del poder*

Así sitúa Pardo el esfuerzo foucaultiano para ampliar la consideración convencional del poder:

El poder es la energía política microfísica que carga ese «campo de mayo» de las relaciones sociales y el conjunto de estas relaciones describe lo que podríamos ver de la vida social si la desnudásemos de la pesada coraza de «representación» formada por el Derecho y los grandes aparatos del Estado³³³

Si el poder se ejerce, vincula y produce, atraviesa lo social configurándolo, su análisis difícilmente puede reducirse a la consideración de las grandes estrategias (que también) o a las formas jurídicas que adquiere (que también). Si el poder es relacional y produce, penetra los cuerpos, su análisis requiere también de la exploración de estas microrrelaciones: una microfísica del poder que alcanza los espacios sociales recónditos convencionalmente excluidos de su análisis. Este poder se remite a la aparición de nuevos procedimientos, instrumentos, un aparato complejo durante los siglos XVII y XVIII, que no es transcribible en términos de soberanía y que ha sido «uno de los instrumentos fundamentales de la implantación del capitalismo industrial y del tipo de sociedad que le es correlativo».³³⁴ Esto le lleva a decir:

Se debe hacer un análisis ascendente del poder, arrancar de los mecanismos **infinitesimales**, que tienen su propia historia, su propio trayecto, su **propia técnica y táctica** y ver después cómo estos mecanismos de poder han sido y todavía están investidos, colonizados, doblegados, transformados, desplazados, extendidos por **mecanismos más generales** y por **formas de dominación global**.³³⁵

Tal como Pardo señala, en la obra de Foucault parece dibujarse una fascinación en torno a la escena en la que un cuerpo desnudo, el «hombre infame», se

³³² (Deleuze, 1986) p. 66 (en castellano).

³³³ (Pardo, 2000) p. 35.

³³⁴ (Foucault, 1976a) p. 186.

³³⁵ (Foucault, 1976a) p. 181.

expone sin mediación alguna a la maquinaria del poder, imagen cuyas versiones diferentes aparecen en *Historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica*, *Vigilar y castigar* o *Vidas de los hombres infames*, pero también en textos sobre literatura y en la reflexión de su experiencia política. Bajo el rótulo de «microfísica del poder», por lo tanto, «la apelación a lo físico es al menos tan principal como la apelación a lo micro»³³⁶. Lo físico alude y contempla el cuerpo como organismo que sufre, que es exhibido o analizado, mirado, que es disciplinado y situado — dispuesto— en coordenadas espacio-temporales determinadas.

Las relaciones de poder configuran lo social como un campo de fuerzas inestables pero efectivas, que se difunden y penetran hasta aquellos espacios íntimos habitualmente contemplados, desde otros paradigmas, como un afuera de tales relaciones de poder. Este alcance micro y difuso puede referirse con el término **capilaridad** del poder. La dimensión relacional caracteriza esta capilaridad como un ejercicio múltiple que no tiene un solo origen ni puede localizarse sólo en algunos espacios, «el poder se ejerce desde puntos innumerables»³³⁷. Los excede de manera fluida y tensional, evitando así concebir el poder como una posesión o propiedad. Precisamente, sería preciso estudiar el poder no a partir de los términos primitivos de la relación, sino a partir de la relación misma, en tanto que es ella quien determina los elementos sobre los cuales actúa.³³⁸

Relacional, estratégico, múltiple y capilar, el poder es ante todo, **productivo**. «de un modo general, diría que la prohibición, el rechazo, lejos de ser las formas esenciales que adopta el poder, no son sino sus límites extremos, sus formas rudas o extremas. Las relaciones de poder son por encima de todo productivas».³³⁹ Tal productividad será exhaustivamente examinada mediante el análisis de la disciplina y de la norma, que sujetan produciendo a los sujetos mediante regulaciones normativas y normalizadoras. Pero también lo será en relación con los juegos de verdad que en una época rigen y tienen efectos, y en el análisis de las prácticas de sí y la constitución de los sujetos morales.

El poder es productivo, sobre todo, porque «las relaciones de poder penetran los cuerpos»³⁴⁰. El término «**assujettissement**», sujeción, señalará esta productividad que opera «progresivamente, realmente, materialmente; [...] **constituye los sujetos**, el sujeto, a partir de la multiplicidad de los cuerpos, de las fuerzas, de las energías, de las materias, de los pensamientos, etc.».³⁴¹

El poder, dirá asimismo, no existe más que como **acto**.³⁴²

³³⁶ (Pardo, 2000) p. 30.

³³⁷ (Foucault, 1976b) p. 123.

³³⁸ (Foucault, 1976c) p. 124.

³³⁹ (Foucault, 1977e) p. 263.

³⁴⁰ (Foucault, 1977d).

³⁴¹ (Foucault *et al.*, 1997) p. 21 (cours du Collège de France 1975-1976).

³⁴² (Foucault, 1982c) p. 236.

b) *Paradigma jurídico frente a paradigma estratégico*

Foucault mismo, no obstante, señala en los años setenta un desplazamiento que en su propio trabajo ha sufrido la conceptualización del poder. Ésta no ha sido estable desde el principio ni lo será en el final de sus obras, puesto que sus acentos se desplazarán y la creación de nuevos términos para pensarla será incesante. La idea del poder que late en sus primeras obras se abre posteriormente a una consideración poliédrica y compleja al hilo de los acontecimientos sociales (el 68) así como las propias experiencias del autor y el desarrollo arriesgado de su trabajo:

He podido utilizar sin excesivos problemas una concepción puramente negativa del poder que a partir de un cierto momento me pareció insuficiente, y esto ocurrió en el transcurso de una experiencia concreta (experiencia en las prisiones). [...] El caso de la penalidad me convenció de que el análisis no debía hacerse en términos de derecho sino de tecnología, en términos de táctica y estrategia. Y en **esa sustitución de un esquema jurídico y negativo por otro técnico y estratégico**, lo que he intentado elaborar en *Vigilar y castigar*, y utilizar después en la *Historia de la sexualidad*.³⁴³

Frente a una concepción del poder en términos de soberanía, es necesario pensarlo en términos de **relaciones de fuerza**,³⁴⁴ tal como hemos señalado. Esto implica la contraposición de un nuevo paradigma, el estratégico, frente al esquema convencional utilizado para pensar el poder, el jurídico. Tal reconceptualización se hará con la voluntad de **situar históricamente** el ejercicio del poder, subrayando las modificaciones que en éste se han producido a lo largo de los siglos, aunque en una fase de su obra se centre fundamentalmente en los procesos que se dan durante el siglo XIX con el desarrollo de una nueva tecnología disciplinaria y de normalización. Pero también el énfasis histórico cobrará mayor amplitud cuando complejice y pretenda **resituar al propio sujeto** como producto y efecto de las relaciones de poder:

Era necesario pues ampliar las dimensiones de una definición del poder si se quería utilizar esta definición para estudiar la objetivación del sujeto.³⁴⁵

La concepción foucaultiana del poder ha sido producida por una necesidad de explicar los fenómenos históricos que las concepciones tradicionales no permitían comprender.³⁴⁶ La historicidad es fundamental porque se trata de

³⁴³ (Foucault, 1977d) p. 229.

³⁴⁴ (Foucault, 1976c) p. 125.

³⁴⁵ (Foucault, 1982c) p. 223.

³⁴⁶ (Gabilondo, 1990) p. 160.

analizar el surgimiento de nuevas articulaciones de las relaciones de poder, las cuales funcionan en el presente como un apriori de nuestras experiencias. Pero incluso las razones de la preeminencia del paradigma jurídico como esquema comprensivo son también, para Foucault, históricas: las luchas por el poder y los desarrollos del Estado moderno se han dado fundamentalmente en términos jurídicos; ha sido el discurso de los derechos y de la soberanía el campo de tensión y el instrumento para la evolución de la monarquía absoluta pero también para su propia destitución y deslegitimación en la ilustración y en la Revolución Francesa. Ello explica la persistencia de tal paradigma todavía en nuestros días.

La analítica del poder es asimismo histórica porque se enlaza con la consideración de los procesos económicos y sociales. «La analítica de las formas de sumisión no puede llevarse a cabo sin tener en cuenta las relaciones con mecanismos de explotación y de dominación». Aunque puntualizará, «los mecanismos de sumisión no son simplemente el punto terminal de otros mecanismos. Entre ellos se dan relaciones complejas y circulares».³⁴⁷

La consideración del *Estado* variará en su obra. De la preeminencia de los mecanismos microfísicos pasará a una complejización de éstos con las nociones de biopolítica, de poder pastoral y de gubernamentalidad. La relación entre el Estado y otras formas de poder es compleja en la obra de Foucault. En la última parte de su vida acometerá el análisis histórico de la Razón de Estado y de la policía:

Tocamos aquí un problema que me gustaría analizar en algún trabajo futuro. Este problema es: ¿que tipo de técnicas políticas, qué tecnología de gobierno se han implantado, utilizado y desarrollado en el marco general de la razón de Estado para hacer del individuo un elemento de peso para el Estado?

[...] el problema de la intervención permanente del Estado en la vida social, incluso sin la forma de la ley, es característica de nuestra política moderna y de la problemática política.³⁴⁸

La forma de Estado y su desarrollo habría operado y desarrollado tecnologías que habrían atravesado el resto de ejercicios de poder. Pero, como señala Hekman, lo señalado por Foucault, y su interés en analizar las formas de relación entre configuraciones de poder centralizadas como el Estado y otras emergentes en el cuerpo social, deja claro su rechazo absoluto de la ideología liberal que establece una dicotomía entre el poder del Estado y la libertad supuesta en la sociedad civil.³⁴⁹ Será el concepto de **Gubernamentalidad** un

³⁴⁷ (Foucault, 1982c) p. 228.

³⁴⁸ (Foucault, 1988a) p. 820 y 823.

³⁴⁹ (Hekman, 2004) p. 204.

desarrollo teórico que permitirá analizar conjuntamente las formas de gobierno, desde el que uno dirige a sí mismo, hasta las instituciones de un Estado administrativo. El sujeto, aquí, lejos de configurarse como ese sujeto de derechos y autónomo de la mirada liberal, seguirá considerándose sujeto por estrategias de largo alcance y múltiples formas de disciplina.

Por otro lado, aunque fascinante, no abordaremos la tensión, a veces paradójica, que para la práctica política supone una distinción entre «macropolítica», como término que abarcaría la política tradicional y sus formas, y la «micropolítica» como práctica en un territorio descubierto por los «intelectuales de la revolución molecular» teóricos emergentes en los 70 y que abandonaron los escenarios convencionales.³⁵⁰

Pero creemos que este antagonismo podría contemplarse no como un callejón progresivamente sin salida, sino como el efecto específico de un discurso radical que devastaba los planteamientos políticos convencionales porque desde éstos, desde la misma articulación teórico-política convencional, no era posible enunciar lo que quedaba fuera de ella. Era necesario reconsiderar las «verdades» que sobre el poder habían fundamentado los discursos y las prácticas políticas en la cultura europea. Y descubrir lo que escapaba a la representación y al discurso de los derechos dio lugar a una postura antagonista a éstos. Con ello se puede enlazar la ambigüedad política vinculada a los movimientos del y post 68 que muchos han señalado.

De todas formas, el reiterado reproche que han merecido las «incoherencias» de Foucault, —por comprometerse o asistir, por ejemplo, a manifestaciones o protestas ante situaciones como las últimas condenas a muerte de Franco, es decir, a participar en escenarios regulados por consideraciones convencionales de la política, exigir también derechos y garantías—, puede que responda a atribuciones de implícitos teóricos injustificados. Foucault huyó siempre de sistematizaciones globales, pulverizó la idea de una verdad trascendente, atendió con especial fascinación a los efectos dolorosos que una determinada constelación de prácticas y discursos acerca de las formas de vida originaba, subrayó, frente a la necesidad, la contingencia histórica de las relaciones de poder. Que afrontara de manera más o menos «acertada» las contingencias que le tocó vivir, no es una muestra de incoherencia o una escisión entre lo teórico y la experiencia, sino lo contrario, una práctica vinculada a un pensar arriesgado, exhaustivo pero en movimiento, que asumía, frente a discursos totalizadores, la posibilidad de otra mirada,

³⁵⁰ José Luis Pardo señala que el divorcio era inevitable en esa coyuntura teórica e histórica pero señala los lamentos paradójicos que algunos intelectuales como Deleuze expresaron en los 80 acerca de la pobreza y la falta de carga intelectual de la política convencional. (Pardo, 2000) p. 38.

histórica y contingente, preocupada por las múltiples estrategias disciplinarias habitualmente ignoradas y sus efectos concretos.

Por último, en relación con este antagonismo entre estas dos esferas macro y micropolítica, y una cierta apuesta monolítica que en algún momento Foucault o Deleuze pudieron plantear en tanto disyuntiva irreconciliable entre lo instituido y lo instituyente, la *potestas*, por un lado, y la potencia, por otro, nos gustaría hacer una reflexión. Como dice Pardo:

Si, de acuerdo con la inspiración spinoziana que anima este tipo de discursos, la *potestas* (los derechos garantizados por el Estado a los ciudadanos, que los poseen incluso cuando no los ejercen actualmente) es la cristalización «macropolítica» de un estado material y microfísico de potencia (correlaciones sociales de fuerza) ¿no debería la *potentia* de los dominados socialmente movilizados modificar el escenario de la potestas (concediendo derechos a quienes antes no los tenían)?. Sin embargo, parece como si Foucault, para evitar que las vindicaciones microfísicas «caigan en la trampa» de los partidos políticos, o las organizaciones reformistas, estuviese exigiendo que la potencia se mantuviese «pura».³⁵¹

Creemos que esta posible mirada de tintes «metafísicos» que construye o apuesta por algo, la potencia, como lugar no contaminado, está en el origen de la ambigüedad política que algunos han reprochado a Foucault y Deleuze.³⁵²

Creemos que en Foucault esto constituye un nudo problemático, complejo y con ciertas dosis de ambivalencia. En primer lugar, en relación con sus compromisos públicos y, en segundo, con sus planteamientos teóricos. Respecto a los primeros, se ha solido señalar un cambio en relación con cuestiones públicas: desde su postura favorable a la total eliminación del aparato judicial en 1972 hasta la defensa del «derecho a ser asistido por un abogado como derecho que forma parte de nuestra realidad histórica y que no debe desaparecer» en 1977. Incluso su manifiesto por los derechos del hombre leído en Ginebra en 1981 y cuyo objeto de crítica no son los Estados sino los «gobiernos».³⁵³ No es nuestro objeto ahondar en sus actuaciones públicas, sino sólo constatar la complejidad de sus compromisos, quizá sus ambivalencias, vinculadas a su vida y su progresiva elaboración teórica.

Es esta última la que intentaremos analizar rescatando alguna ambivalencia a través de una de las reflexiones que vertebra este trabajo: que la potencia, tal como dirá Judith Butler, nunca es esa fuerza incontaminada y pura, sino, paradójicamente, aquello que el propio poder inaugura, pero que, a su vez, puede combatirlo, evitando ser inmovilizada por él y generando movimientos

³⁵¹ (Pardo, 2000).

³⁵² (Fernández Liria, 2000).

³⁵³ (Foucault, 1984a).

de cambio. Si los individuos, tal como magníficamente mostró Foucault son producidos, subjetivados por dispositivos discursivos y disciplinarios, es difícil pensar en un territorio virgen que represente la verdad de un existir previo al poder. En su desarrollo teórico aludió a la resistencia e, incluso, en sus últimas obras, las prácticas de libertad mediante las que los sujetos ejercen la libertad produciéndose a sí mismos. Los individuos, sujetos, pueden resistirse, revolverse, provocar acontecimientos y generar agenciamientos insospechados; pero, si tomamos en consideración la obra de Foucault y seguimos específicamente a Judith Butler, siempre se hará desde la contingencia histórica y discursiva que los ha «sujetado». Como ya hemos señalado:

Que no se pueda esta «fuera del poder» no quiere decir que se está de todas formas atrapado.³⁵⁴

Más adelante abordaremos esto que nos parece especialmente relevante para la posibilidad de analizar las relaciones de poder vinculadas con la construcción histórica de las diferencias de sexos. Creemos que, en ocasiones, una mirada mistificadora de las relaciones espontáneas de fuerza, potencias instituyentes que rechazan su domesticación en clave jurídico-política, ignora que lejos de ser «puras» y garantes de una ontología incontaminada de sometimientos, están ya atravesadas por discursos y dispositivos; entre ellos, y suele olvidarse, el que nos constituye como sujetos sexuados mediante una compleja articulación de desigualdades.

Un análisis como el foucaultiano de las relaciones de poder, consideradas heterogéneas, diversas, múltiples e inmanentes a la esfera en la que constituyen su propia organización, permite considerar las fuerzas que exceden con mucho el ámbito de la ley. Esto es especialmente pertinente para esclarecer relaciones de poder como las que se ejercen en la configuración del género y que atraviesan espacios múltiples, entre ellos los **intra** e **intersubjetivos**, no sujetos, en la actualidad, a excesivas desigualdades legales. El desplazamiento que la analítica foucaultiana opera desde el énfasis habitual puesto en la ley a la noción de **norma** y que fructifica en el análisis de los dispositivos disciplinarios y normativos, es especialmente relevante para el feminismo. Porque tales dispositivos, con las modificaciones recientes que los hayan reconfigurado, permiten pensar el ejercicio del poder no como una posesión que sujetos ya conformados tendrían o de la cual carecerían, sino como la situación estratégica en la que esos sujetos son conformados y cuya experiencia, producida y condicionada en tales redes, excede las dimensiones racionales o voluntaristas, intencionales, fundamentadas en un sujeto consciente de ello. El poder es no subjetivo porque no puede limitarse a la figura de la posesión; los sujetos participan en él, son configurados por él.

³⁵⁴ (Foucault, 1977f) p. 425.

Esto lo abordará magistralmente Foucault cuando emprenda una historia de la subjetividad, vinculando las formas de objetivación de los sujetos que había analizado, con las formas en las que se regula la relación de un sujeto consigo mismo. Judith Butler retomará la obra de Foucault para explorar, precisamente, esa sujeción inevitable en la constitución de todo sujeto y la ambivalencia entre el poder y la agencia que se establece, atendiendo a la dimensión psíquica del poder. Como veremos, las categorías de género, con las normas que nos enlazan a identidades establecidas, pasan, por lo menos en nuestras sociedades, por la configuración de dos sexos cuya ontología es el resultado de múltiples prácticas, actos, apariencias, también históricas y cambiantes, pero siempre reguladas por normas que codifican las conductas, y que otorgarán un contenido aparentemente preciso de qué es un hombre y qué es una mujer y al que nos apegaremos *apasionadamente*, en palabras de Butler.

Por último, consideramos pertinente pensar las relaciones de poder como un campo de fuerzas en el que poderes y resistencias son ejercitados desde puntos móviles y variables tal como Foucault ha planteado. Esto permite escapar de las totalizaciones que dificultan la comprensión de los cambios y, por lo tanto, de las estrategias de subversión, así como del ejercicio histórico y móvil del poder, sin considerarlo algo estático-trascendental, pero sí un escenario siempre necesario de ser re-evaluado para comprender sus efectos diversos.

3.1.1. Poder y resistencia

La resistencia no es el elemento contrapuesto dialécticamente al poder, los dos están mutuamente implicados en su configurarse. Sin resistencia, sin libertad dirá también, no podemos hablar de relaciones de poder; éstas ya serían otra cosa. Más adelante, en el capítulo dedicado a las lecturas feministas de Foucault, problematizaremos esta cuestión. No obstante, parece innegable que casi todas las relaciones de poder entrañan la posibilidad, más o menos restringida, de una resistencia. Tal como él señala:

Si no existieran posibilidades de resistencia –de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias de inversión de la situación– no existirían relaciones de poder.³⁵⁵

Si toda situación de poder consiste en relaciones de fuerzas, en un conjunto de acciones ejercidas sobre posibles acciones, entonces toda situación de poder supone, por sí misma, un campo de **posibilidades**, de elementos libres, de

³⁵⁵ (Foucault, 1984d) p. 720.

aquí que el poder, puro ejercicio, precise libertades sobre las cuales ejercerse. En conclusión, donde hay poder, hay resistencia. Pero, al hablar de resistencias, como al hablar de poder, hay que ser nominalista: resistencia al poder es el nombre que se atribuye a una situación ocasional de fuerzas activas, y, en vez de preguntar qué sea, ha de preguntarse **cómo funciona**: «la resistencia es, pues, como el poder, múltiple e integrable en estrategias globales».³⁵⁶

Podemos resistir y resistimos normas, incluso creamos normas nuevas. La tarea de Foucault no parece consistir en huir de las normas sociales, lo cual sería imposible, sino en plantear la posibilidad de subvertirlas hacia situaciones de no sometimiento:

Me dedico a analizar mecanismos de ejercicio efectivo del poder; y lo hago de modo tal que aquellos que se encuentran insertos en alguna relación de poder, quienes están implicados en ellas, puedan escapar de ellas a través de sus acciones de resistencia y rebelión, puedan transformarlas de modo que no estén sometidos ya³⁵⁷

O, en sus últimas obras, en la posibilidad de crear formas de ser y de interactuar que ensanchen el caudal de lo posible, aunque nunca podamos suponer que este caudal es progresivo e irreversible, o que garantice las condiciones para el ejercicio de la libertad a todo el mundo. Si el poder no se ejerce sobre sujetos dados, éstos se constituyen en sus mallas, un modo de resistirlo entonces consiste en **cuestionar esa subjetividad** constituida de hecho. Abrirnos a nuevas posibilidades de ser, algo que nos lleve más allá de nuestros propios márgenes.

No obstante, si el sujeto para la mirada de Foucault es un sujeto sujetado («*assujetti*») y su experiencia no es sino su comportamiento tal y como puede y debe ser con arreglo al momento histórico y las configuraciones de poder-saber, si ese sujeto está atrapado en una red de prácticas que determinan lo que es, tal como analizó conceptualizando los dispositivos disciplinarios y normalizadores, ¿cómo podremos cambiar, alterar, inventar, crear nuevas formas de vida? Es el problema de la libertad el que Foucault se planteará hasta el final de su vida. En palabras de Maite Larrauri: «cómo hablar de libertad en el seno de la determinación».³⁵⁸

No tener garantías acerca de la libertad, sino concebirla como un ejercicio permanente que laberínticamente nos enreda en relaciones de poder, supone una revisión constante de aquellos efectos nuevos establecidos y una inquietud permanente, una *impaciencia* por la libertad nunca satisfecha. En sus palabras, será una moral de la incomodidad — *une morale de l'inconfort*—.

³⁵⁶ (Foucault, 1977f) p. 425.

³⁵⁷ (Foucault, 1980) p. 93.

³⁵⁸ (Larrauri, 1996) p. 3.

Si el poder no debe analizarse como si su origen se hallase en un centro de irradiación, sino que ha de ser observado en sus extremos, donde se torna capilar, inestable y difuso, la **resistencia** al poder debe concebirse también de forma **microfísica**, cual maraña de fuerzas que se oponen a otras. Las resistencias, por muy frágiles y dispersas que sean, existen. Podemos encontrarlas allí donde otros construyen relatos victimizadores que niegan la agencia. La cuestión en juego será su intensificación y su efectividad, lo que nos conduce a analizarlas siempre de manera situada y en relación con aquellos elementos enmarañados que las condicionan o las agitan o las ponen en relación en una nueva situación estratégica. Las relaciones de poder abren delante de ellas, «todo un campo de respuestas, reacciones, efectos, invenciones posibles».³⁵⁹

Si las relaciones de poder se configuran según un cálculo impersonal o estrategia sin estrategia, y cristalizan en dispositivos de conjunto, las resistencias al poder trascienden también las intenciones de los agentes. Se reconocerán por la constante ruptura de sus posibles códigos, por su alejamiento respecto a los diagramas según los cuales todo poder se estructura, por su permanente tendencia a destruir cualquier forma de totalidad social³⁶⁰. Por ello las resistencias son aquí luchas inmediatas, actuadas, pensadas o no, que **rompen las reglas en el mismo acto de ponerlas en juego**.

«Hay siempre algo en el cuerpo social, en las clases, en los grupos, en los individuos mismos, que escapa en cierto modo a las relaciones de poder; algo que no es la materia prima más o menos dócil, o reacia, sino el movimiento centrífugo, la energía inversa, la escapada. Sin duda, «la» plebe no existe, pero «hay» plebe».³⁶¹

Algo que se resiste a quedar asimilado en el orden del saber y poder consagrados. Paradoja de ese *no existe* pero *hay*. Quizá ese «hay» remita a una constatación indefinida que en la palabra existencia encontraría la necesidad de caracterizarse, de vestirse de propiedades y especificidades. Si algo existe tiene características y propiedades precisas. Quizá su «hay» remita a una instancia mucho más difusa y, por lo tanto, relativa siempre a las situaciones concretas y a actualizaciones imprevisibles.

Cuando a Foucault se le reprocha que con su idea de *plebe* incurre en vaguedad de los conceptos teóricos para olvidarse de las realidades concretas de la vida social, se olvida que, si sus soluciones adoptasen como punto de partida tales realidades, ese punto inicial ya se hallaría codificado dentro de la

³⁵⁹ (Foucault, 1982c) p. 236.

³⁶⁰ (Hurtado Valero, 1994).

³⁶¹ (Foucault, 1977f).

situación de poder actual.³⁶² Quizá por eso la analítica del poder adquiere la forma de una genealogía que permite siempre problematizar el presente.

Se le ha acusado a Foucault de provocar desactivación política, en relación con formas habituales de llevarla a cabo como los partidos políticos; también un individualismo que reflejaría, por ejemplo, su manifiesto sobre los derechos humanos, que comenzaba así: «los aquí reunidos somos únicamente personas privadas...» o sus últimas obras. Fue muy escrupuloso en su voluntad de evitar esa «indignidad de hablar en nombre de otros».³⁶³ Y esto, aunque suponga desafíos y problemas, no supone, como se ha llegado a decir, una «huida hacia lo privado», sino la advertencia de que hablar por otros implica también una relación de poder que puede tener efectos autoritarios. Significa que, en última instancia, solo el sujeto puede dar cuenta de sí mismo como oprimido o decidir actuar o confrontarse. Lo cual nos plantea dos enormes paradojas, el lugar del sujeto (frente a su muerte o agonías) y la paradoja de cómo éste, si es precisamente producto de dispositivos históricos, si el poder llega a conformar incluso sus deseos o sus criterios decisionales, puede volverse contra eso: dónde estaría esa radical voluntad no contaminada que pudiera manifestarse como libertad.

La cuestión del sujeto la abordamos tal como hemos señalado anteriormente, como proceso en tensión, como espacio en el que se inscriben los discursos sociales pero en cuyo trascurso se conforma un cuerpo atravesado por dolores y placeres, y cuyo *residuo singular*, vinculado al deseo, tal como abordaremos, sostiene sus desplazamientos. No es el Sujeto consciente y ontológico previo a las relaciones sociales sino el sujeto entrelazado y tejido por éstas. Pero un sujeto cuya libertad relativa lo hace sujeto ético y responsable. Aunque, creemos, el grado de sujeción y sometimiento introduciría un elemento importante en la consideración de la responsabilidad.

La segunda cuestión, que se solventaría fácilmente con términos como el de ideología o falsa conciencia, los cuales salvaguardan un lugar para una visión objetiva y verdadera, creemos que supone un desafío constante para la acción política, pero que, a la vez, nos obliga a ver ésta como proceso inacabable, abierto, puesto que nadie podría determinar a priori o de forma estable la bondad de casi nada. Serán los efectos autoritarios o de dominación, nunca previsibles del todo, los que irán constituyendo el recurso provisional para el compromiso político. Si, por ejemplo, como plantea Nicholson y otras feministas, una definición de mujer no debe sustentar la práctica feminista, sino que hay que entender ésta como una coalición estratégica, no de grupos, sino de mujeres, para evitar los efectos excluyentes que el discurso feminista

³⁶² (Hurtado Valero, 1994).

³⁶³ (Ibáñez, 2001).

también ha provocado, es irrenunciable plantear que la singularidad de un sujeto (sea fragmentado, múltiple, *herido*, como dirá Ricoeur) actúe. Quizá la ética de Foucault, como plantea Schmid, consista en evitar que las relaciones de poder se consoliden en estructuras permanentes.³⁶⁴ Podría decirse, desde la desnuda consideración de los sufrimientos y placeres, malestares y bienestar, que hay ficciones o regulaciones permanentes que son mejores que otras. No sería necesario aludir a criterios universales problemáticos, o podría hacerse como estrategia política siempre abierta, tal como plantea Judith Butler.³⁶⁵ Como dice Deleuze:

¿Se dirá que todos los dispositivos valen? Hace ya mucho tiempo que pensadores como Spinoza o Nietzsche mostraron que los modos de existencia posible debían pensarse según **criterios inmanentes**, según su tenor de «posibilidades», de libertad, de creatividad sin apelar a valores trascendentes. Foucault hasta hará alusión a criterios «estéticos», entendidos como criterios de vida, que sustituyen cada vez por una evaluación inmanente las pretensiones de un juicio trascendente.³⁶⁶

Solo la alerta y la consideración constante de los efectos de las regulaciones que combatimos o vamos estableciendo puede resultar útil para una acción política de resistencia.

3.1.2. Relaciones de poder y estados de dominación

Las relaciones de poder que atraviesan el campo social presuponen pues la resistencia. Pero las relaciones de poder, móviles y reversibles, pueden llegar a fijarse de manera que el margen de libertad esté extremadamente limitado: hablará Foucault entonces de **estados de dominación**.

En numerosos casos, las relaciones de poder están fijadas de manera que son perpetuamente asimétricas y el margen de libertad está extremadamente limitado. Por tomar un ejemplo, en la estructura conyugal tradicional del siglo XVIII y XIX, no se puede decir que sólo estaba el poder del hombre: la mujer podía hacer toda una serie de cosas: engañarlo, sisarle dinero, rechazarlo sexualmente. Sin embargo, ella sufría un estado de dominación en la medida que todo eso no constituía al final más que un cierto número de argucias que no llegaban jamás a dar vuelta a la situación.³⁶⁷

³⁶⁴ (Schmid, 1994)

³⁶⁵ (J. Butler, 2004b) p. 339

³⁶⁶ (Deleuze, 1989) p. 158

³⁶⁷ (Foucault, 1984d) p. 720-21.

Es significativo que Foucault acuda a la desigualdad sexual para ejemplificar un estado de dominación. Un ejemplo que nos sitúa a nosotras en la consideración de partida del análisis realizado en la última parte, que las mujeres cuyo testimonio recogemos sufrían también una situación de dominación. Pero no solo por la desigualdad jerárquica establecida en el seno de la familia, también en lo que respecta a las formas de gubernamentalidad que configuran el tipo de relaciones subjetivas (de una consigo misma) y a los dispositivos sociales que demarcaban y regulaban las funciones, tiempos y espacios de las mujeres en el momento que inicia su experiencia, es decir, en el franquismo.

La dificultad que plantean los estados de dominación para la subversión y para la resistencia debido al bloqueo que las relaciones de poder presentan, se debe, por lo tanto, a una **configuración global** que actúa en variados frentes:

En las situaciones de dominación, los procedimientos dispersos, heteromorfos y locales de poder son reajustados, reforzados, transformados por estas estrategias globales y todo esto con fenómenos numerosos de inercia, de desniveles, de resistencias; no hay que partir de un hecho primero y masivo de dominación (una estructura binaria con un lado de «dominantes» y otro de «dominados») sino más bien una producción multiforme de relaciones de dominación que son parcialmente integrables en estrategias de conjunto.³⁶⁸

La dominación es una estructura global de poder cuyas significaciones y consecuencias pueden encontrarse hasta en la trama más tenue de la sociedad; pero es al mismo tiempo una situación estratégica más o menos adquirida y solidificada en una confrontación de largo alcance histórico entre adversarios.³⁶⁹

Creemos que su problemático rechazo de un esquema binario (dominantes, dominados) para analizar las situaciones de dominación, implica no obstante un grado de precisión y de afinamiento muy útiles para evitar simplificaciones que entrañen la desatención a variados mecanismos de poder o la consideración de que los «dominados» conforman una masa homogénea. Pero, simultáneamente, plantea el problema de cómo nombrar a quienes se encuentran dominados, o dominadas, en nuestro caso. Por otra parte, siempre resultará resbaladizo el criterio para establecer si estamos ante una situación de dominación o no. Hay una gradación eludida en su distinción tajante entre relaciones de poder y estados de dominación.

Algo similar ocurre en la referencia a la **violencia** como algo específico y distinto de las relaciones de poder. Las relaciones violentas serán para Foucault

³⁶⁸ (Foucault, 1977f) p. 425.

³⁶⁹ (Foucault, 1982c) p. 243.

aquellas que encuentran la **pasividad** en su polo de ejercicio, puesto que si encuentran resistencia la reducen. Pensando en el fenómeno de la violencia contra las mujeres, sería muy problemático demarcar y trazar una frontera entre aquellas relaciones que violentan y otras que no lo hacen de manera tan clara. Parecería más bien que presentan una continuidad cuya expresión sangrante fuera la primera.

En los estados de dominación será pues difícil que las resistencias sean efectivas y fructifiquen. Algo similar plantea Foucault cuando considera que para poder ejercer la libertad, deben darse procesos de liberación si un colectivo se encuentra en una situación de dominación. Debe producirse algo que permita la desujeción de estas relaciones inmóviles y que las vuelva fluidas. Es precisamente esto, en un contexto que no se corresponde exactamente con un movimiento de liberación o un proceso feminista, lo que intentaremos explorar en nuestra última parte: qué elementos, mutuamente desencadenantes o condicionantes, van emergiendo y posibilitando un des-sometimiento progresivo, posibilitando una experiencia en la cual las prácticas de resistencia y de libertad, aunque locales y limitadas, puedan ejercerse.

A pesar de la densidad que las relaciones de poder tienen en los análisis foucaultianos, su analítica histórica y exhaustiva nos permite escudriñar la productividad del poder sin recurrir ni a una imagen metafísica de éste ni a una noción omniexplicativa. Son las relaciones de poder las que hay que explicar, de manera situada y compleja, sin renunciar a considerar el carácter represivo de éste, pero sospechando de los esquemas que lo conciben exclusivamente en términos prohibitivos:

He querido desplazar los acentos y hacer aparecer mecanismos positivos allí donde, generalmente, se privilegian los mecanismos negativos.³⁷⁰

La pregunta sobre su ejercicio multiforme y sutil, individualizador así como estratégico, es una apuesta que quizá nos permita desplazar fronteras. Y en ese tránsito interrogarnos sobre la tensión constante y paradójica entre la sujeción y la agencia.

³⁷⁰ (Foucault, 1977d)

3.2. Los ejes de una ontología del presente

La analítica del poder parece una constante en la obra de Foucault pero está siempre planteada en compleja imbricación con otras nociones a ella vinculadas: el saber, la verdad y el sujeto. De hecho, él considerará que son estas últimas sus preocupaciones persistentes, pero que para poder estudiarlas tuvo que analizar las **prácticas** y es en ese escenario donde las relaciones de poder cobran protagonismo.

Así fui conducido a plantear el problema del saber/ poder que para mí es, no el problema fundamental, sino un instrumento que permite analizar de la manera que me parece más exacta el problema de las relaciones entre sujeto y juegos de verdad.³⁷¹

Puede reseñarse su evolución aludiendo a etapas o momentos amplios en los que, sucesivamente centrará su atención y emergerán como tópicos destacados el saber y el discurso, el poder y, en último lugar, el sujeto. Pero, como muchos autores han planteado, sería más ajustado ver en tal desarrollo una dinámica circular que progresivamente incorpora elementos nuevos y problematiza otros ya presentes en sus reflexiones. Foucault se arriesgó siempre a deslizarse por laberintos, a reconsiderar lo expuesto, a escuchar otras voces que le permitieran elucidar y afinar sus plantamientos, a «avanzar fuera de paisajes familiares lejos de las garantías a las que estamos acostumbrados, por un terreno cuya cuadrícula no se ha hecho aún y hacia un término que no es fácil de prever».³⁷²

En un movimiento circular y progresivo, –«la espiral foucaultiana» como la denomina Larrauri–, en el que alternan y se alteran ciertas nociones, se desplazan las intensidades y las prioridades,³⁷³ se mantienen las hebras iniciales tejiéndose con aquellas otras que dibuja en su avance. Rodríguez Magda también señala que en la obra de Foucault se dan operaciones en las que «reordena y otorga intelegibilidad a todo su pensamiento»;³⁷⁴ pensamiento que explícitamente él situará en la tradición crítica kantiana en tanto ejercicio incesante de interrogación acerca de las experiencias posibles en un momento histórico determinado.³⁷⁵

Por lo tanto, esta complejidad «insta a no reducir a Foucault a la linealidad que va del saber, por el poder, a la ética y estética de la existencia».³⁷⁶ Creemos

³⁷¹ (Foucault, 1984d) p. 718.

³⁷² (Foucault, 1969b) p. 54.

³⁷³ (Larrauri, 1996) p. 2.

³⁷⁴ (Rodríguez Magda, 1999) p. 24.

³⁷⁵ (Foucault, 1984i) y (Foucault, 1984b).

³⁷⁶ (Gabilondo, 1999) p.10.

que no hay rupturas bruscas ni contradicciones flagrantes en su obra. Se aprecia, por el contrario, el desplazamiento múltiple que explora, extiende sus análisis, vincula y reelabora los tópicos iniciales. Solo se puede reprochar incoherencia al precio de exigir la permanencia inamovible en determinados postulados y desistir de contemplar la evolución y la reescritura. Solo se puede reprochar vacíos al precio de pretender siempre leer totalizaciones y síntesis. Y como él mismo dijo, «nos hemos liberado de las síntesis».³⁷⁷

El mismo dirá al final que siempre fue el sujeto el tema explorado, cercado, acometido desde un punto y desde otro; aunque fuera, sobre todo en un principio, el negativo de una fotografía que le otorgaba una soberanía cuestionada, siempre fue el anhelo de rastrear en los dispositivos que lo hacían aparecer como un ente autónomo, racional y transparente, suelo último y fértil de las acciones y los significados. Ese rastro se convirtió en la analítica del poder y la analítica del poder contempló la conformación de las técnicas de sí: esas prácticas contingentes e históricas en las que un individuo se toma por objeto y se produce. Claro que ahí entrelazó magistralmente los efectos productivos del poder con la movilidad irreductible y reflexiva de las formas de sujeto que conocemos. Exploró las **objetivaciones** y las demarcaciones que los discursos efectuaban en torno al «hombre» para estudiar asimismo las formas de **subjetivación** de éste en tanto sujeto de conocimiento y desembocar en una **historia de la subjetividad** que contemplaba lo anterior introduciendo las técnicas establecidas para la relación consigo mismo.

Más adelante, además de la consideración de la libertad, introduciremos otros elementos a nuestro entender pertinentes para comprender los procesos productivos del poder, la constitución de los sujetos en un orden normativo y la demarcación de las experiencias posibles que no obstante, no están determinadas ni limitadas férreamente. Las tensiones entre la sujeción y la agencia nos conducirán a contemplar, en la constitución de la subjetividad, el cuerpo lingüístico y el cuerpo que desea. Porque los dispositivos de poder, móviles y complejamente articulados, aunque cristalicen en formas y producciones concretas no llegan a congelar absolutamente ni las resistencias ni las posibilidades de acción.

Por último, ese pensar *autrement* –pensar de otro modo– que Foucault persigue, se constituye como un pensar que es experimentar, es problematizar el saber, el poder y el sí mismo que se constituyen como «la triple raíz de una problematización de su pensamiento».³⁷⁸

La problematización y la crítica se deslizarán hacia las consideraciones éticas, porque son ellas mismas un **ethos filosófico** en el que late un

³⁷⁷ (Foucault, 1975a) p. 782.

³⁷⁸ (Gabilondo, 1999) p. 12.

compromiso por la transformación situada y localizada en estrecha relación con otros.

La ontología del presente, el territorio analítico de Foucault, avanza pues por caminos diversos. El campo de la experiencia, las actuales y las que remiten a aquello que ya no somos, se constituye a través de prácticas históricas que se distribuyen en tres ejes: el del saber, el del poder, y el de la ética. Una ontología de nuestro presente y de pasados cada vez más remotos, en tanto seres constituidos en esa heterogénea red de prácticas discursivas y no discursivas, juegos de verdad y relaciones de poder entrelazados:

Tres dominios de genealogía son posibles. Primero, una ontología histórica de nosotros mismos en relación con la verdad a través de la cual nos constituimos como sujetos de conocimiento; segundo, una ontología histórica de nosotros mismos en relación con un campo de poder a través del cual nos constituimos como sujetos que actúan sobre otros; tercero, una ontología histórica en relación con la ética a través de la cual nos constituimos en agentes morales.³⁷⁹

3.2.1. Formaciones discursivas, episteme y poder/saber

Mi problema siempre ha sido, como dije al comienzo, el problema de la relación entre el sujeto y la verdad. ¿cómo ingresa el sujeto en cierto juego de verdad?³⁸⁰

La inserción de los sujetos en un juego de verdad es una cuestión que Foucault había planteado ya desde su tesis publicada como *Historia de la locura en la época clásica*, y en *Las palabras y las cosas*. Tanto las demarcaciones discursivas de la locura, como la objetivación del «hombre» que las ciencias humanas acometen, abordan esta inserción compleja del sujeto en juegos de verdad cambiantes. Ya desde el principio parece asomar aquí la referencia al poder en tanto condiciones de posibilidad de la emergencia de tales discursos y prácticas, pero esto será abordado explícitamente más adelante.

La arqueología del saber constiuirá un movimiento intelectual que reconsidera las obras anteriores, fundamentalmente *Las palabras y las cosas*, desde el punto de vista del esclarecimiento metodológico. La complejidad y la abstracción de las formulaciones que desarrolla han provocado en ocasiones la crítica o la desaprobación aturdida de algunos teóricos. Y es cierto que pueden constatarse

³⁷⁹ (Foucault, 1983c) p. 393.

³⁸⁰ (Foucault, 1984d) p. 717.

en la obra ciertas incoherencias³⁸¹ pero parecen ser la consecuencia desprendida en este ejercicio de indagación y problematización exhaustiva. El objeto de análisis privilegiado serán el discurso, las formaciones discursivas y los enunciados. Y en esta voluntad de rastrear la *superficie* de las **formaciones discursivas**, sus reglas de emergencia, prescindiendo de las totalizaciones y continuidades que utilizamos de manera *acrítica*, Foucault impugna la linealidad expuesta habitualmente cuando se habla de una evolución de las «ideas» de las «tradiciones», de las «corrientes». Deshaciendo las continuidades epistemológicas habituales, él intentará abrir un campo de dispersión en el que considerar los **enunciados** como acontecimientos. Es decir, atender a la materialidad y especificidad de las cosas dichas, y en esa empresa rastrear las reglas de formación de los discursos, que no se ajustan a la demarcación habitual entre disciplinas o autores. Intenta dotar de inteligibilidad metodológica el trabajo realizado en su libro anterior. Pero en el empeño abre nuevas vías de trabajo que tendrán profundas consecuencias en sus obras y derivas posteriores.

Dreyfus y Rabinow, así como Maite Larrauri, han señalado la dimensión **pragmática** de la arqueología de Foucault, explorando las conexiones y coincidencias así como las discrepancias «menores» entre éste y las obras de Wittgenstein, Austin y Searle.³⁸² Lo que más adelante Foucault denominará **juegos de verdad**, será situado por estos autores en el escenario de la dimensión performativa del lenguaje y considerarán que alude a un efecto específico que los discursos de las ciencias humanas generan: éstas podrían ser consideradas como actos ilocucionarios, performativos por tanto, en tanto configuran los juegos de veridicción: los **enunciados** configuran el régimen de la verdad. El mismo Foucault reconocerá esta proximidad conceptual:

Me he equivocado al decir que los enunciados no eran actos de habla, pero diciendo esto quería subrayar el hecho de que los considero bajo un ángulo diferente del suyo.³⁸³

Este «ángulo diferente» es diferente porque él dota de un alcance distinto a sus reflexiones. Los juegos de verdad son performativos, cierto, pero él entrelaza este efecto con las condiciones de su emergencia, cuestión que, creemos, lo conducirá a la consideración de las relaciones de poder:

Se trataría de una especie de análisis del discurso como estrategia, un poco al estilo de lo que hacen los anglosajones y, en concreto, Wittgenstein, Austin, Strawson, Searle. Lo que me parece un poco

³⁸¹ Tal como Larrauri señala en relación a la noción de discurso expuesta en la arqueología. (Larrauri, 1999).

³⁸² (Dreyfus y Rabinow, 1984) (Larrauri, 1996) (Larrauri, 1999).

³⁸³ Carta de Foucault a Searle citada por Dreyfus y Rabinow (Dreyfus y Rabinow, 1984) p. 73.

limitado en los análisis de Searle, Strawson, etc. es que los análisis de la estrategia de un discurso que se hacen en torno a una taza de té, en un salón de Oxford, únicamente conciernen a juegos estratégicos, que, sin dejar de ser interesantes, no dejan de ser profundamente limitados. [...] El problema estribaría en saber si no podríamos estudiar la estrategia del discurso en un **contexto histórico más real, o en el interior de prácticas** que son de una especie muy distinta a la de esas conversaciones de salón.³⁸⁴

Un juego de verdad alude a un conjunto de reglas de producción de la verdad; «un conjunto de procedimientos que conducen a un cierto resultado, que puede ser considerado, en función de sus principios y de sus reglas de procedimientos como válido o no».³⁸⁵ Los juegos de verdad son puestos en relación con la subjetividad, y desde ese prisma pueden ser considerados, como lo han hecho Dreyfus y Rabinow, como **actos de habla serios**, donde la seriedad tiene que ver con la aspiración a ser y funcionar como conocimiento, fundamentalmente en esos discursos que atrajeron la mirada de Foucault, las ciencias humanas.³⁸⁶

Un enunciado, tal como aparece en la *Arqueología del saber*, es un acontecimiento discursivo que debe ser recogido en su carácter de tal, es decir, en su especificidad. Es un acontecimiento que instituye su propio referente pero que aparece en situaciones concretas, produce consecuencias, y siempre está vinculado de alguna manera a otros enunciados. Se plantea analizar sus vinculaciones pero también sus rupturas y transformaciones. «Un enunciado es siempre un acontecimiento que ni la lengua ni el sentido pueden agotar.»³⁸⁷

No obstante, el campo de enunciados como «el conjunto de cosas dichas», implica un «no importa quién habla», en el sentido de que lo que se dice «no lo dice de no importa dónde» pero no es la voz de un autor o un emisor concreto. Éste ya **está enredado necesariamente en un juego de exterioridad**³⁸⁸ con el que se relaciona y que establece las condiciones de posibilidad de la enunciación. Los juegos de verdad pueden ser actos ilocucionarios pero enredados precisamente en la **episteme** de la época a la vez que la establecen.

No es ni por el recurso a un sujeto trascendental ni por el recurso a una subjetividad psicológica como hay que definir el régimen de los enunciados.³⁸⁹

³⁸⁴ (Foucault, 1974a) en la mesa redonda del final.

³⁸⁵ (Foucault, 1984d) p. 725.

³⁸⁶ (Larrauri, 1999)p. 26.

³⁸⁷ (Foucault, 1969b) p. 66.

³⁸⁸ (Foucault, 1969b) p. 159.

³⁸⁹ (Foucault, 1969b) p. 74.

La arqueología se distingue del análisis de la lengua –como sistema finito que autoriza un conjunto infinito de enunciados posibles– para centrarse en el campo **limitado e histórico** de lo realmente dicho. Los cambios de la episteme serán, como ya hemos señalado, los que permitan en el siglo XIX la aparición de las ciencias humanas, tal y como se había expuesto en *Las palabras y las cosas*. En esta obra, era la episteme esa superficie histórica en la que se inscriben los enunciados y su agrupamiento en formaciones discursivas:

«Por episteme se entiende, de hecho, el conjunto de las relaciones que pueden unir, en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a unas figuras epistemológicas, a unas ciencias, eventualmente, a unos sistemas formalizados...»³⁹⁰

La teoría del enunciado establece la transición de la arqueología a la genealogía del poder que Foucault abordará de manera expresa en *Vigilar y Castigar*³⁹¹. Porque podemos considerar que el régimen de enunciados en la *Arqueología del saber* se vincula ya a determinadas **prácticas discursivas y complejas relaciones de fuerzas**:

En lugar de ser una cosa dicha de una vez para siempre, el enunciado, a la vez que surge en su materialidad, aparece con un estatuto, entra en unas tramas, se sitúa en campos de utilización, se ofrece a trasposos y a modificaciones posibles, se integra en operaciones y estrategias donde su identidad se mantiene o se pierde [...] Así, el enunciado circula, sirve, se sustrae, permite o impide realizar un deseo, es dócil o rebelde a unos intereses, entra en el orden de las contiendas y de las luchas, se convierte en tema de apropiación o de rivalidad³⁹²

Según Foucault es imposible describir nuestro propio **archivo**, —«el sistema general de la formación y de la transformación de los enunciados»—, puesto que hablamos desde el interior de sus reglas.³⁹³ No obstante, en *El orden del discurso*, su lección inaugural en el Collège de France en 1971, explicitará precisamente las reglas que rigen la formación del discurso, los procedimientos que en nuestra sociedad actúan para controlar y dominar la producción discursiva. Los medios que establecen el orden del discurso, reglas de prohibición, reglas de exclusión y reglas de veridicción, apuntan claramente a complejas relaciones de las formaciones discursivas con instituciones y prácticas sociales.³⁹⁴ Pero es reseñable cómo ya en la arqueología emerge la cuestión del poder que progresivamente irá adquiriendo relieve y acabará

³⁹⁰ (Foucault, 1969b) p. 250 (creo que está repetida)

³⁹¹ (Antonioli, 2004)

³⁹² (Foucault, 1969b) p. 138

³⁹³ (Foucault, 1969b) p. 171

³⁹⁴ (Foucault, 1971a)

incorporando otras a las cuestiones arqueológicas planteadas en estas primeras obras.

El discurso [...] aparece como un bien –finito, limitado, deseable, útil– que tiene sus reglas de aparición, pero también sus condiciones de apropiación y de empleo; un bien que plantea, por consiguiente, desde su existencia (y no simplemente en sus «aplicaciones prácticas») la cuestión del **poder**; un bien que es, por naturaleza, el objeto de una lucha, y de una **lucha política**.³⁹⁵

Aquí apunta ya hacia las complejas relaciones entre el poder y el saber, fenómenos intrínsecamente vinculados y a lo que podríamos considerar dos dimensiones analíticas acerca de las prácticas discursivas: las condiciones de emergencia de los discursos y las dimensiones prácticas de su uso, no sólo atendiendo a los efectos performativos «en abstracto», sino a las complejas situaciones en las que se utilizan los discursos desde diferentes posiciones sociales.

Esta dimensión polémica y de lucha sobre la superficie discursiva será subrayada en los años 70. Por ejemplo, hablará entonces de los **saberes sometidos**, de saberes descalificados, y ve en ellos formas de resistencia y de crítica con las que se puede jugar para subvertir los discursos hegemónicos. La verdad aparece aquí como un reto y una lucha abierta entre el poder y la resistencia.

Con la elaboración de la noción de **dispositivo**, que subraya el carácter heterogéneo de discursos y prácticas implicados en las estrategias de poder, el concepto de episteme será parcialmente superado:

A la episteme yo la definiría, retrospectivamente, como el dispositivo estratégico que permite escoger entre todos los enunciados posibles a aquellos que van a poder ser aceptables en el interior no digo de una teoría científica, pero sí de un campo de cientificidad y del que podrá decirse: esto es verdadero o falso.³⁹⁶

Además, conforme avance en su esclarecimiento de esta noción de dispositivo y su naturaleza productiva de seres y relaciones concretas, de prácticas reglamentadas y vigiladas, encontrará en ello el campo de emergencia de nuevos saberes. Serán, pues, determinadas prácticas, como las disciplinarias que proliferan en un momento histórico concreto, las que generarán a su vez saberes específicos sobre los sujetos. La relación entre poder y saber será a partir de ese momento un complejo ámbito de estudio que establece que entre poder y saber no hay una relación de identidad (ésta en la que el poder

³⁹⁵ (Foucault, 1969b) p. 158.

³⁹⁶ (Foucault, 1977c) p. 301.

equivaldría al saber y el saber equivaldría al poder) ni una antinomia (quien tiene poder no sabe, por ejemplo) sino una amalgama de mutuas influencias. Así lo expone en *Vigilar y castigar* cuando plantea su particular problematización de la «humanización» de los procedimientos penales:

De suerte que por el análisis de la benignidad penal como técnica de poder, pudiera comprenderse a la vez cómo el hombre, el alma, el individuo normal o anormal han venido a doblar el crimen como objeto de la intervención penal y cómo un modo específico de sujeción ha podido dar nacimiento al hombre como objeto de saber para un discurso de estatuto «científico».³⁹⁷

En relación con este estrecho vínculo entre saber y poder, Foucault situará los **juegos de verdad**. Tal como hemos señalado, explicitará que, así como poder y saber no se identifican, tampoco la verdad se sitúa fuera de los regímenes de poder, tal como a veces se considera, sobre todo, dirá él, desde la herencia platónica. De manera particular Foucault analizó la tragedia de Edipo para perfilar en ella la «invención», en terminos nietzscheanos, de una verdad opuesta al poder y que se condensa en la figura de Edipo: éste llega al poder pero no sabe, lo hace a costa de ignorar su origen y desencadenando la tragedia. Según Foucault emergen en ésta los perfiles de un mito que dominará a Occidente durante siglos y que, según él, sólo comenzó a ser demolido por Nietzsche: el mito según el cual la verdad no pertenece nunca al poder político, el poder político sería ciego.³⁹⁸ Con Platón el mito se fortalece. El verdadero saber sólo se posee cuando se está en contacto con los dioses o cuando el alma rememora las formas eternas. Edipo pudo y después supo. Pero fue este exceso el que forjó su desgracia.

Más allá de tales interpretaciones, Foucault subrayará la implicación compleja de poder y saber, y de la verdad como elemento de combate, pero también como elemento **efectivo** en la vida de las gentes. La verdad es importante porque de ella se desprenden efectos; pero la verdad debe ser situada en su decir inacabable y práctico:

Nada más inconsistente que un régimen político indiferente a la verdad pero nada más peligroso que un sistema político que pretenda prescribir la verdad.³⁹⁹

³⁹⁷ (Foucault, 1975c) pp. 28-29.

³⁹⁸ (Foucault, 1974a) pp. 568-569.

³⁹⁹ (Foucault, 1984f) p. 678.

3.2.2. Genealogía del poder

La arqueología, término que aparece profusamente en una primera etapa, se remite al estudio de las formaciones y prácticas discursivas, tal como hemos visto. Es, según otra de sus definiciones, «la descripción del archivo de una época»⁴⁰⁰. Esta atención progresivamente creciente a la cuestión de las **prácticas** y de su especificidad le conduce a plantear otro tipo de aproximación metodológica: la **genealogía**.

La genealogía «es gris y meticulosa»⁴⁰¹, es una forma de historia que rastrea los procesos de la configuración de sujetos y objetos, que va más allá de una historia de las ideas y se adentra en la multiplicidad de saberes y en las prácticas que los producen así como en aquellas que producen a los propios sujetos. Es «una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios de objeto, etc, sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendente en relación con el campo de los acontecimientos»⁴⁰². La relación entre arqueología y genealogía parece plantearse inicialmente como la relación entre los discursos formados por la arqueología, por un lado, y las condiciones históricas, económicas y políticas de su formación, por otro, con la palabra **dinástica**.⁴⁰³

La genealogía remite, por otra parte, al hecho de que se trata de un análisis retrospectivo, hecho desde el presente y en relación con éste: «a partir de una cuestión del presente».⁴⁰⁴

a) *Dispositivos, disciplina y normalización*

(...) poder y saber se implican directamente uno a otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y que no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder».⁴⁰⁵

Hay un desplazamiento significativo que se produce con la escritura de *Vigilar y castigar*. Foucault mismo analizará posteriormente los sutiles matices y los tensionamientos retrospectivos que la incesante indagación en torno al poder le sugerirán. Los sujetos, objetivados discursivamente, estarán también a partir de ahora configurados por prácticas no lingüísticas que redundan en esta constitución como sujetos sujetos (*assujettis*).

⁴⁰⁰ (Foucault, 1968) p. 681.

⁴⁰¹ (Foucault, 1971b) p. 136.

⁴⁰² (Foucault, 1999) p. 47.

⁴⁰³ (Giacomelli, 2004) p. 8.

⁴⁰⁴ (Foucault, 1984f) p. 674.

⁴⁰⁵ (Foucault, 1975c) p. 32.

Pienso que en el *Orden del discurso* **he mezclado dos concepciones** o, mejor dicho, he propuesto una respuesta inadecuada a una cuestión que creo legítima (la articulación de los hechos del discurso sobre los mecanismos de poder) [...] hasta ese momento me parece que aceptaba la concepción tradicional del poder, el poder como mecanismo esencialmente jurídico [...] con toda una letanía de efectos negativos... Ahora bien, considero inadecuada esta concepción. [...] el caso de la penalidad me convenció de que el análisis debía hacerse en **términos de tecnología, en términos de táctica y estrategia**.⁴⁰⁶

Es en este momento, con el análisis de las transformaciones de la tecnología penal, cuando irrumpe explícitamente la dimensión **productiva** del poder. Una producción y regulación que encontrará en el término dispositivo el operador general que liga multitud de técnicas y tácticas en una tecnología histórica del poder.

En *Vigilar y castigar* Foucault ha analizado la emergencia de la prisión moderna, explorando los desplazamientos significativos en el hecho de castigar. Del suplicio espectacular se pasa, a partir de finales del XVIII, a un castigo cuyo objeto sigue siendo el cuerpo, pero ya no como superficie que marcar con el dolor y el sufrimiento físico. La *humanización* de los castigos entraña el desarrollo, complejamente encadenado en diversas instituciones mutuamente posibilitadas, de una tecnología para regular los cuerpos, una **anatomopolítica** cuyos efectos no son hacer sufrir sino regular sujetando y produciendo aquello que es adecuado en diversos escenarios institucionales.⁴⁰⁷

Esta operatividad del poder sobre los cuerpos, generada por la modificación del castigo que se convierte en la parte más escondida del proceso penal, sufre un desplazamiento hacia lo abstracto:

El castigo abandona el dominio de la percepción casi cotidiana, para entrar en el de la conciencia abstracta; su eficacia, la permite su fatalidad, no su intensidad visible.⁴⁰⁸

La imagen desgarradora del suplicio de Damiens con la que se inicia el libro es también uno de los últimos ejemplos de los brutales suplicios mediante los cuales se aplicaban las penas. Después, toda una serie de transformaciones, a partir de las cuales Foucault irá extendiendo sus consideraciones a toda la

⁴⁰⁶ (Foucault, 1977d) pp. 228-229.

⁴⁰⁷ Al respecto es muy ilustrativo el análisis que realiza acerca de la homogeneidad que diversas instituciones presentaban a principios del siglo XIX mediante la adivinanza del tipo de institución que resulta ser una fábrica femenina pero que, según la descripción podría haber sido identificada igualmente como prisión, convento, reformatorio, para aludir después a la diversificación operada posteriormente en función, también, de los procesos económicos. (Foucault, 1974a) pp. 609-610.

⁴⁰⁸ (Foucault, 1975c) p. 15.

superficie social, «humanizan los castigos». Pero este humanizar aparente no es sino uno de los elementos de un nuevo entramado tecnológico del poder: aquel que incorpora la ley en el cuerpo: disciplina y normaliza. Todo un proceso global conduce a los jueces a juzgar otra cosa que los crímenes,⁴⁰⁹ toda una maquinaria de agentes escudriñadores de la peligrosidad y de la posibilidad de reinsertar/curar que irá resbalando hacia la elaboración discursiva de la normalidad/anormalidad, multiplicarán los procesos en juicios paralelos, microprocesos, exámenes y observaciones ininterrumpidas que, a su vez, serán el escenario en el que un nuevo saber se afianza. Toda una profusión de códigos, adiestramientos integrados en dispositivos que regulan los espacios, las miradas y las vigilancia, el tiempo y las posturas, comienzan su desarrollo en ámbitos sociales interconectados. Los mecanismos punitivos, en su proliferación «humanizada» multiplican sus efectos productivos. La humanización del castigo entraña el desarrollo de un conocimiento sobre «el hombre», de un saber que desdibujará la demarcación entre lo judicial y lo científico en la dispersión e intensificación de las tecnologías normalizadoras.

El cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos. Este investimiento político del cuerpo está ligado, de acuerdo con unas relaciones complejas y recíprocas, a su utilización económica; el cuerpo, en buena parte, está imbuido de relaciones de poder y de dominación, como fuerza de producción; pero en cambio, su constitución como fuerza de trabajo sólo es posible si se halla prendido en un sistema de sujeción (en el que la necesidad es también un instrumento político cuidadosamente dispuesto, calculado y utilizado) El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez **cuerpo productivo** y **cuerpo sometido** (sujetado/ *assujetti*).⁴¹⁰

Este desplazamiento recuerda esa imagen sobrecogedora de *En la colonia penitenciaria* de Kafka. Si contemplamos los dos polos contrapuestos establecidos en *Vigilar y castigar* por el suplicio por un lado y la disciplina por otro, la historia relatada por Kafka parecería reflejar un imposible e imaginario punto intermedio entre los dos: en este texto breve, el suplicio consiste precisamente en inscribir, grabar literalmente en el cuerpo una ley transgredida que, el sujeto, por otro lado, solo conocerá en el propio tormento. Esta imagen sobrecogedora no se podría asimilar ni al **suplicio** (puesto que éste no tiene una función estratégica de hacer saber a ese cuerpo su delito, sino castigarlo espectacularmente) aunque recoge de éste el desgarramiento físico, ni a la **disciplinización** de los cuerpos, que comienza con la pretensión de un

⁴⁰⁹ (Foucault, 1975c) p. 27.

⁴¹⁰ (Foucault, 1975c) p. 30-31.

castigo sin suplicio que progresivamente normaliza el cuerpo haciéndole actuar de manera adecuada, inscribiendo en él, de alguna forma, las normas que lo rigen. En la colonia penitenciaria es precisamente la letra de la ley la que se escribe en el cuerpo, desgarrando finamente su piel. Las técnicas disciplinarias, según Foucault, se extenderán progresivamente por diversas instituciones en las que los cuerpos son adiestrados, vigilados, habituados en función de códigos y normas, al margen de que se hayan o no transgredido. En este ejercicio disciplinario el cuerpo es objeto de una **anatomía política** que lo conforma, lo regula, lo atraviesa.

El dispositivo, por ejemplo el panóptico, opera con elementos materiales y arquitectónicos y con una multiplicidad de técnicas de disciplina, difusa y omnipresente. La organización de los espacios permite la vigilancia y los controles y regula los tiempos reglamentados de los sujetos.

En la noción inicial de dispositivo adquiere preeminencia la cuestión de la mirada: ya lo había sido en el análisis de *El nacimiento de la clínica*, puesto que ese momento está caracterizado como aquel en el que comienza con la observación del exterior y del interior de aquello que constituye el objeto de su saber: el cuerpo. El **dispositivo panóptico** se fundamenta asimismo en la visibilidad regulada: los sujetos son vistos pero no ven. «Los controles se inscriben en la arquitectura».⁴¹¹ Un poder espacializante, que mira, inmovilizador, en una palabra, disciplinario, encuentra en el panóptico su utopía reguladora.

A través de su progresiva problematización, por tanto, la noción de poder se ampliará dando cabida a otros mecanismos de los convencionalmente aludidos, desplazando, por tanto, el énfasis desde las leyes, la prohibición y la represión al carácter productivo del poder. Esta productividad desborda con mucho el esquema de funcionamiento del derecho, de la ley, del castigo y del Estado y se analiza aludiendo a sus técnicas y a los efectos de **normalización**.⁴¹²

[el poder en el siglo XIX] toma la forma insidiosa, cotidiana de la **norma** y de este modo se oculta como poder y se presenta como sociedad.

Las disciplinas conllevarán un discurso que será el de la **regla**, no el de la regla jurídica, derivada de la soberanía, sino el de la regla natural, es decir, el de la **norma**. Definirán un código que no será el de la ley, sino el

⁴¹¹ (Foucault, 1977a) p. 193.

⁴¹² (Foucault, 1976b) p. 118.

de la **normalización**, se referirán a un horizonte teórico que no serán las construcciones del derecho, sino el campo de las ciencias humanas⁴¹³

La posibilidad perfecta que atraviesa todos los puntos, y controla todos los instantes de las instituciones disciplinarias, compara, diferencia, jerarquiza, homogeneiza, excluye. En una palabra, normaliza.⁴¹⁴

La cuestión de la **normalización** cobrará a partir de este momento mayor importancia. Una normalización que comienza a ser aludida mediante la referencia a la disciplina pero también mediante la referencia a la emergencia de nuevos saberes sobre «el hombre» que se beneficiarán de los efectos de conocimiento que tal regulación milimétrica de los cuerpos produce, pero que a su vez reforzará y modificará progresivamente tal tecnología; y llegará a entroncarse en formas estratégicas de mayor alcance con el desarrollo de las ideas de biopoder y de gobierno:

Es cierto que lo que denominamos «disciplina» es algo que tiene una importancia real en este tipo de instituciones. Pero no es sino un aspecto del arte de gobernar a la gente en nuestras sociedades.⁴¹⁵

Con la emergencia de las ciencias humanas, el sujeto es objetivado como un individuo con funciones de diversos tipos que implican la posibilidad de determinar **normas** de ajuste a tales funciones. Las normas funcionarán como reglas no sólo impuestas de manera represiva sino como reglas «naturales» que indican si el funcionamiento de los sujetos es **normal o patológico**. La norma tiene una dimensión **positiva y productiva**: regula e integra y se vincula al funcionamiento de todo el cuerpo social. Las normas no rigen solo en las prisiones, alcanzan toda una serie de instituciones siniestramente similares en las que también operarán las técnicas disciplinarias: fábricas, hospitales, escuelas, ejército, hospicios, etc.

Es relevante considerar cómo en las regulaciones de género la referencia a normas naturales, cuyo lado oscuro lo constituyen las patologías, ha sido uno de los mecanismos más exhaustiva y específicamente utilizados para gestionar la vida de las mujeres durante los dos últimos siglos en nuestras sociedades. Porque este campo normativo ha operado de manera a veces particular en relación con éstas. Los discursos médicos y morales, mediante variados entrelazamientos, han postulado de forma muy especial y enfática la constitución de una **feminidad normal**.

La normalización, ejercida mediante las técnicas disciplinarias, también será el efecto, no sólo de la regulación de los cuerpos, sino de la regulación de las

⁴¹³ (Foucault, 1976a) p. 188.

⁴¹⁴ (Foucault, 1975c) p. 185.

⁴¹⁵ (Foucault, 1981d) p. 171.

poblaciones, con la proliferación de saberes biológicos, demográficos, estadísticos. La norma constituye un principio de **individuación**, puesto que los sujetos se inscriben en una superficie normativa, pero se generalizará en formas de poder que regulan **totalizando**, como los términos de gubernamentalidad y biopoder expresan.

b) Biopoder, gobierno y gubernamentalidad

La idea de biopolítica aparece en una conferencia dada en 1974 en Río de Janeiro y publicada en 1977.⁴¹⁶ Ahí subraya el carácter social que la medicina adquirió a partir del siglo XVIII tomando como objeto el cuerpo social en el que intentará regular procesos biológicos, la salud, la enfermedad, la reproducción. De ahí el uso de los términos «biohistoria», «medicina de Estado», «medicina urbana» o «medicina de la fuerza de trabajo». Alude también a un proceso que hoy en día sería excepcionalmente importante a nuestro entender, como es la medicalización de los comportamientos y de la existencia, «que cada vez deja escapar menos cosas».⁴¹⁷

En la *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*, Foucault prosigue su problematización de las nociones de poder convencionales e integrará en su análisis la cuestión de la biopolítica. El «dispositivo de la sexualidad» se plantea como un complejo y heterogéneo conjunto de discursos, instituciones, decisiones reglamentarias, leyes, enunciados científicos, proclamas filantrópicas, etc. En la noción de sexo, como «unidad artificial que agrupa elementos heterogéneos»,⁴¹⁸ producida por el dispositivo de la sexualidad, se entrecruzan la anatomía política y la biopolítica. Es una noción que entrelaza las técnicas micro disciplinarias con las configuraciones estratégicas más amplias ejercidas sobre la población en tanto elemento vivo.

El dispositivo de la sexualidad, y ésta es una de las líneas fundamentales del libro, no funciona sólo ni prioritariamente mediante la represión y la prohibición. Antes bien, se trata de un dispositivo histórico que ha incitado y organizado, producido, el sexo como elemento omnipresente en la constitución de los sujetos. La represión como mecanismo debe ser recolocada «en una economía general de los discursos sobre el sexo en el interior de las sociedades modernas a partir del siglo XVII».⁴¹⁹ Las sociedades modernas no han obligado al sexo a permanecer en la sombra sino que lo han incitado

⁴¹⁶ (Foucault, 1977b).

⁴¹⁷ (Foucault, 1977b) p 208

⁴¹⁸ (Foucault, 1976b) p. 203

⁴¹⁹ (Foucault, 1976b) p. 19

discursivamente, estableciéndolo como superficie privilegiada de regulaciones productivas, de controles, de proliferación de saberes.

Frente al derecho sobre la muerte que el soberano tenía sobre sus súbditos, en el transcurso histórico emergerá el **poder sobre la vida** y su regulación. Además de las tecnologías disciplinarias ejercidas sobre el cuerpo, otra maraña de instituciones y disciplinas (demografía, medicina, estadística...) tomarán como objeto la población y la regulación de sus condiciones de vida. La anatomía política de los cuerpos se enlaza con la biopolítica de las poblaciones. Ambas están relacionadas y se alimentan mutuamente, y sus efectos de control y saber funcionan intensificando las relaciones de poder. Las relaciones de poder adquieren un carácter eminentemente **normalizador** que desplaza la operatividad de las leyes para descubrir el ejercicio de configuración de lo social en los mecanismos de normalización.

En la *Voluntad de saber*, Foucault describe el desarrollo de este «poder sobre la vida» en relación con los dos polos de su ejercicio y que estarían a su vez vinculados por todo un manejo intermedio de relaciones:

Concretamente, ese **poder sobre la vida** se desarrolló desde el siglo XVII en **dos** formas principales; no son antitéticas; más bien constituyen dos polos de desarrollo enlazados por todo un haz intermedio de relaciones. Uno de los polos, al parecer el primero en formarse, fue centrado en el cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las disciplinas: **anatomopolítica del cuerpo humano**. El segundo, formado algo más tarde, hacia mediados del siglo XVIII, fue centrado en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos, la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar; todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y controles reguladores: una **biopolítica de la población**.⁴²⁰

Una tecnología de doble faz que invade por completo la vida. El saber positivo que objetiviza el cuerpo y el individuo introduce bajo su mirada aquello que en épocas anteriores estaba excluido, como el loco, y lo reconvierte en patológico. Lo normal patológico se extenderá también a la consideración del cuerpo social mediante la proliferación de nuevas tecnologías de poder que producen a los individuos como individuos normalizados. Y ambos ejercicios de poder, el disciplinario y el normalizador sobre la población, se entrelazan.

⁴²⁰ (Foucault, 1976b) pp. 182-183.

En la *Voluntad de saber*, Foucault pone en cuestión la hipótesis represiva por estrecha y limitada; el poder reprime pero opera de otras formas. La sexualidad será entonces contemplada como un efecto de dispositivos históricos mediante los cuales se ha **incitado** a los individuos a hablar precisamente de aquello que de esta manera adquiriría una forma: el sexo y el deseo. La técnica por excelencia sería la **confesión**, que dispone espacios y procesos para hacer hablar. Su análisis de la proliferación discursiva advierte que el esquema de la «liberación sexual» partiría de premisas erróneas. No hay sexo que liberar puesto que tal noción de sexualidad es precisamente aquello producido e incitado a través de tecnologías diversas.

Su mirada sobre los mecanismos de confesión le lleva a considerar el psicoanálisis, precisamente, como la culminación de tal proceso, homologando quizás de manera un tanto excesiva especificidades que éste habría introducido.⁴²¹ No obstante, esta visión amplísima sobre la historia de las incitaciones al reconocimiento del sujeto como sujeto de deseo le empujan a un retroceso analítico por épocas progresivamente más lejanas hasta situarse en la Grecia Clásica. Ahí, se dedicará a establecer un puente aparentemente paradójico entre los discursos acerca de los placeres y los discursos cristianos centrados en el pecado de las épocas siguientes. Paradójico, porque no considera que la extensión del cristianismo y sus procesos históricos introdujeran una ruptura radical con los precedentes; por el contrario, plantea que los esquemas de autoformación establecidos en la Grecia clásica, desarrollados después en el periodo helenístico, fueron recogidos con significativas matizaciones por el discurso del cristianismo.

Desde el primer tomo de la *Historia de la sexualidad*, Foucault está aludiendo a las formas de autoconstitución dibujadas en los dispositivos sociales. La sexualidad es la que centra su atención, y en ella ve el punto nodal de los parámetros en los que cada individuo es incitado a reconocerse. Al final del libro señala esta función específica del «sexo», un «papel más práctico que teórico»:

En efecto, es por el sexo, punto imaginario fijado por el dispositivo de la sexualidad, por lo que **cada cual debe pasar para acceder a su propia inteligibilidad** (puesto que es a la vez el elemento encubierto y el principio productor de sentido), a la totalidad del cuerpo (puesto que es una parte real y amenazada de ese cuerpo y constituye simbólicamente el todo), a su identidad (puesto que une a la fuerza de una pulsión la singularidad de una historia).⁴²²

⁴²¹ Véase las discrepancias entre Foucault y J.A. Miller expresadas en la conversación de (Foucault, 1977c).

⁴²² (Foucault, 1976b) pp. 205-206.

Creemos que es esta función de inteligibilidad que induce a una práctica del sujeto sobre sí, a una dimensión subjetiva en tanto adecuación pero también en tanto autoproducción según esquemas de inteligibilidad sociales, la que situará a Foucault en la indagación, precisamente, de las prácticas que cada sociedad o cultura establece como procesos de auto-reconocimiento que serían al mismo tiempo procesos de una actividad singular para configurarse.

Conservando la noción de poder como un dominio de relaciones estratégicas parece equilibrar su atención concedida anteriormente a los mecanismos capilares y microfísicos con la consideración de conjuntos estratégicos de mayor alcance que le hacen utilizar la noción de **gobierno**, que referirá más tarde a la regulación de la conducta de los otros y la de uno mismo. Y perfila una nueva noción, la de **gubernamentalidad**:

Es el problema de la población o del cuerpo-especie, que surge como un campo de intervención y luego como objetivo último del gobierno, lo que conduce a Foucault a conceptuar (más allá del marco jurídico de la soberanía) este nuevo haz de relaciones de poder que Foucault llama la «gubernamentalidad del Estado».⁴²³

Conforme desarrolla sus análisis sobre y de la biopolítica establece esta demarcación más explícita de la temática del poder. Parece que hubiera una especificación más exhaustiva, introduciendo formas de poder asumidas por los Estados y los gobiernos, mediante su noción de gubernamentalidad. Esta es desarrollada durante los años que siguen al primer tomo de la historia de la sexualidad en 1976 y que se prolongarán hasta la publicación en 1984 de los dos siguientes. Parece que progresivamente esta noción sustituye a las referencias al biopoder⁴²⁴ y alude a formas de gobierno estatales pero también a otras que, en interacción con las anteriores, regulan las relaciones entre individuos y las relaciones consigo mismo. Serán estas últimas las que aborde más adelante y las que integrarán problemáticamente la cuestión de la libertad.

Analizar el poder como un dominio de relaciones estratégicas entre individuos o grupos, relaciones en las que está en juego la conducta de otro o de los otros, y que recurren, según los casos, según el marco institucional en las que se desarrollan, según grupos y épocas, a procedimientos y técnicas diversas. Estudios sobre el encarcelamiento y la disciplina, los cursos sobre la razón de Estado y el arte de gobernar, el volumen de las *lettres de cachet*, constituyen elementos de este análisis de la gubernamentalidad.⁴²⁵

⁴²³ (Donnelly, 1989) p. 193.

⁴²⁴ (Beaulieu, 2004) p. 54.

⁴²⁵ (Foucault, 1981e) p. 214.

Este amplio escenario que contempla las configuraciones históricas estatales, la gestión de la población, la regulación de las relaciones entre los sujetos, así como la forma en la que éstos son interpelados a relacionarse consigo mismos, introduce la consideración acerca de cómo una forma de Estado y de gobierno, que ha desarrollado una *policia* y una *razón de Estado*, ha llegado a la regulación de las vidas individuales. En el análisis de esta cuestión Foucault encontró en la formulación del término de **poder pastoral** el tipo de tecnología que vincula ese ejercicio individualizante de poder en las sociedades occidentales con los extremos de su ejercicio, la constitución de los individuos. Foucault cifra el origen de este poder gubernamental en el tipo de poder pastoral desarrollado por el cristianismo, donde cada individuo debe dejarse gobernar por otro durante toda su vida para ser conducido a la salvación.⁴²⁶ Este poder pastoral habría cristalizado de diversas maneras en los estados occidentales.

Según Foucault, el Estado moderno occidental integró, en una nueva forma política, una vieja técnica de poder que nació de las instituciones cristianas. «A esta técnica de poder la podemos llamar el **poder pastoral**»⁴²⁷. Frente a los análisis que privilegian la influencia del Estado y la consideración de técnicas de poder cada vez más centralizadas, él plantea un tipo muy diferente de ejercicio de poder, el pastoral, que se contrapone aparentemente a tal ejercicio centralizado, pero que en realidad **entroncó** en la compleja evolución de los Estados modernos. Estos dos diagramas de signo contrario, la totalización y la individualización, confluirán en la historia.

Foucault pretende referir y relacionar el asunto de la razón y la racionalidad del Estado, que desde la Ilustración concede a la filosofía la función de vigilar los abusos de poder, con otro tipo de análisis. No se trata tanto de sancionar si algo se adecua a los principios de una racionalidad, sino explorar a qué tipo de racionalidades diversas recurren los ejercicios de poder y descubrir su genealogía histórica, algo que va más atrás de la experiencia de la ilustración.⁴²⁸ Considera que existe un problema fructífero a analizar, «el problema de la individualización» o, dicho de otra forma, el problema de la identidad en relación con el problema del «poder individualizante».

Esta modalidad pastoral del poder será rastreada hasta remontarse a las sociedades orientales antiguas en las que operaba, y que se oponía, de alguna manera, al pensamiento político griego.⁴²⁹ Las características de tan lejana

⁴²⁶ (Vázquez García, 1995).

⁴²⁷ (Foucault, 1982c) p. 229.

⁴²⁸ (Foucault, 1981c) p. 135-136.

⁴²⁹ Foucault analiza precisamente cómo para Platón el desarrollo de la política supone la superación de una fase en la que la divinidad ejercía de pastor para pasar a un momento en el que los hombres son abandonados, habiendo recibido el fuego, y deben tejer el espacio de la ciudad: una sólida red política de asociación en la comunidad, pero no de

modalidad y formulación del poder son importantes, puesto que habrían sido retomadas por el cristianismo y difundidas en las instituciones de los Estados nacientes. El poder pastoral, de manera muy sucinta, aludiría al ejercicio de un poder-deber que recae sobre el rebaño más que sobre el territorio y sobre todos y cada uno de los individuos de aquél.

El poder pastoral supone una singularidad característica de las sociedades occidentales, ésas que:

...han sido las más agresivas y conquistadoras, se han servido de la violencia más aterradora; inventaron formas políticas y modificaron en profundidad estructuras jurídicas. Y es preciso tener en cuenta que fueron las únicas que han desarrollado una extraña tecnología de poder al tratar a la inmensa mayoría de los hombres como si fuesen un rebaño guiado por un puñado de pastores. Establecieron entre los hombres una serie de relaciones complejas, continuas y paradójicas.⁴³⁰

Este desarrollo de la «tecnología pastoral» parte de sus características iniciales tales como su orientación a la salvación, oblativa (en oposición al principio de soberanía), individualizante (en oposición al poder jurídico), y vinculada con la producción de verdad, la **verdad de cada individuo**. Su constitución se vincula con la institucionalización eclesiástica pero su función se ve extendida y multiplicada fuera de la misma. El poder pastoral evoluciona hasta convertirse en la dimensión individualizante del «gobierno de los vivos», mediante la difusión de las técnicas primitivas de **confesión, examen** de las almas y examen de conciencia. El estado, recogiendo el desarrollo del poder pastoral, será pues también una matriz de individualización que dispondrá de tácticas individualizadoras, características de una serie de poderes: familia, psiquiatría, educación, etc.

Hay, por tanto, un entrecruzamiento complejo a lo largo de la historia occidental entre las tácticas de individualización y las de totalización, del poder político existente en el interior de un Estado y el poder «pastoral». Tales relaciones suponen una serie de ajustes delicados entre «los sujetos civiles y el poder pastoral ejercido sobre los sujetos vivos».⁴³¹ La consideración de tal proceso permite abordar la relación entre identidad, saber y sumisión y obediencia. El poder individualizante excede la demarcación legal, establece un saber y una obediencia necesaria —por su bien— de los individuos. Es una forma de gobierno que indaga en lo más íntimo reconduciéndolo y que utilizará instrumentos ya existentes en el mundo helénico pero alterándolos: el examen y la dirección de conciencia.

cuidado pues este se reduciría a las funciones de distintos elementos de la ciudad como el médico o el pedagogo, pero no sería parte de la actividad política.

⁴³⁰ (Foucault, 1981c) p. 139.

⁴³¹ (Foucault, 1981c) p. 144.

Estos delicados ajustes, contemplados desde una perspectiva de género, resultan especialmente pertinentes, puesto que la definición de lo femenino y las mujeres ha tenido una problemática relación y estatus civil y legal, pero ha sido contrabalanceado por un intensísimo ejercicio de moldeamiento de la identidad y de las prácticas femeninas. Quizá podría aventurarse que los discursos de tinte universal por los derechos de las mujeres han sido precisamente necesarios y han servido para contrarrestar esa sujeción férrea a una categoría y rol determinados, que se postulaban, «por el propio bien de las mujeres». Las reivindicaciones jurídicas y de derechos eran una plataforma también para una apertura de posibilidades restringidas de lo femenino, vinculado a menudo a una esencia y una verdad muy específica y subordinante.

A partir de esta dimensión individualizante y pastoral, el estudio de la gubernamentalidad derivaría para Foucault en otra empresa, la del estudio del gobierno de uno mismo inserto en una situación más amplia que la dotaría de un armazón técnico y que provocaría efectos de saber determinados. El estudio de esta dimensión subjetiva le empuja a un trabajo inmenso y larguísimo de análisis y desciframiento de textos de la antigüedad, empresa en la que vacilará y reescribirá, dudará y alterará sucesivamente sus planes iniciales respecto a los volúmenes de la *Historia de la sexualidad* y reinterpretará sus obras anteriores.

Tal como plantea en el resumen del curso que bajo el título «*Subjetividad y verdad*» impartió durante 1980-1981, el análisis de las técnicas de sí es situado, con mirada retrospectiva, en la intersección de dos temas anteriormente tratados. Por un lado, la **historia de la subjetividad**, aludiendo con ello a sus estudios sobre la **objetivación** del «hombre» en los discursos de las nuevas disciplinas del XIX y las ciencias sociales y las **divisiones** (*partages*) entre lo mismo y lo otro que recogen los análisis sobre la locura, la enfermedad, el delito, con su efecto innegable en la configuración de la normalidad. Por otro lado, ese espacio de análisis que habría sido en el de la **gubernamentalidad**, en tanto reconceptualización crítica del poder y análisis de las relaciones estratégicas en las que se juega.

Asimismo, en la confluencia de tales ámbitos aparecerá la cuestión de la **experiencia** puesto que intentará explorar, al hilo de sus investigaciones históricas «cómo se forma una experiencia en la que las relaciones consigo mismo y las relaciones con los otros están vinculadas».⁴³²

⁴³² (Foucault, 1984f) p. 670.

3.2.3. Las técnicas de sí

Su intento de comprender cómo en las sociedades occidentales modernas se había constituido una «experiencia de la sexualidad» se desdibuja en la medida en que avanza. Su acento inicial en el sexo deviene acento en los placeres y el *ars erotica* griega para devenir al final un intento de comprensión de la experiencia de uno mismo. El sexo, como elemento privilegiado de esta inteligibilidad subjetiva se desdibuja ampliando el campo de técnicas y prácticas que conducen a realizar una experiencia de sí mismo. Dará lugar a una genealogía del sujeto abierta a nuevos elementos de estudio:

Si se quiere analizar la genealogía del sujeto en la civilización occidental, se deben tener en cuenta no solo las técnicas de dominación, sino también, las técnicas de sí.⁴³³

Tal itinerario, que parte de la interrogación acerca de por qué la sexualidad se ha constituido en objeto de preocupación moral, retrocederá a las problematizaciones de la existencia que aparecen en textos antiguos, tanto de la Grecia clásica como del periodo helenístico y romano. Como señala Gabilondo:

Las «modificaciones» con las que comienza *El uso de los placeres*, suponen un importante desplazamiento del plan inicial, una reorganización en la que irrumpe con fuerza la hermenéutica de sí, la historia de la verdad, el análisis de los juegos de lo verdadero y de lo falso, la **constitución histórica del ser como experiencia**, lo que hace posible que pueda y deba ser pensado.⁴³⁴

Ya en el primer tomo había planteado que la «confesión de la **verdad** se inscribió en el corazón de los procedimientos de individualización por parte del poder» y cómo el sexo fue el tema privilegiado de confesión.⁴³⁵ Estos vínculos entre moral, individuación y placer serán, pues, objeto de una mayor reflexión y Foucault se retrotraerá durante años hacia el estudio de las «formas en las el hombre occidental se vio llevado a reconocerse como sujeto de deseo». Después de un desplazamiento de las prácticas discursivas (la formación de los saberes evitando el dilema de las ciencias y la ideología) a las relaciones de poder y sus tecnologías como estrategias abiertas, consideró necesario otro deslizamiento que permitiera analizar «lo que se ha designado como “el sujeto”; convenía buscar cuáles son las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como **sujeto**».⁴³⁶

⁴³³ (Foucault, 1981d) p. 171.

⁴³⁴ (Gabilondo, 1999) p. 10.

⁴³⁵ (Foucault, 1976b) pp. 78-79.

⁴³⁶ (Foucault, 1984c) p. 12.

Había estudiado los juegos de verdad en relación con las formaciones discursivas, las relaciones de los juegos de verdad con los juegos de poder y pasó a considerar los juegos de verdad en relación con el sí mismo. En esta nueva superficie del *territorio Foucault*, «en el seno del mismo proyecto general»⁴³⁷ se dibuja explícitamente la cuestión de la **subjetividad**. Entendida ésta como «la manera en la que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que tiene relación consigo».⁴³⁸ La historia de la subjetividad es en la empresa de Foucault, una **genealogía del sujeto moderno**.⁴³⁹

Su itinerario, iniciado con *La voluntad de saber*, se adentra cada vez más en el escenario de las relaciones entre **verdad y subjetividad**, atendiendo a las técnicas o prácticas concretas que las vinculaban, como la confesión. Retrospectivamente, así considera su primer tomo de la serie:

Llegué a concebir un proyecto bastante curioso: no se trataba de estudiar la evolución de la conducta sexual, sino la proyección de una **historia de las relaciones entre la obligación de decir la verdad y las prohibiciones** sobre la sexualidad.⁴⁴⁰

Esto lo sitúa en el análisis de la hermenéutica del yo, ese esquema de subjetividad decisivo en la conformación de los sujetos *de deseo* en la historia de Occidente, y cuyo estudio lo hará retroceder más y más hasta situar su compleja emergencia en su filiación genealógica con otro tipo de prácticas de sí, las de la antigüedad grecorromana.

El estudio de estas últimas, al que ha llegado indagando la experiencia de la sexualidad, exceden ampliamente la consideración de lo sexual y lo sitúan en el escenario de la moral, puesto que estas prácticas antiguas vinculadas después con la hermenéutica del sujeto de deseo, consisten en la problematización de los placeres pero también, de manera compleja de diversos esquemas éticos de existencia. La moral y la ética adquirirán cada vez mayor importancia, pero serán referidas mediante el estudio de las prácticas de sí.

No creo que haya moral sin cierto número de **prácticas de sí**.⁴⁴¹

⁴³⁷ (Foucault, 1984b).

⁴³⁸ (Foucault, 1984b) p. 633.

⁴³⁹ (Foucault, 1988a) p. 827.

⁴⁴⁰ (Foucault, 1988b) p. 784.

⁴⁴¹ (Foucault, 1984f) p. 671.

a) *Historia de la sexualidad: técnicas de sí*

Junto a las técnicas de producción, de significación, de dominación, Foucault se apercibió «de que existen en todas las sociedades otro tipo de técnicas»:

Las que permiten a los individuos efectuar, por ellos mismos, un cierto número de operaciones sobre su cuerpo, su alma, sus pensamientos, sus conductas, de forma que produzcan en ellos una transformación, una modificación y logren algún tipo de estado de perfección, de felicidad, de pureza, de poder sobrenatural. Llamemos a estas técnicas las técnicas de sí.⁴⁴²

La intensidad acerca de la reflexión sobre el poder y la producción del sujeto se acentúa y complejizan en otro movimiento amplio y concéntrico que aborda las condiciones de emergencia y posibilidad de las experiencias que constituyen a los sujetos, en una relación consigo mismos históricamente condicionada pero decisiva en relación con la posibilidad de la práctica de la libertad.

Los métodos de **ascesis** difundidos desde el cristianismo primitivo no pueden identificarse con técnicas de poder desplegadas por agencias exteriores al sujeto que las utiliza; se trata de prácticas que los propios sujetos aplican sobre sí mismos, su conducta, pensamientos, cuerpo, para constiuirse como sujetos morales. Se abre de este modo un ámbito nuevo para la historia genealógica del sujeto: el análisis, no de las relaciones de poder, sino de las «prácticas de sí», el ámbito de la ética.

Las prácticas de sí tienen a uno mismo como sujeto y objeto. Constituyen técnicas que permiten a los individuos efectuar un número de operaciones en sus propios cuerpos, en sus pensamientos, en sus conductas para modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo. En el laberinto teórico que dibuja sucesivamente, en el que la introducción de elementos nuevos reconfigura su paisaje, Foucault dirá que lo que a él le interesa es aquello que los griegos llamaban *technê*, «una racionalidad práctica gobernada por un fin consciente», «el gobierno es una función también de tecnologías: el gobierno de los individuos, el gobierno de las almas, el gobierno de sí por sí mismo, el gobierno de las familias, el gobierno de los niños».⁴⁴³ Por lo tanto, las **técnicas de sí** emergen como una dimensión de la gubernamentalidad y están insertas siempre en un periodo histórico, limitadas por éste y en compleja relación con otras técnicas. Incluso en 1982 llegará a definir la **gubernamentalidad** como

⁴⁴² (Foucault, 1981d) p. 171.

⁴⁴³ (Foucault, 1982a) p. 285.

«la confluencia entre las técnicas de dominación ejercidas sobre los otros y las técnicas de sí». ⁴⁴⁴

Son este tipo específico de técnicas las que acapararán su interés durante sus últimos años y las que le llevan a considerar la cuestión de la libertad, en tanto que, estas prácticas de sí que sirven para la autoconstitución de un sujeto, permitirán una participación **activa** del individuo en la formación de sí mismo, más o menos constreñida en función del tipo de técnicas de sí que operen en una sociedad determinada.

Las técnicas de sí tienen una relación intensa con los juegos de **verdad**. Y en tanto esta verdad responde a regímenes históricos, las relaciones de poder son un análisis necesario:

Mi propio problema ha sido **la cuestión de la verdad**, del decir la verdad, el decir la verdad y la relación entre «decir verdad» y las formas de reflexividad, del sí sobre sí. ⁴⁴⁵

Si estudio las relaciones de poder, no hago en absoluto la teoría del poder, sino en la medida en que mi problema ha sido saber cómo están relacionados entre ellos la reflexividad del sujeto y el discurso de la verdad, si mi cuestión es: ¿cómo el sujeto puede decir la verdad sobre sí mismo?, me parece que las **relaciones de poder** son uno de los elementos determinantes en esta relación que intento analizar [...] yo no hago una teoría del poder. Hago la historia, en un momento dado, de la manera en que se han establecido la reflexividad de sí sobre sí y el discurso de verdad con el que se vincula. ⁴⁴⁶

Las técnicas de sí se dibujarán dentro de los regímenes de verdad históricos. La verdad funciona dentro de los dispositivos heterogéneos de poder y es regulada de maneras diversas. De la obligación que la confesión supone en tanto descubrimiento e interpretación de una **verdad interna** que a su vez **produce** la inteligibilidad del sujeto, Foucault retrocederá hasta el análisis específico de las prácticas que en otros momentos históricos han configurado a los sujetos de otra manera; por ejemplo, situando la verdad como el **efecto** de un proceso de transformación de uno mismo, sin sancionarla monolíticamente desde el principio. Una verdad, como en las prácticas antiguas estudiadas por Foucault, que se configura como **proceso permanente** de adquisición y transformación a través de técnicas y ejercicios diversos. Una verdad no prescrita aproblemáticamente de antemano, sino sujeta a la actividad del propio individuo. Son otras técnicas de sí que permiten establecer el contraste con las prácticas recientes, que son las nuestras, y desplegar la posibilidad abierta de un

⁴⁴⁴ (Foucault, 1988b) p. 785.

⁴⁴⁵ (Foucault, 1983a) p. 445.

⁴⁴⁶ (Foucault, 1983a) pp. 450-451.

ejercicio distinto al que funciona como imperativo hegemónico: pensar, desde la libertad, por lo tanto desde la ética, la relación con nosotros mismos, **problematizándola**. Descubrir un espacio de libertad ahí donde solo veíamos verdades monolíticas, identidades naturales, límites incuestionados e infranqueables.

Foucault no reivindica fácil y nostálgicamente una red de prácticas de autoconstitución de tiempos remotos: utiliza su análisis para multiplicar, en conexión con las condiciones del presente, las posibilidades de configurarnos como sujetos morales en persistente y limitado desmarque de aquello que nos aparece como necesario y no es sino contingente e impuesto. Por ello otorgamos gran interés al análisis específico y detallado que de las técnicas de sí grecorromanas lleva a cabo. No porque sean un espacio imaginario de liberación, sino porque el análisis genealógico desdibuja lo que aparece como evidente. Las técnicas de sí se entrelazan en una situación histórica que les dota de especificidad y las articula como los procedimientos establecidos para fijar y mantener una identidad y para transformarla mediante procesos y con fines diversos. Son modos de producción de la identidad, modos de subjetivación,⁴⁴⁷ cuyo análisis crítico es *ya* un ejercicio de libertad.

Cualquier acción sobre sí es para Foucault un comportamiento ético, sea en forma de conocimiento, hermenéutica de sí, cuidado de sí, ascesis, porque supone orientarse hacia un bien, un ejercicio asumido en función de fines diversos. El relativismo de Foucault en relación con la verdad y con la ética, que no supone una actitud acrítica sino todo lo contrario, le hace plantear que en tanto la verdad y la ética son relativas a situaciones históricas y sociales, en tanto no hay una instancia trascendente que pueda sancionar aquello que es bueno o no, estamos permanentemente preocupados por este ejercicio crítico y político. Porque, en última instancia, las técnicas de sí, a pesar de ser destacadas y demarcadas como categoría de análisis están siempre en relación como procesos de dominación y regímenes de verdad que tienen efectos.

Todos los que dicen que para mí la verdad no existe son espíritus simples.⁴⁴⁸

Las prácticas de sí pueden vincularse a un código explícito y responder al esquema de adecuación unívoca a éste o, también, responder precisamente a su problematización en la experiencia como un trabajo continuo sobre sí mismo, abriendo la posibilidad de una **estilización de la existencia**, de un **cuidado de sí** que no responde a una mera fórmula de cumplimiento de una verdad establecida e innegable.

⁴⁴⁷ (Michaud, 2000) p. 28.

⁴⁴⁸ (Foucault, 1984f) p. 669.

Para aclararlo señalaremos de manera resumida la red conceptual que Foucault establece para el análisis de las prácticas de sí. En *El uso de los placeres*, distingue entre la moral como conjunto de reglas y preceptos de acción vehiculados por aparatos prescriptivos, y la moral como comportamiento real de los individuos.

El comportamiento moral de los individuos está marcado por los **modos de subjetivación** que plantean precisamente la manera en la que el comportamiento individual se **relaciona** con tales preceptos normativos. Y aquí establece Foucault uno de sus planteamientos, a nuestro entender, más fértiles: hay modos de subjetivación que establecen técnicas de sí **orientadas al cumplimiento de un código**, y modos de subjetivación que instituyen técnicas de sí **orientadas hacia la ética**,⁴⁴⁹ precisamente, hacia la propia acción y ejercicio de un sujeto menos sujeto por la obediencia a preceptos determinados.

Por lo tanto, entre los actos morales y el código que opera y establece el valor de éstos, se desliza la cuestión de las prácticas de sí:

Hay otro aspecto de las prescripciones morales que normalmente no se aísla en tanto que tal, pero que, aparentemente, es muy importante. Es la relación consigo mismo que se debería establecer, esta relación consigo que determina cómo el individuo debe constituirse en sujeto moral de sus propias acciones. Esta es, según Foucault, el tipo de relación que se debe tener con uno mismo.⁴⁵⁰

Como veremos en la última parte, esta distinción que Foucault sitúa entre periodos históricos (las morales estoicas o epicúreas estarían orientadas hacia la ética, mientras las morales desarrolladas por el cristianismo occidental lo estarían hacia el código) nos permite una lectura de género muy significativa, puesto que el estatuto moral de mujeres y hombres ha sido conformado a través de imperativos y regulaciones que muestran cierta especificidad: los modos de subjetivación de las mujeres en determinados periodos históricos han sido, más acentuadamente que los de los varones, modos de adecuación a un código hiperregulado. La relación de esto con los regímenes de verdad y con las formaciones discursivas es obvia y compleja, puesto que la capacidad moral de éstas ha sido objeto de innumerables construcciones deficitarias. Por un lado se ha construido un sujeto femenino menos dotado para la reflexión moral (desde Kant, pasando por el superego –la instancia moral en el psicoanálisis– débil de las mujeres, a los desarrollos de Kohlberg) y, por otro, se ha exaltado hasta el hastío la necesidad de la sujeción a un papel natural, lo que entrañaba una obediencia hipertrofiada de las mujeres, sea para garantizar la

⁴⁴⁹ (Foucault, 1984c) p. 37.

⁴⁵⁰ (Foucault, 1984j) p. 610.

procreación, la salud física y psíquica de la descendencia, la armonía familiar y la social. Por otro lado, la mirada de género implica una mayor consideración de las prácticas intersubjetivas vinculadas a los procesos de subjetivación. Para las mujeres especialmente, los procesos de subjetivación han sido procesos claramente intersubjetivos, en tanto la diferencia, las posibilidades, los deberes se han establecido de formas diversas siempre en una compleja articulación relacional.

b) Ética y prácticas de libertad

El **cuidado de sí**, analizado en relación con las prácticas del periodo helenístico, será una de las prácticas posibles y que Foucault relaciona con un proceso de transformación autodeterminada, no vinculado linealmente a un código, sino a una problematización de éste y a la efectuación de diversos ejercicios. El cuidado de sí es una experiencia de uno mismo, pero una experiencia puesta en movimiento:

«cuidado de sí» entendido como experiencia y como técnica que elabora y transforma a esta experiencia.⁴⁵¹

El cuidado de sí está estrechamente vinculado con el «cuidado de la verdad», con una estilización y **problematización** de la existencia que puede implicar, como Foucault demuestra en relación con los dos primeros siglos de nuestra época, mucha austeridad. Pero una austeridad que supone un ejercicio de equilibrio incesante de uno hacia uno mismo, y que no se refiere de manera lineal y directa a un código que sanciona de partida lo aceptado y lo prohibido. La **problematización de los placeres** que ya Foucault señala en la Grecia clásica en *El uso de los placeres* no responde a un código de comportamiento impuesto sino a modulaciones y adecuaciones que el propio sujeto lleva a cabo con fines determinados. Estas problematizaciones se desarrollarán en el periodo helenístico de manera más austera mediante el «cuidado de sí». Pero, en contra de lo que a veces se piensa, Foucault describe ya en la Grecia clásica la existencia de una problematización moral de diferentes ámbitos –como la salud, los placeres, la economía doméstica– que no permitirían contemplarla como una época de permisividad simple, tal como algunos plantean. Por lo tanto, en este periodo grecorromano, «la **autonomía** y la **importancia** de las prácticas de sí fue superior a la que tuvieron éstas en épocas posteriores».⁴⁵²

⁴⁵¹ (Foucault, 1981e) p. 213.

⁴⁵² (Foucault, 1984d) p. 709.

Las prácticas de sí, que le han hecho retroceder en la historia para analizar las formas diversas que pueden adquirir, le conduce a planear una historia del cuidado de sí, situando tal noción en el entramado de los textos estoicos y epicúreos. Esta técnica que puede adquirir modalidades históricas diversas será analizada desde una dimensión ética y en función de la posibilidad que establezca en relación con la *libertad*. La libertad aquí también será una práctica, epocalmente delimitada, provisional y contemplada desde una óptica «micro». También será esta técnica la que introduzca la posibilidad de la fractura, las grietas por las que fluir en tal ejercicio de libertad para transformarse. Los efectos de la práctica *autopoiética*, son efectos de la libertad del sujeto, de su posibilidad de aceptar o de rechazar esta o aquella práctica. Esa libertad no es una ausencia total de determinación, es un juego en el interior de los límites que circunscriben las prácticas culturalmente existentes.⁴⁵³ El cuidado de sí se juega sobre la libertad:

El cuidado de sí era, en el mundo grecorromano, el modo en que a la libertad individual —y la libertad civil hasta cierto punto— se la consideraba en sí misma ética.⁴⁵⁴

Cuando se dan situaciones de dominación las prácticas de libertad serán disueltas e imposibilitadas. En estos estados, no existe la posibilidad de configurarse a uno mismo continuamente a partir del suelo de la libertad, que supone las estrategias y los ejercicios personales variados en relación con uno mismo. Será necesario, en esos casos, que previamente se lleven a cabo procesos de **liberación** que restituyan la posibilidad de una práctica ética y rica. La libertad es la condición ontológica de la ética⁴⁵⁵, puesto que no tiene sentido plantear en términos éticos las conductas llevadas a cabo en situaciones de dominación en las que las posibilidades de elección y autoconfiguración están bloqueadas o vinculadas exclusivamente al cumplimiento de códigos restrictivos. Veremos en nuestro análisis cómo la progresiva problematización de elementos incuestionados opera como una apertura de las posibilidades de acción y del ejercicio de la libertad.

La cuestión de la **verdad** es especialmente relevante en la consideración de las prácticas de sí. Cuando la verdad no es su propia evidencia, cuando se concibe ésta como un proceso y un ejercicio de adquisición, que implica transformaciones en uno mismo, como en la antigüedad grecorromana (fundamentalmente en estoicos y epicúreos), este ejercicio de inquietud de sí es un proceso, no una contemplación estática sino un ejercicio. La verdad se da como resultado y no se sitúa en el interior del sujeto. El conocimiento es un

⁴⁵³ (Larrauri, 1996) p. 14.

⁴⁵⁴ (Foucault, 1984d) p. 712.

⁴⁵⁵ (Foucault, 1984d) p. 712.

elemento fundamental de tales técnicas de sí, pero es un conocimiento adquirido en un ejercicio de estetización de la existencia.

Posteriormente, la historia de la verdad se irá configurando mediante regímenes que la sitúan estáticamente y la absolutizan. La pastoral cristiana la configuró, en relación con los sujetos, como esa verdad interior, no transparente, enigmática, vinculada al pecado y al deseo. De ahí que las técnicas de sí fueran adquiriendo la forma concreta de una **hermenéutica de sí**. Las posibilidades de ejercicio de éste sobre sí mismo se restringen y se adelgazan adquiriendo la forma de un incesante examen de conciencia en busca de lo pecaminoso para adecuarse así a los códigos establecidos. Incluso llegan a plantearse como una renuncia a sí mismo, que va simultáneamente enlazada, a nuestro entender, a regímenes de verdad que le dicen al sujeto exactamente eso que es, que lo han objetivado o que se remiten a instancias trascendentes para dotarlo de una naturaleza incuestionable.

Los movimientos políticos que han tenido y tienen como eje, en parte al menos, la cuestión de la identidad, como los movimientos feministas y homosexuales, han **problematizado tales regímenes de verdad** mediante un ejercicio crítico y práctico que ha permitido, en algunos contextos y momentos, la fractura de modos de subjetivación orientados hacia un código y sustentados en una verdad configurada como esencial y necesaria del sujeto. Esto contextualiza el uso que Foucault hace de las nociones de estilo o de estética de la existencia, en los que resalta la potencialidad para la invención y creación de nuevas formas de vida y de relaciones sociales.

No obstante, esta lectura de la subjetividad en términos de libertad y de ética supone introducir una **cierta paradoja** en el análisis de la constitución de los sujetos y en los procesos específicos de **sujeción**. Hay una cierta ambivalencia en la consideración y el énfasis que concede al sujeto que obra en libertad y las consideraciones previas de la microfísica del poder que produce a los individuos.

Son los individuos libres los que intentan controlar, determinar, delimitar la libertad de los otros y, para hacer esto, disponen de ciertos instrumentos para gobernar a los otros. Esto reposa pues sobre la libertad, sobre la relación consigo mismo y la relación con los otros. [en contraposición a una concepción jurídica del sujeto] la noción de gubernamentalidad permite, creo, hacer valer la libertad del sujeto y la relación con los otros, es decir, aquello que constituye la materia misma de la ética.⁴⁵⁶

Si el poder configura el sujeto, ¿cómo dar cuenta de una actividad autopoética, de prácticas de libertad, en las que uno, desde su voluntad,

⁴⁵⁶ (Foucault, 1984d) pp. 728-729.

experimente y ejerza técnicas de autoformación? Este paso, de un sujeto en permanente proceso de producción en relaciones de poder –lo cual implica la configuración discursiva y práctica de la subjetividad–, a un sujeto que voluntariamente desafía las prácticas de sujeción ejerciendo prácticas de libertad, supone ciertamente un oscuro pasaje en el que se juegan tanto las implicaciones de la sujeción, como las posibilidades de la libertad.

Más allá de las **experiencias inesperadas**, que abordaremos posteriormente y cuya importancia es decisiva, un sujeto cuyos criterios decisionales han sido configurados por relaciones de poder, por prácticas de sujeción, ¿cómo puede devenir precisamente en el fundamento de aquello que será su libertad? Este espacio, oscuro y conflictivo, será el objeto de las consideraciones de los siguientes apartados.

A pesar de ciertas ambigüedades parece que ética y libertad, entrelazadas, se posibilitan cuando el sujeto puede problematizar su existencia y ejercer una labor crítica sobre sí mismo y sobre los códigos sociales. Es decir, cuando las técnicas de sí configuradas en determinado escenario social así lo posibilitan. Las prácticas de libertad pueden aparecer entonces como un espacio de problematización y de interrogación constante que permite variados cursos de acción y no como una identidad prescrita cuyo desarrollo debe ser una obligación. Las formas de relacionarnos con nosotros mismos y las formas de relacionarnos con otros permitirán el ejercicio de la libertad, sobre el trasfondo de las prácticas sociales que nos sujetan, cuando permitan una cierta puesta en cuestión de éstos mediante un ejercicio ético —la ética es la forma reflexiva de la libertad—,⁴⁵⁷ que permite a su vez rupturas y subversiones.

Foucault no propone, sin embargo, modelos a seguir. Su labor teórica subraya el carácter constitutivo del sí mismo, y las circunstancias diversas en las que esto puede desarrollarse. De su trabajo histórico se desprende simplemente la posibilidad de establecer formas de relación consigo mismo diferentes de las que actualmente nos impregnan. Su apuesta deviene en una adhesión a un **ethos** crítico del presente cuyo inicio situó en Kant, pero despojándolo de su carácter trascendente y normativo. Recoge la importancia de este ethos filosófico de crítica permanente enraizada en los procesos históricos que nos configuran y en los que actuamos y, tal como señala Michaud:

Aquí, la crítica deja de ser kantiana y trascendental para devenir nietzscheana y genealógica: no se trata de despejar las estructuras universales y delimitar a priori el campo de las posibilidades del pensamiento y la acción, sino de desprender de nuestra contingencia histórica «la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos,

⁴⁵⁷ (Foucault, 1984d) p. 712.

hacemos o pensamos». Se trata de relanzar sin pausa el trabajo de la libertad.⁴⁵⁸

Hay por tanto una apuesta por experimentar y recrear nuestras condiciones de vida y nuestras posibilidades de ser en la que late la libertad. Y esto, en la práctica, implica el ejercicio de **pensamiento crítico**. Un pensamiento en los límites, siempre conflictivo y fronterizo, que avanza estratégicamente en un movimiento incesante pero imprevisible. Para Foucault, el pensamiento

permite tomar distancia en relación con la manera de hacer y actuar, de contemplarla como objetos de pensamiento y de interrogarse sobre su sentido, sus condiciones y sus fines. El pensamiento es la libertad en relación con aquello que se hace, el movimiento por el cual uno se separa de ello, lo constituye como objeto y lo reflexiona como problema.⁴⁵⁹

A pesar de considerar esta dimensión racional del ejercicio de la libertad, creemos que no solo el pensamiento, aunque la distinción resulte muy problemática, también las experiencias no racionalizadas pero insertas en prácticas cuyos cursos desprenden también efectos imprevisibles pueden, en compleja articulación con la consideración más o menos racional de las mismas, abrir nuevas posibilidades de experiencia. Esta compleja interacción será la que analicemos en nuestra última parte.

Del análisis foucaultiano se deriva la preocupación por concebir otras formas de ser, de ser más libres, de establecer una relación con nosotros mismos que nos desate en un proceso de creación permanente. «Foucault no ha intentado simplemente describir la historia de la constitución del sujeto que somos nosotros en lo que respecta a un nuevo aspecto –la relación consigo– sino inquirir una vía para el atolladero en que desembocaba su analítica del poder, necesitada de profundizar en las resistencias: el sí mismo revela, por tanto, posibilidad de resistencia al poder que nos constituye».⁴⁶⁰

Resistencia y constitución de una misma imbricadas: como analizaremos en el proceso estudiado, las resistencias, difusas y capilares, pueden organizarse, multiplicarse articulándose en procesos colectivos-singulares de *autopoiesis*, de autoconstitución, en el ejercicio progresivo y complejo de una práctica reflexiva de la libertad. Estudiaremos en una situación concreta e histórica un proceso en el que diversos elementos configuran las condiciones de posibilidad para una apertura de este ejercicio. Aunque se diera, y en ello radica gran parte de su interés, de una manera no voluntaria en tanto no perseguida de manera consciente y con previsión o anticipación de sus efectos.

⁴⁵⁸ (Michaud, 2000) p. 34.

⁴⁵⁹ (Foucault, 1984g) p. 597.

⁴⁶⁰ (Hurtado Valero, 1994) p. 230.

Nos resulta especialmente importante resaltar que las prácticas de libertad siempre se ejercen en una **situación concreta**, configurada por sistemas de saber y poder históricos; ello enlaza con la consideración foucaultiana de la no exterioridad posible a las relaciones de poder. Puesto que, además, aquello que se produzca como efecto de deslizamientos, de problematizaciones, de acontecimientos, y se articule en otras formas de relación consigo mismo, podrá ser recodificado o codificar nuevos dispositivos de poder. Por supuesto. Pero esto nos sitúa ante la tarea interminable, en el proceso incesante que no asegura playas vírgenes, pero que permite, tal como Foucault señaló incesantemente al final de su vida, formas de relación menos sometidas que otras. Y como es una constante ruptura de sí lo que permite ir creándose sujetándose-desujetándose, habrá relaciones, identidades, configuraciones sociales de las relaciones que permitan y posibiliten esta ruptura o cuestionamiento de la propia identidad, mientras otras sujetan, dominan, congelan. Tal es la situación que analizaremos en el segundo bloque del trabajo. Espacios más gratificantes, no puros, pero sí placenteros, buscados o no, creados más o menos conscientemente. Siempre lo social implica relaciones de poder, relaciones de fuerza que se sedimentan en cierto grado. Pero también puntos de resistencia, fallas, dispersiones o entrecruzamientos móviles de los que partir.

Nos queda una última duda en relación muy tangencial con nuestro trabajo, y que se refiere a los discursos y las prácticas de sí actuales. En nuestro presente, quizá sea la libertad esa verdad fetichizada que se articula en las formas propuestas de relacionarse con uno mismo. Las sociedades de control actuales utilizan precisamente la ficción de la elección personal, de la realización autónoma de un sujeto configurado en tales discursos y en los dispositivos de subjetivación como *ap*roblemáticamente libre. Aunque su libertad se juegue después casi exclusivamente en el ámbito del consumo y del individualismo en el que esa vinculación entre las relaciones consigo mismo y las relaciones con los otros, prácticamente, desaparece.

Tal como hemos visto, a lo largo de los años 70 la atención de Foucault se orienta hacia el análisis de las relaciones y dispositivos de poder, historiándolos, es decir, atendiendo a las especificidades de su emergencia y proliferación. Pero ese proceso le conduce a su vez a la consideración de las formas de subjetivación que tales situaciones estratégicas proveen, y, por último, a las formas en las que los sujetos son impelidos a configurarse a sí mismos. En este último espacio reflexivo es donde introducirá la posibilidad del ejercicio de la

libertad, tomando como referencia no idealizada las técnicas de sí de otros periodos históricos como la Antigüedad grecorromana.

Pero estas reorientaciones no suponen una ruptura o una inversión teórica, son, más bien, producto de un hacer siempre provisional pero exhaustivo. Foucault, aunque revisa y matiza determinados conceptos, no los cambia de manera fundamental; avanza profundizando en las implicaciones que sus «ideas sobre la voluntad de saber y las relaciones de poder plantean».⁴⁶¹

Los avances en la analítica del poder le llevarán a concebir de manera compleja la conformación y la dinámica del sujeto hasta desembocar en la consideración de la dimensión ética, interrumpida con su muerte. El **sujeto emerge como un proceso y como un espacio conflictivo que adquiere formas históricas** en imbricación con los regímenes de verdad y de normalización en los que se inserta, produciéndose.

Como señala Larrauri, en este desarrollo progresivo, la sexualidad como objeto de análisis se vuelve más compleja y pasa sucesivamente por ser definida como un **discurso** en la *Arqueología del saber*, como un **dispositivo** en la *Voluntad de saber* y como una **problematización** en *El cuidado de sí*.⁴⁶² De manera análoga podríamos considerar que la figuración del sujeto, aquello a lo que dirá al final haber dedicado toda su obra, adquiere diferentes rostros desde aquella referencia temprana, en *Las palabras y las cosas*, a la muerte del hombre, aquel hombre cuyo rostro se borraría en una superficie de arena. Hemos intentado señalar aquellas demarcaciones que lo dibujan sobre su obra, sabiendo que allí donde se establece una figura estática sobre sus palabras, un soplido inmediato la reconfigura.

Dice Foucault que en un paisaje filosófico europeo dominado por la filosofía del sujeto, «aquella que se daba como tarea *par excellence* fundamentar todo el saber y toda significación sobre el sujeto signifiante», ésta llegó a dibujar paradojas teóricas visibles (en tanto que filosofía de sentido fracasó en la tarea de tener en cuenta los mecanismos formadores de significación y la estructura de los sistemas de sentido); dos vías podían ir más allá de lo que esta filosofía planteaba: el positivismo lógico y el estructuralismo. («Permitaseme declarar que no soy ni un estructuralista ni –lo confieso con toda la tristeza que se debe– un filósofo analítico. Nadie es perfecto»). El habría intentado salir de la filosofía del sujeto haciendo, precisamente, la genealogía del sujeto moderno. «Algo, susceptible de transformarse, lo que es importante desde el punto de vista político».

⁴⁶¹ (Michaud, 2000) p. 11.

⁴⁶² (Larrauri, 1996) p. 4.

En ese camino que aborda la constitución histórica, vinculada a prácticas de saber/poder, Foucault descubre/esboza aquellas técnicas que permiten a los individuos efectuar, por sí mismos, determinado número de operaciones sobre su cuerpo, su alma, sus pensamientos o sus conductas. Si se quiere analizar la genealogía del sujeto en la civilización occidental, se deben tener en cuenta no solo las técnicas de dominación, sino también las técnicas de sí. **Se debe mostrar la interacción que se produce entre ambos tipos de técnicas.**

A lo largo de las investigaciones foucaultianas en torno a la analítica del poder se ha visto perfilarse una genealogía de la subjetividad moderna, un estudio de la objetivación del sujeto a partir de técnicas de poder que lo moldean como individuo normalizado, bien a través de mecanismos disciplinarios que intervienen sobre su cuerpo y su conducta, mediante procedimientos de confesión que establecían su verdad singular, o como blanco de técnicas de regulación que lo gobernaban interviniendo globalmente sobre el conjunto de la población.

Foucault, señalando la contingencia de la «forma sujeto», y la historicidad de la misma, permite pensar la libertad no como una promesa segura a alcanzar sino como un ejercicio inmanente y emergente siempre en condiciones de posibilidad variables. La operatividad del poder supone un espacio de libertad puesto que no actúa como una determinación absoluta. Las relaciones de poder son, precisamente, aquello que permite pensar la contingencia de las configuraciones sociales, porque su propia operación implica cada vez más el enmascaramiento de sus ardides. Y la insistencia en la dimensión ética que realiza en sus obras finales señala estas condiciones de posibilidad, siempre situadas y nunca absolutas, puesto que la historicidad de la analítica del poder implica la movilidad de éstas.

El sujeto no es una sustancia. Es una forma y esta forma no es sobre todo ni siempre idéntica a sí misma⁴⁶³.

⁴⁶³ (Foucault, 1984d) p. 718.

3.3. Esa extraña coherencia de Foucault

*Entre las múltiples identidades de Foucault habrá algunas que nos indignen... pero ninguna de ellas nos permitirá clausurar los interrogantes. Incluso aquí asoma una **extraña coherencia**. Pues finalmente, quizá en la necesidad de ir más allá de sus textos, en la imposibilidad misma de identificarse con él, resida la postrera victoria de Michel Foucault.*

PABLO LÓPEZ ÁLVAREZ Y JACOBO MUÑOZ,
*La impaciencia de la libertad*⁴⁶⁴

Tal como hemos comentado al inicio de este capítulo, la obra de Michel Foucault ha sido superficie de demarcación de diversas etapas, de momentos distintos caracterizados por desplazamientos de énfasis e introducción de elementos nuevos que progresivamente han incrementado su complejidad. No podía ser de otra forma para alguien que buscaba desaparecer tras sus escritos, borrarse, o si no, transformarse en el proceso de indagación y de escritura.

No obstante, creemos que su quehacer sin pretensiones de totalización y con énfasis antiesencialista, dibuja una trayectoria compleja y fluida, anudando nuevos asuntos a los ya expuestos, repensándolos, incorporando ámbitos inexplorados e, incluso, que fue su exhaustividad investigadora la que le hizo retroceder en sus exploraciones históricas hasta la Antigüedad grecorromana. Aparece así una continuidad en la discontinuidad, una estrategia del desconcierto⁴⁶⁵ que se expresa en la rearticulación y la reescritura permanente de los tópicos analizados. Es evidente que su obra es revisada críticamente por él mismo y que sus planteamientos siempre son expuestos con tanta cautela y provisionalidad como sutileza y erudicción.

Esta continuidad que asciende y florece en una fructífera espiral, cuando vuelve ya está en otro sitio, como el mismo autor consideraba. Para Larrauri, por ejemplo, todos los análisis de Foucault tienen como objeto las **prácticas**, aun cuando el universo de éstas se haya ido progresivamente ampliándose a medida que su obra se volvía más compleja: en un primer momento se habría interesado por las prácticas lingüísticas, esto es, por el «discurso»; en segundo lugar, añadió a las anteriores las no lingüísticas y a ese conjunto le dio el nombre de dispositivo y, finalmente, en sus últimos libros, irrumpirían las prácticas de sí, que no son sino prácticas lingüísticas y no lingüísticas que tienen a uno mismo como sujeto y objeto, y a este conjunto le llamó problematización. Incluso la progresión metodológica podría comprenderse como una imbricación progresiva entre la arqueología, la genealogía y la

⁴⁶⁴ (López Álvarez y Muñoz, 2000).

⁴⁶⁵ (Ibáñez, 2001) p. 122.

pragmática de sí. Las problematizaciones, que son objeto del método de la pragmática de sí, están formadas por prácticas que deben y pueden ser analizadas arqueológica y genealógicamente.⁴⁶⁶

Una de las paradojas reprochadas, tal como hemos visto, tiene que ver con el análisis y el posicionamiento político en torno a lo instituido frente a lo instituyente. Este sería para algunos autores el «agujero teórico» de Foucault.⁴⁶⁷ El énfasis concedido a lo instituyente frente a cualquier forma de organización establecida es leído de formas dispares y es vinculado a consecuencias más o menos lamentables como el desmantelamiento de formas de vida «buenas» y recogidas, por ejemplo, en códigos legales siempre mejorables pero que ya suponen un avance con respecto a situaciones anteriores o, incluso, con la posibilitación y acercamiento a posturas neoliberales.

Y la aventura foucaultiana (o deleuziana) puede ayudar a comprender cómo la ignorancia y la mentira fueron inefabilizando insensiblemente el discurso político mientras prometían orientarlo hacia otros contenidos⁴⁶⁸

Es preciso mostrar que el neoliberalismo también supo entender a Foucault a su manera con bastante facilidad propiciada, sin duda, por lo que Foucault mismo aprendió de él⁴⁶⁹

No pretendemos entrar en este debate, por otro lado apasionante, sobre las paradójicas relaciones y efectos que la ortodoxia foucaultiana haya podido mantener con los procesos sociales y políticos. Creemos que de alguna manera Foucault renunció a dar respuestas normativas aunque en su trayectoria vital se implicara en situaciones políticas de una forma contrapuesta a los reproches que recibidos, como la lectura en Ginebra en 1981 del manifiesto «contra los gobiernos, por los derechos humanos».⁴⁷⁰ La precaución hacia el hablar por otros, a representar el papel de intelectual universal y su voluntad de ser intelectual específico,⁴⁷¹ (vinculado a las personas que sufren el problema que se analiza,⁴⁷² a los «no-intelectuales», siendo ellos quienes hablan y saben,⁴⁷³ y estando todos atañidos por la sujeción a dispositivos de saber-poder, puesto que no hay espacio fuera de éstos) son una constante en su obra y una coherencia de su actitud crítica en relación con la verdad y las prácticas. Al margen de ello, por supuesto que sería posible y conveniente siempre desmenuzar las implicaciones que sus postulados tienen para cualquier práctica

⁴⁶⁶ (Larrauri, 1996) (Larrauri, 1999).

⁴⁶⁷ (Fernández Liria, 2000) p. 235.

⁴⁶⁸ (Fernández Liria, 2000) p. 227.

⁴⁶⁹ (Fernández Liria, 2000) p. 238.

⁴⁷⁰ (Foucault, 1984a).

⁴⁷¹ (Foucault, 1972).

⁴⁷² (Foucault, 1975a).

⁴⁷³ (Foucault, 1980) p. 84.

política. Pero sólo lo abordaremos más adelante y en relación con la práctica feminista.

Otra de las incoherencias que se ha señalado en sus reorientaciones sucesivas ha sido la que emergería en el trayecto, en cuanto a los sujetos, de un esquema de dominio a un esquema de autoformación; es decir, de aquella figura del cuerpo dócil de *Vigilar y castigar* al sujeto que se produce a sí mismo en el ejercicio de su libertad. Al final, el cuerpo deviene *self*,⁴⁷⁴ y el sujeto producido es sujeto también de elección y configuración estética de su propia existencia.

Este salto, ciertamente, resulta un tanto inexplicable si atendemos a la caracterización de ese sujeto dominado del que profusamente habla en *Vigilar y castigar*: el hombre de que se nos habla y que se nos invita a liberar *es ya en sí mismo el efecto de un sometimiento mucho más profundo que él mismo*. ¿Cómo, entonces, este hombre va a ser capaz de crearse a sí mismo, cuando no es sino un nudo de vectores de poder? Según Bürger, Foucault tiene un concepto de sujeto escindido que conecta momentos que polemizan entre sí. El sujeto sería a la vez un esquema de sometimiento a prácticas de poder y un esquema de autoformación. Y ello no excluye el intento de pensarlos de manera conjunta⁴⁷⁵. Es más, a nosotras nos apasiona intentarlo y de ahí el planteamiento de este trabajo. De acuerdo con los replanteamientos de la analítica del poder, el énfasis de Foucault irá moviéndose también en su apuesta política: de la disolución del “hombre” como promesa en el Foucault temprano, porque concibe el esquema-sujeto como mecanismo de violencia⁴⁷⁶ y porque reacciona frente a la hegemonía fenomenológica y marxista, en sus trabajos posteriores la problemática se desplaza hacia un cuerpo inscrito por los dispositivos de poder disciplinarios contra los que se agita sin presuponer un espacio subjetivo que problematice tal esquema, hasta la esquematización de la subjetividad, reconociendo un espacio complejo donde se dan las experiencias singulares que están condicionadas de manera apriorística pero que no se agotan en tal condicionamiento. Esta subjetividad no es aquella que se capta a sí misma por la vía de la introspección, sino que tendría consigo misma una relación de exterioridad en tanto se de un ejercicio crítico, que impugne los límites desde los límites. Y en ello queremos centrarnos.

⁴⁷⁴ (McNay, 1992).

⁴⁷⁵ (Bürger y Bürger, 2001) p. 15.

⁴⁷⁶ (Bürger y Bürger, 2001).

3.3.1. Utilizando la caja de herramientas (I)

Haremos nuestro a Foucault, lo usaremos más que respetarlo, pues respetarlo implica muchas veces desterritorializarlo, convertir su obra en mercancía que consumir en el mercado simbólico. Quizá respetarlo sea comprender que su producción fue posible en determinadas condiciones políticas y sociales y que hay que distanciarse de él, tomar perspectiva para intentar una territorialización en este nuevo escenario que tenemos. O torsionarlo para que nos sirva en la comprensión de fenómenos que él no abordó explícitamente, como la regulación y producción de las relaciones entre los sexos.

Resaltaremos tres aspectos de su obra que consideramos fundamentales para nuestro trabajo:

- la reconceptualización del poder en forma de una analítica compleja pero circunscrita a situaciones históricas
- la interrogación abierta y persistente sobre todas las formas que la verdad adopta. Una actitud crítica y una moral de la incomodidad, (de l'inconfort) un ethos filosófico embricado en un presente concreto
- el impulso político-ético acerca de las prácticas de libertad que palpita más abiertamente en sus últimas obras. Condiciones y límites del ejercicio de la libertad siempre entrelazada con el análisis de modos de existencia y experiencia que conforman a los sujetos.

Junto con ello, algunas de las reflexiones foucaultianas, de cierto cariz paradójico, nos incitan, nos invitan⁴⁷⁷ a seguir pensando, a seguir planteando interrogantes en un proceso incesante de crítica de lo establecido, de todo aquello que progresivamente se constituye en evidencia o en dogma. Cuestiones que se entrelazan con aquellos saltos incesantes pero densísimos de su pensamiento. Queremos señalar a continuación aquellos **elementos que hacen un poco más complejas estas transiciones teóricas**, a menudo señaladas acusatoriamente, pero que nos resultan de extraordinaria importancia para la exploración de la articulación de los procesos que ligan sujeto y poder. Algunos de los entramados reflexivos de Foucault acerca de la subjetividad y la subjetivación a partir de los cuales indagar y actuar en nuestro presente creemos, en nuestro caso por supuesto, que podrían ser los siguientes.

⁴⁷⁷ «Mis libros son más bien invitaciones» (Foucault, 1980) p. 41.

a) *El alma y el cuerpo*

Foucault plantea en *Vigilar y castigar* una extraña distinción entre cuerpo y alma que, a nuestro entender, alude a los efectos de alguna manera *subjetivos* que la inscripción normativa del cuerpo mediante la disciplina produce:

El hombre descrito para nosotros, el hombre del cual se nos invita a liberarnos, es ya en sí mismo el efecto de una sujeción mucho más profunda que él mismo. Un «alma» lo habita y lo lleva a la existencia, un alma que es en sí una pieza del dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo. El alma es el efecto y el instrumento de una autonomía política; el alma es la prisión del cuerpo.⁴⁷⁸

Este **alma histórica**, «real e incorporal», no es una sustancia, sino el elemento en el que se articulan los efectos de un cierto tipo de poder y la referencia de un saber. De manera nítida, Foucault invierte la imagen dual y asimétrica de un alma o espíritu encerrado en un cuerpo para poner de relieve, quizá, cómo el cuerpo sufre los efectos de una tecnología y de los dispositivos de poder que lo construyen; y esto genera un «alma» que operará a su vez como instrumento y pieza de dominio.

Si remitimos la disciplina a la adquisición de «hábitos e intensificación de la fuerza de trabajo» como él plantea, parece que este alma aludiría a los **efectos sedimentados en el cuerpo que las prácticas producen**. La reiteración, una **repeticón práctica** que las normas regulan y pautan, que se aprende y desarrolla, y que establecería disposiciones para la acción incorporadas. El cuerpo sujetado y productivo, también productor de «signos», parece encontrar en esta formulación de alma la **instancia incorporada** que le hace conducirse y hablar de maneras adecuadas.

Creemos que de esta consideración del alma como este «algo más que el cuerpo», algo que se produce en el disciplinamiento de éste, aludiría a los efectos desprendidos en ese proceso de configuración corporal. El cuerpo es construido en unas relaciones de poder que, a su vez, producen efectos de sentido y disposiciones. Quizá, forzando su expresión y utilizándola, podríamos decir que el alma no es sino el cuerpo, que el cuerpo no es sino el alma, que nada hay fuera o por debajo de los procesos, ni una esencia interior, ni una materialidad exterior natural. Pero que en el disciplinamiento, en la inscripción social de inteligibilidad y regulación práctica, se desprenden procesos corporales –lo lingüístico es material, lo afectivo es material–, que exceden la noción de cuerpo habitual como algo natural y dado; efecto del ejercicio de los dispositivos y de las relaciones de fuerzas, el alma aparecerá después como subjetividad, por ejemplo, y, desde una consideración

⁴⁷⁸ (Foucault, 1975c) p. 34.

convencional, como algo previo, sólo porque un incesante espacio de tensión y de elaboración discursiva lo construye en cada momento con características de estabilidad y naturalidad.

Este alma, efecto e instrumento de una anatomía política,⁴⁷⁹ que quedará como una intuición brillante y que funciona como elemento de socavación de las categorías dualistas ordenadas, no será articulada más allá por Foucault. No obstante, esta producción de sujetos vigilados y autovigilados, parece permitir otra interpretación de tan enigmática entidad anímica.

Tradicionalmente el poder es lo que se ve, lo que se muestra, lo que se manifiesta [...]El poder disciplinario se **ejerce haciéndose invisible**; en cambio, impone a aquellos a quienes somete un principio de invisibilidad obligatorio. En la disciplina, son los sometidos los que tienen que ser vistos. Su iluminación garantiza el dominio del poder que se ejerce sobre ellos. El hecho de ser visto sin cesar, de poder ser visto constantemente, es lo que mantiene en su sometimiento al individuo disciplinario.⁴⁸⁰

La **invisibilidad** de la articulación disciplinaria exige a su vez de un dispositivo que hace visibles a los sujetos, ejemplificado en el panóptico, magistral mecanismo que aísla a los individuos mientras simultáneamente los convierte en perpetuo objeto de vigilancia. Pero esta vigilancia, a su vez, se vuelve ilocalizable, sobre todo en el paso de dispositivos disciplinarios vinculados a instituciones a dispositivos de control, como señalará Deleuze subrayando este juego de visibilidades y vigilancia.⁴⁸¹

La **progresiva invisibilidad de las configuraciones de poder** fuerza nuestra interpretación hasta la consideración de dinámicas no conscientes en la producción de los sujetos. La visibilidad que opera física y arquitectónicamente en los dispositivos como el del panóptico prolifera hacia formas de control más abstractas y extensas. Quizá pueda introducirse aquí la consideración de una dimensión autovigilante del propio sujeto que remite la sujeción real a una sujeción que funciona simbólica e imaginariamente. Un control regulado en el espacio subjetivo cuya necesidad de inteligibilidad social le haga mirarse desde una posición establecida socialmente.

Este alma «real e incorporal» parece remitir a lo que Butler denominará mecanismos psíquicos del poder, que a su vez ella vinculará con los procesos afectivos y emocionales; y es ésta, la dimensión emocional, otro de los espacios laberínticos en la obra de Foucault.

⁴⁷⁹ (López Pardina, 2003).

⁴⁸⁰ (Foucault, 1975c) p. 189.

⁴⁸¹ (Deleuze, 1989).

b) *Cuerpo, deseo y placeres*

Foucault utiliza la noción de deseo de una manera problemática. Hace usos diversos de ella a lo largo de su obra y suele contraponerla a la noción de placeres. No hay una teoría del deseo sino usos variados y progresivos. Recapitularemos brevemente la dispersión de tales utilizaciones.

Cuando se refiere a esta noción de una manera positiva, al inicio de su pensamiento, no establece una concepción propia y original de la que se sirve, sino que la toma prestada de una nebulosa conceptual formada por las diferentes corrientes predominantes en su época (Freud, Lacan, Sade, Bataille, Klossowski, Blanchot), y cuando la utiliza al final de sus obras, de una manera original, le dota a este concepto de un estatuto negativo y crítico.⁴⁸²

Todavía en la *Arqueología del saber* el **deseo** aparece como elemento formador del discurso y no vinculado a los efectos de éste.

En todo caso, el análisis de esta instancia debe mostrar que ni **la relación del discurso con el deseo**, ni los procesos de su apropiación, ni su **papel entre las prácticas no discursivas**, son extrínsecos a su unidad, a su caracterización y a las leyes de su formación. [...]No son elementos perturbadores, que superponiéndose a su forma pura, neutra, intemporal y silenciosa, la reprimiesen e hiciesen hablar en su lugar un discurso disfrazado, **sino más bien elementos formadores**.⁴⁸³

De todas formas, la noción negativa de deseo se establecerá más tarde en contraposición a la noción positiva de los placeres, noción esta última de gran intensidad política en las apuestas subversivas y en las luchas contra el poder. De naturaleza antinómica a la noción de cuerpo-placeres, el deseo es ese deseo que culmina en el sexo y que nos dice la verdad sobre nosotros mismos como efecto último de ese dispositivo histórico llamado «sexualidad». Y es ese deseo configurado históricamente en nuestro interior el que se nos incita denodadamente a confesar, sujetándonos de manera simultánea tanto a la producción del sexo como a la producción de una verdad que retroactivamente ya se situaba en nuestro interior.

Pero el análisis no debe detenerse en este punto, debe poder mostrar que el poder es aún más péfido que eso, que no consiste únicamente en reprimir (en impedir, en oponer obstáculos, en castigar) sin que penetra más profundamente **creando el deseo**, provocando el placer, produciendo el saber.⁴⁸⁴

⁴⁸² (Mengue, 2004) p. 33

⁴⁸³ (Foucault, 1969b) pp. 90–91.

⁴⁸⁴ (Foucault, 1975a) p. 772.

El deseo, por tanto, sobre todo en el texto de la *Voluntad de saber*, parece jugar, en contra del cuerpo y los placeres, un papel de dominación,⁴⁸⁵ se constituye como un elemento histórico fundamental de los procesos de subjetivación, siendo aquéllos, el cuerpo y los placeres, de manera ambivalente, tanto la superficie de inscripción del poder como el reducto ingenuo de la resistencia y la libertad.

Sin embargo, el poder atraviesa y erotiza los cuerpos, **suscita el placer** controlándolo. Hay, «**espirales perpetuas de poder y de placer**».⁴⁸⁶ Es decir, lejos de una consideración de los placeres como elemento y criterio de resistencia, éstos son también producidos y operan en las relaciones de poder.

Incluso, hay ocasiones en las que los dos términos, tanto placer como deseo, parecen actuar de maneras similares:

El poder trabaja el cuerpo, penetra en el comportamiento, **se mezcla con el deseo y el placer**, y aquí, en este trabajo, es necesario sorprenderlo, y es preciso elaborar este análisis, un análisis que requiere esfuerzo.⁴⁸⁷

Parece que para Foucault la **sujeción**, de todas formas, **pasa por el deseo**, por la conformación de éste de maneras imperceptibles:

El punto importante aquí será en qué formas, a través de qué canales, deslizándose a lo largo de qué discursos llega el poder hasta las conductas más tenues y más individuales, qué caminos le permiten alcanzar las formas **infrecuentes o apenas perceptibles del deseo**, cómo infiltra y controla el placer cotidiano.⁴⁸⁸

Pero al menos en un sobrevuelo general, lo que aparece es lo contrario: nunca tantos centros de poder; jamás tanta atención manifiesta y prolija; nunca tantos contactos y lazos circulares; jamás tantos focos donde se encienden, para diseminarse más lejos, la **intensidad de los goces y la obstinación de los poderes**.⁴⁸⁹

Además, esta alusión a lo libidinal parece alcanzar al propio ejercicio del poder, así como al apego al sometimiento. Por un lado, parece considerar que hay un excedente de placer en el **ejercicio de poder** que opera sosteniéndolo:

⁴⁸⁵ (Mengue, 2004) p. 35.

⁴⁸⁶ (Foucault, 1976b) p. 18.

⁴⁸⁷ (Foucault, 1975a) p. 772.

⁴⁸⁸ (Foucault, 1976b) p. 20.

⁴⁸⁹ (Foucault, 1976b) p. 67.

El poder proporciona placer, al menos a determinadas personas. Existe toda una **economía libidinal del placer**, toda una erótica del poder.⁴⁹⁰

Por otro, considera que hay un vínculo apasionado que hace que los sujetos deseen, precisamente, su posición de dominados y que nos hace **vulnerables a las formas de sometimiento**:

El enemigo mayor, el adversario estratégico: el fascismo. Y no solamente el fascismo histórico de Hitler y Mussolini —que también supo movilizar y utilizar el deseo de las masas— sino también el fascismo que **existe** en todos nosotros, que habita en nuestros espíritus está presente en nuestra conducta cotidiana, el fascismo que nos hace amar el poder, **desear** esa misma cosa que nos domina y explota.⁴⁹¹

Vemos aquí la consideración, precisamente, de aquello que no analizará exhaustivamente en opinión de algunos autores: la constitución, más allá de la posición discursiva y más allá de la disciplinarización, de una articulación «libidinal» (puesto que habla en términos de deseo) del poder que habita en nuestros «almas». Es posible deslizarse por los interrogantes que el análisis del poder sucesivamente plantea, hacia la pregunta por la emergencia del sujeto que desea, incluso que desea su propia dominación. Si las relaciones de poder son productivas no es porque moldeen, lo son porque inauguran un espacio en el que un cuerpo humano adquirirá inteligibilidad y sentido en un complejo proceso de necesidades, deseos, normalizaciones.

Es necesario atender a las dimensiones afectivas que sujetan y que encarnan las relaciones de poder:

El poder trabaja el cuerpo, penetra en el comportamiento, se mezcla con el deseo y el placer, y aquí, en este trabajo, es necesario sorprenderlo, y **es preciso elaborar este análisis**, un análisis que requiere esfuerzo.⁴⁹²

En este esfuerzo se han empeñado algunas autoras, sobre todo Judith Butler. Porque, en relación con el poder, nos encontramos con paradojas que nos hacen pensar si no sería útil otra noción de deseo, distinta de la caracterización negativa que efectúa en ocasiones Foucault, para analizar los procesos de subjetivación y dominio en tanto procesos de configuración de sujetos que desean, incluso, tal como se interrogaba Spinoza, su propia servidumbre, incorporando en ella todas las consideraciones foucaultianas acerca de la vinculación «afectiva» a posiciones identitarias determinadas. Un deseo producido en la configuración social del sujeto, fundamentalmente en su

⁴⁹⁰ (Foucault, 1974a) p. 642.

⁴⁹¹ (Foucault, 1977g) p. 134.

⁴⁹² (Foucault, 1975a) p. 772.

inserción en el orden lingüístico que establece simultáneamente un límite y una posibilidad de desplazamiento de éste; es decir, un deseo emergente y situado que excede y atraviesa el habla del sujeto.

Además, una noción exclusivamente negativa entrañaría la dificultad de pensar las prácticas de libertad y la ética, esa moral de la incomodidad permanente tal y como caracteriza Foucault su propio quehacer filosófico al final de su vida; esa dimensión movilizadora que excede la voluntad consciente, tal y como lo hace, a su vez, la producción normativa que nos sujeta y que él ha mostrado, puede ser el motor de resistencias y transformaciones.

Desde esta consideración del ejercicio político, la noción de deseo ha sido especialmente retomada por autoras feministas, puesto que las nociones de deseo y sus desplazamientos en el pensamiento occidental, incluido el del propio Foucault, es extraordinariamente ambivalente con relación a los sujetos mujeres, tanto con respecto a las prácticas de su objetivación en los discursos como a las de subjetivación, éstas en las que se establecen las técnicas de relación consigo mismo, consigo misma, en este caso. De ello nos ocuparemos más adelante. Pero no hay duda de que esa genealogía del «hombre de deseo» que el autor planteaba, era un análisis marcadamente androcéntrico. Hay sin duda, en los discursos históricos de los dos últimos siglos, una pertinaz insistencia en disociar la naturaleza femenina del deseo, a no ser que se vinculen para patologizarlos.

c) Las prácticas de sí y las mujeres

Es cierto que Foucault sitúa las prácticas de sí dentro de contextos sociales e históricos determinados. La relación recurrente consigo mismo, a la que aluden estas prácticas, está mediada por pautas culturales limitadas, a su vez, por los discursos disponibles; es decir, dentro de un abanico restringido de posibilidades y de categorías. Las prácticas de sí no son nunca algo que el individuo inventa espontáneamente. Se remiten a esquemas y modelos que encuentra en su cultura, su sociedad y su grupo social. Y las prácticas de sí, en tanto inscriben al sujeto en juegos de verdad, podrían ser susceptibles de un análisis de género que Foucault no realiza. Si una de las verdades que nos hacen inteligibles se vincula con el «sexo verdadero», con el reconocimiento, establecido en contextos prácticos regulados, de ser una mujer o un hombre, quizá las prácticas de sí se puedan explorar desde la especificidad establecida por los dispositivos de género.

En la actualidad, las tecnologías disciplinarias cada vez se dan menos en espacios de vigilancia y control inmediatos, circunscritos a instituciones sólidas y definidas como las que tan magistralmente ha analizado Foucault

remontándose a los siglos XVIII y XIX. Muchos dispositivos tecnológicos que disciplinan el cuerpo lo hacen partiendo de una decisión de los sujetos; el castigo no es ya un elemento privilegiado en éstas. Pero como muchas pensadoras feministas han señalado, en la construcción de la realidad sexuada del cuerpo han existido, pero siguen existiendo con fuerza inusitada, disciplinas potentísimas que lo conforman: posturas adecuadas, gestos, gimnasios, operaciones estéticas, moda. Sigue existiendo la amenaza de una sanción latente, la sanción social difusa y multiforme para aquellos cuerpos que no se adaptan a tales regulaciones, pero no dentro de un proceso donde lo obligatorio se imponga de forma inmediata.

La aseveración fundamental de Foucault, respecto a que el poder no funciona sólo reprimiendo, sino produciendo y estimulando, cobra cada vez más una relevancia radical para quien esté preocupado por el ejercicio multiforme del poder. Porque hoy, quizá, como señala Žižek, uno de los imperativos intransigentes en nuestra sociedad no es a sufrir sino el de gozar.

Algunas autoras feministas han señalado la dificultad de utilizar la noción de prácticas de sí cuando éstas se hayan vinculadas a sofisticados imperativos idealizados, por ejemplo de apariencia femenina, que pueden ser vividos como un ejercicio de autocreación y autoproducción.⁴⁹³ ¿Quién es ese sujeto, cómo se está construyendo ese sujeto que cada vez más se toma a sí mismo como objeto de producción? Se autoproduce: ¿qué voluntades, qué deseos lo alientan? ¿Y qué otra forma de resistencia política fundamental hay en el ámbito subjetivo sino el ejercicio, precisamente, de las prácticas de sí? ¿cómo articular los procesos de subjetivación vinculados a dispositivos de poder con prácticas de libertad? ¿qué es una práctica de libertad cuando todo nos incita a producirnos a nosotros mismos, eso sí, de una manera adecuada, difusa y profundamente egocéntrica? Además, ¿no habrá especificidades de género que insisten de manera más insidiosa en regular el cuerpo de las mujeres? Pero, sobre todo, ¿Tienen éstas o han tenido en contextos históricos y específicos el mismo tipo relación consigo mismas, establecido socialmente, que los varones?

En nuestra parte empírica analizaremos una de estas especificidades que **sujetaban más**, en nuestro caso, a las mujeres, limitando las condiciones de posibilidad para una práctica de sí que estuviera vinculada a cierto ejercicio de la libertad.

La problematización, la toma de distancia crítica también respecto a la propia identidad aparentemente aproblemática, puede ser una forma de incrementar la libertad, de desdibujar los límites de lo evidente y lo natural. Pero no se parte siempre de la misma posibilidad de hacerlo.

⁴⁹³ (Grimshaw, 1993).

Este ejercicio crítico, que puede partir quizá de consideraciones teóricas, puede ser consecuencia, como veremos en nuestro análisis, del acontecer insospechado y complejo, la efectiva experiencia de otras prácticas, por muy *irrelevantes* que parezcan, pero que procesualmente, en determinadas circunstancias, sobre todo en conexión con otras/os, pueden provocar esa distancia problematizadora. Eso es lo que permitiría no solo modificar las prácticas de sí, las técnicas de autoproducción, sino, quizá, que éstas devengan prácticas de libertad.

Esta elaboración teórica nos dibuja un paisaje por el que adentrarnos para explorar aquello que Foucault apuntó pero dejaba inexplorado. Tensar su múltiples hilos y tejerlos con otros nuevos.

La consideración de lo **real incorporal** que atrapa el cuerpo, planteada en *Vigilar y Castigar*, deja espacio insuficiente a la consideración del ejercicio de la libertad: ¿qué libertad puede practicar un cuerpo cuya alma, en tanto intersección del poder y del saber está así producida por completo? ¿qué ingenuos placeres quedarían fuera para así contraponerlos aferrándonos a ellos? ¿existen? y, sobre todo, ¿cómo se vincularían con una práctica que necesita de un saber y de una reflexión sobre sus efectos para subvertirlos si todo ello estaba ya producido previamente? Cuando, desplazando este énfasis en los «cuerpos dóciles», comience a plantear la cuestión de las prácticas de libertad y de la formación de la existencia como una obra de arte ¿de dónde surgen los criterios para esa práctica «emancipadora» si seguimos considerando la productividad subjetiva de los dispositivos de poder? Quizá una consideración que indague, de manera situada e inmanente, las complejas relaciones entre lo sedimentado «incorporal» y la producción de efectos de novedad y de placeres, nos ayude a explorarlo. Quizá ahí, la noción de deseo, despojada de ese constreñimiento inducido por los dispositivos de la sexualidad, tal como tendió a considerarlo Foucault, pueda ser también una útil herramienta.

Creemos, por último, que son estas cuestiones las que le hacen afirmar a Žižek que Foucault es un filósofo «perverso donde los haya». Este autor lo asevera considerando la noción lacaniana de perversión, no vinculada a una práctica sino a una posición subjetiva en la que el sujeto cree saber, en su aparente subversión de pautas sociales, precisamente, cómo transgredir. El sujeto perverso no dudaría, no hay un límite para él, «pretende que posee el saber sobre lo que le proporciona goce al Otro» y precisamente por ello, no transgrede los mandatos simbólicos, sino que los cumple escondiendo así la

falta desde la que sí podría «atravesar» el discurso público dominante. Puesto que de esta forma, se adecua perfectamente a la constelación existente del poder.⁴⁹⁴ Además de tal consideración, Žizek añade que Foucault excluiría la dimensión subjetiva:

Y esta es la razón por la que falta en Foucault el concepto apropiado del sujeto: el sujeto es por definición un excedente sobre su causa, y como tal surge con la inversión de la represión de la sexualidad en sexualización de las propias medidas represivas. Esta insuficiencia del edificio teórico de Foucault se puede discernir en el modo en que, en su temprana Historia de la locura ya oscilaba entre dos enfoques radicalmente opuestos. Por un lado decía que la locura no es un fenómeno que exista de por sí y solo secundariamente se convierta en objeto de discursos, sino que resulta de una multitud de discursos (el médico, el legal, el biológico...) acerca de ella; por otro lado pensaba que se debía «liberar» la locura de la influencia de esos discurso y «permitirle hablar por sí misma».⁴⁹⁵

No creemos, por nuestra parte, que falte en Foucault un concepto apropiado del sujeto. ¿Cómo podría establecerse un concepto «apropiado» desde un planteamiento profundamente antiesencialista, por ello mismo profundamente político e histórico, sin pretensiones de totalización y abierto a un ejercicio vertiginoso del pensar? ¿Cómo desde una mirada profundamente lúcida con relación a las prácticas sociales y su siempre móvil relación con el acontecimiento? ¿una mirada siempre atenta a los efectos «intolerables» de los regímenes hegemónicos?

Foucault estableció una compleja red de consideraciones sobre los procesos vinculados con la subjetividad y con las experiencias (im)posibles. Tejiendo con esas múltiples hebras que dibujan reflexiones sobre el cuerpo, el alma, las relaciones de fuerza, así como sobre las sujeciones y la libertad, se puede continuar explorando el espacio subjetivo como ese espacio en ebullición, social y singular que él consideró abierto a una práctica posible de la libertad. Foucault no dio respuestas definitivas, tal como parecería desprenderse de la crítica de Žizek: realizó análisis exhaustivos y progresivamente complejos de procesos concretos situados históricamente. Estableció conexiones, apostó por la creación de modos de vida, sujetos por las condiciones históricas pero imprevisibles, en los que los límites puedan desplazarse.

⁴⁹⁴ (Žizek, 2001) p. 267

⁴⁹⁵ (Žizek, 2001)

Capítulo 4. Entre la sujeción y agencia

*El instante en que un sentimiento penetra el cuerpo es político.
Esta caricia es política.*

ADRIENNE RICH

Retomaremos en este capítulo las aportaciones foucaultianas introduciendo algunos elementos nuevos que su complejidad y un uso particular nos permiten. Seguimos haciéndonos preguntas, como lo han hecho otras a partir y con la lectura de la obra de Foucault. Uno de los desarrollos más sugerentes es el que Judith Butler ha planteado en su intento de «elaborar una teoría de la psique para acompañar a la teoría del poder, tarea que los autores adscritos tanto a la ortodoxia foucaultiana como a la psicoanalítica han eludido». ⁴⁹⁶ Su intento de seguir pensando las relaciones de poder la conduce al escenario más opaco y singular de su ejercicio, ése en el que la materialidad y el sujeto son configurados. Abre de esta forma un espacio de posibilidad para continuar pensando las tensiones entre la sujeción y la agencia a través de una original vinculación entre las consideraciones foucaultianas y las exploraciones de los espacios subjetivos. Pero otras aportaciones problematizan estas tensiones y procesos permitiéndonos pensar y establecer herramientas para llevar a cabo el análisis de la última parte, de un proceso colectivo de transformación de género.

4.1. Judith Butler: performatividad, poder y agencia

Judith Butler ha retomado en su empresa original y exhaustiva de problematización del género y de análisis del poder en su producción implicado, formulaciones teóricas de muy diversa índole —Hegel, Freud, Althusser, Kristeva, etc.— aunque las lecturas del psicoanálisis y la lectura de Foucault se constituyan como algunos de sus ejes centrales.

Extensa e impactante, la obra de esta autora ha evolucionado desde sus primeros postulados sobre la performatividad, que han influido poderosamente el desarrollo de la teoría *queer*, hasta la consideración específica de los procesos

⁴⁹⁶ (J. Butler, 1997c) p. 13.

de sujeción/agencia y reflexiones sobre la acción política y, específicamente, la política feminista. Su obra ha sido también referencia e interlocutor en un progresivo diálogo con Ernesto Laclau y con Slavoj Žižek.

4.1.1. Desarrollo de la idea de performatividad de género

Una lectura compleja de la obra de Simone de Beauvoir, de su «no se nace mujer, se llega a serlo», y la consideración de la noción de **iterabilidad** de Derrida, surcan las líneas con las que comienza a elaborar su idea de la performatividad de género. Su libro *Gender Trouble*⁴⁹⁷, que irrumpió en la reflexión feminista generando una considerable y fructífera polémica, desarrolla esta primera formulación de la performatividad, al tiempo que combate las versiones esencialistas de la identidad y de un sujeto unificado del feminismo.⁴⁹⁸

El eje fundamental de la noción de performatividad de género consiste en la argumentación de que lo que consideramos una esencia estable de género no es sino una apariencia que ha sido construida mediante la reiteración sostenida de actos corporales. La performatividad es una **repetición** que actualiza normas que se suceden, que podemos suponerlas como regulación de esos actos reiterados, aunque la reiteración sea imperfecta y esté abierta a los desplazamientos. La performatividad alude a la repetición de actos:

La performatividad no es un acto único, sino una repetición y un ritual que logra su efecto mediante su naturalización en el contexto de un cuerpo, entendido, hasta cierto punto, como una duración temporal sostenida culturalmente.⁴⁹⁹

Su desarrollo inicial del uso de la noción de performatividad se centra por lo tanto en la impugnación de la naturalización de sexo, desmontando su carácter de elemento «presocial» mediante el análisis de la reiteración performativa de las normas de género, que serían precisamente aquello que construye la ficción de un sexo natural. Su conocido recurso al fenómeno del travestismo le sirve para mostrar cómo éste no sería el ejercicio de una «copia» cuyo original estuviera en otra parte, sino que visibiliza y evidencia la ausencia de tal elemento primigenio y esencial. El género se performa, se realiza mediante la reiteración de actos normativos y **siempre** es una **copia carente de original**. Esta performatividad que funciona en el eje temporal como repetición también lo hace como anticipación y expectativa. Que el sexo aparezca como el

⁴⁹⁷ (J. Butler, 1990b). Hemos utilizado la traducción castellana.

⁴⁹⁸ Aunque ella considera que otras ya habían problematizado la cuestión, y que el género en disputa se insertó en ese movimiento (J. Butler, 2004b) p. 336.

⁴⁹⁹ (J. Butler, 1990a) p. 15.

sustento natural de tal «actuación» es precisamente el efecto que los dispositivos performativos consiguen. Sitúa, pues, la esencialidad como contingencia cuya reiteración genera la ilusión de algo anterior, natural e inmutable, a lo que denominamos sexo.

La aportación que hizo el género en disputa, la más ampliamente citada –y que probablemente aparecerá algún día en mi lápida– fue la siguiente: que categorías como *butch* y *femme* no eran copias de una heterosexualidad originaria, sino que mostraban cómo los llamados originales, hombres y mujeres dentro de un marco heterosexual, están contruidos de una forma similar, performativamente establecidos. Así, la aparente copia no se explica en referencia a un origen, sino que el origen se considera tan performativo como la copia.⁵⁰⁰

Esta deconstrucción del sexo y del género avanza la posibilidad de transgresiones que funcionen mediante la apropiación y la resignificación de las normativas sociales, creando efectivamente aquello que desestabiliza los propios códigos y los sistemas de comprensión de las identidades sexuales. «El travestismo es un ejemplo que tiene por objeto establecer que la «realidad» no es tan fija como podemos suponerlo».⁵⁰¹ Insubordinadas a los mandatos heterosexuales e identitarios, estas prácticas pulverizarían y transformarían los límites que sujetan a un sexo.

Butler sitúa las normas de género en una matriz que considera violenta puesto que prescribe los límites de lo posible y la no legitimidad de formas de vida que lo impugnen. La matriz heteronormativa de las normas de género así como los límites a la inteligibilidad humana en tanto prescripción de una morfología de género precisa, llega a funcionar como un mecanismo violento de exclusión, en ocasiones, «una sentencia de muerte sostenida».⁵⁰² Aunque es difícil no sostener una visión normativa cuando se postulan alternativas a lo hegemónico, ella lo hace, explícitamente, desde el deseo de hacer posibles otras vidas, otras existencias vivibles, situando siempre los análisis en el lugar de una discusión y una provisionalidad irresoluble.

Si hay una tarea normativa positiva en el género en disputa, es insistir en la extensión de esta legitimidad a los cuerpos que han sido vistos como falsos, irreales e ininteligibles.⁵⁰³

La dimensión normativa de toda propuesta no puede evitarse, pero sí puede situarse en un marco no prescriptivo de revisión continua.⁵⁰⁴ Ella matiza

⁵⁰⁰ (J. Butler, 2001b) p. 11.

⁵⁰¹ (J. Butler, 1990a) p. 23.

⁵⁰² (J. Butler, 1990b) p. 20.

⁵⁰³ (J. Butler, 1990a) p. 23.

⁵⁰⁴ (J. Butler, 2004b) p. 335.

sus propias propuestas señalando, por ejemplo, que el análisis del travestismo que realiza en *El género en disputa*, no es «un paradigma de la acción subversiva, o, incluso, un modelo de la acción política».⁵⁰⁵

La dimensión teatral que subraya en este primer análisis de la performatividad, es progresivamente elaborada de manera compleja estableciendo un vínculo con la performatividad lingüística en *Excitable speech*. Considerará que el acto discursivo es algo material, en tanto es acto intersubjetivo y sujeto a interpretación pero también puede ser lingüístico en tanto *habla...*

...que induce un conjunto de efectos mediante su relación implícita con las convenciones lingüísticas. El acto discursivo es un acto corporal con consecuencias lingüísticas específicas. Así, el discurso no pertenece exclusivamente ni a la presentación corpórea ni al lenguaje y su condición de palabra y obra es necesariamente ambigua.⁵⁰⁶

En *Excitable speech* explora la performatividad lingüística,⁵⁰⁷ estableciendo conexiones entre la superficie discursiva demarcada socialmente, las interpelaciones identitarias sobre los sujetos y los contextos específicos en las que estas anteriores actúan sobre los sujetos y funcionan como contextos de emergencia del sujeto que habla.

La producción de sujetos se realiza no sólo por medio de la regulación del habla del sujeto, sino por la regulación del ámbito social del discurso enunciable. La cuestión no es qué es lo que podré decir, sino cuál será el ámbito de lo decible, el ámbito dentro del cual podré empezar a hablar. Devenir sujeto significa estar sujeto a un conjunto de normas explícitas que regulan el tipo de habla que será interpretado como el habla de un sujeto.⁵⁰⁸

Deberíamos preguntarnos cómo esta operación tácita de la censura, entendida como una especie de forclusión, constituye la inauguración violenta de la vida corporal del sujeto parlante.⁵⁰⁹

Butler, recogiendo la concepción derrideana de iterabilidad del signo y la ruptura de los contextos como característica estructural del signo, sitúa la lógica de la performatividad como lógica temporal. Lo performativo tiene efectos en tanto repetición vinculada a configuraciones convencionales. Pero es la iterabilidad del signo, la imposibilidad de cristalizar su sentido en una convención estática y simple, la que permite pensar la «fuerza» de su ruptura

⁵⁰⁵ (J. Butler, 1990a) p. 22.

⁵⁰⁶ (J. Butler, 1990a) p. 24.

⁵⁰⁷ (J. Butler, 1997a) Hemos utilizado la edición en castellano: (J. Butler, 1997b).

⁵⁰⁸ (J. Butler, 1997b) p. 220.

⁵⁰⁹ (J. Butler, 1997b) p. 222.

que excede la mera repetición de lo establecido. No obstante, localizando la lógica de la iterabilidad en los contextos sociales en los que se produce, Butler subrayará que la formulación de Derrida acerca de la innovación performativa ejercida por el signo, algo consustancial a *todos*, bloquea la posibilidad de entender por qué unas rupturas son más probables que otras, y por qué unas son más dolorosas que otras.⁵¹⁰ Ahí nos situamos, por supuesto, en una lectura y un uso político de la noción de iterabilidad derrideana.

Para Derrida, la iterabilidad del signo repite algo que no existe, es decir, no hay un significado original que pueda perderse. Pero esto, aun compartiéndolo, en tanto ausencia de fundamento originario y verídico del significado, no permite explicar por qué y cómo se dan sedimentaciones de sentido, menos abiertas a la reformulación interminable que se desplazara siempre y de igual manera en las prácticas sociales, tanto discursivas como no discursivas.

En este sentido, **paradójicamente**, la **formulación de Derrida ofrece una forma de pensar la performatividad en relación con la transformación**, con la ruptura respecto a contextos previos, con la posibilidad de inaugurar contextos futuros.⁵¹¹

La noción de interpelación social vinculará la performatividad del signo, su posibilidad de establecer efectos que puedan romperse tanto con la constitución del sujeto como con el contexto social en la que ésta se realiza:

Ser llamado o ser el objeto de una interpelación social supone ser constituido discursiva y socialmente al mismo tiempo. [...]Esta interpelación no necesita producirse de una forma explícita u oficial para que sea socialmente eficaz y formativa en la formación del sujeto. [...]Así pensada, la interpelación en tanto que performativa establece la constitución discursiva del sujeto como algo inextricablemente vinculado a la constitución social del sujeto.⁵¹²

La constitución del sujeto es, simultánea e inextricablemente, una formación discursiva y social.

Y leído en estos términos, discursivos y sociales, el performativo y su poder de formación de subjetividades dentro de un campo delimitado, **debe implicar un movimiento colectivo para funcionar**.⁵¹³ Esto nos sitúa en una

⁵¹⁰ Algo que, según Butler hace Bourdieu en su análisis del poder del lenguaje, puesto que la fuerza performativa de éste le viene de un contexto de autorización social, de una situación de poder, que cuando no se da impedirá la fuerza de la enunciación performativa, eludirá la cuestión de la repetición que desplaza los sentidos y reformula las condiciones de legitimidad, «obivando cualquier consideración sobre la temporalidad o la lógica de la performatividad». (J. Butler, 1997b) p. 244.

⁵¹¹ (J. Butler, 1997b)p. 245.

⁵¹² (J. Butler, 1997b) p. 248.

⁵¹³ (J. Butler, 1997b)p. 254.

perspectiva social en la que la subjetividad será siempre intersubjetividad vinculada a códigos compartidos, y los movimientos subversivos eficaces tendrán también que ver con prácticas compartidas, sean discursivas, en tanto juegos de verdad en terminología foucaultiana, o acciones enredadas en ellas.

4.1.2. Mecanismos psíquicos del poder. Vínculos apasionados

La cuestión de la reiteración de las normas de género, por un lado, y la eficacia performativa de las interpelaciones, por otro, es situado por la autora a un exhaustivo y original análisis del poder. Para ello vuelve una y otra vez a Foucault y recurre, elaborando una conjunción interesante con éste, al psicoanálisis. Según ella, Foucault «no desarrolla los mecanismos específicos por los cuales el sujeto se forma en la sumisión».⁵¹⁴

Creo que hay una vida psíquica del poder, que no es lo mismo que la vida social del poder, aunque ambas estén radicalmente implicadas una en otra.⁵¹⁵

Para denominar esa escena de entrelazamiento entre la «vida social del poder» y la «vida psíquica del poder» Butler retoma la noción de *assujettissement* de Foucault: *subjection* o **sujeción** en castellano. El sujeto se constituye sujetado, aunque la paradoja del sometimiento conlleva una paradoja referencial: nos vemos obligados a referirnos a algo que aún no existe:⁵¹⁶ no hay sujeto antes del sometimiento. Así, una ambivalencia radical aparece en el lugar de emergencia del sujeto.

En su libro *The psychic life of power*,⁵¹⁷ Butler pretende, como hemos señalado, explorar las posibilidades de una teoría sobre la vida psíquica del poder, es decir, las dimensiones psíquicas de los procesos de sujeción y subjetivación. Esta cuestión de cierta «dimensión interna» tiene un estatuto complejo en su análisis, pues como ella plantea:

Yo negaría que todo el mundo interno de la psique no es sino un efecto de un conjunto estilizado de actos [...] pero sigo pensando que es un error importante dar por sentada la «internalidad» del mundo psíquico. [...] Ese mundo interno se constituye precisamente como consecuencia de las interiorizaciones que una psique ejecuta. Esto sugiere

⁵¹⁴ (J. Butler, 1997c) p. 12.

⁵¹⁵ (J. Butler, 2004b) p. 242.

⁵¹⁶ (J. Butler, 1997c) p. 14.

⁵¹⁷ Hemos utilizado la traducción castellana: (J. Butler, 1997c).

que bien puede haber en juego una teoría psíquica de la performatividad que reclama un estudio más profundo.⁵¹⁸

Tal reconsideración de los procesos inconscientes establecidos en el desarrollo del sujeto, no alude a una dimensión o núcleo interior pre-existente, sino que son situados en la encrucijada de un cuerpo que nace como sujeto cuando es constituido como sujeto social. Además, matizan un cierto voluntarismo que su idea de performatividad, tal como apareció en el género en disputa, parecía implicar. Esta encrucijada supone la inscripción en el cuerpo de discursos sociales: como la interioridad es una función del discurso público y social, la fantasía también se regula públicamente a través de la superficie política del cuerpo.⁵¹⁹

Mostrando a su vez cuáles son las perspectivas teóricas fundamentales en su obra (Foucault y la teoría psicoanalítica) partirá de ellas, elaborará nuevas lecturas de ellas e incorporará las aportaciones de otros y otras pensadoras para confeccionar su propia propuesta teórica de eso que considera como la vida psíquica del poder. Butler utiliza las nociones de identidad, identificación y fantasía entrelazadas en una dinámica productiva de los sujetos. La identidad es ya una identidad de «sexo-género» que deviene inteligible y unificada en conformidad con patrones normativos. Y tal identidad se constituye a través de identificaciones reguladas socialmente en las que el sujeto refigura su yo ficticio negando y recuperando un objeto perdido imaginario como efecto de su inserción en el orden simbólico y su estatus de sujeto hablante.

Podemos decir que Butler lleva a cabo una lectura política de algunos desarrollos psicoanalíticos, fundamentalmente lacanianos. Quizá podríamos distinguir, incluso, entre una lectura política y crítica de algunos desarrollos del psicoanálisis (como la que hace de Kristeva y sus nociones de semiótica vinculada a la feminidad como precedente al orden simbólico, lo que Butler cuestiona⁵²⁰) y un uso político de nociones lacanianas para explorar la constitución subordinada al poder del sujeto.

Mediante un uso heterodoxo de tal utillaje, introduce explícitamente lo social-político y una dimensión fluida de la «estructuración» del sujeto,

Sin embargo, esta doble dimensión de la «barra» laciana no debe concebirse solamente como una estructura que una vez fundó al sujeto, sino **como una dinámica permanente en la vida del sujeto. Las reglas que limitan la inteligibilidad del sujeto continúan**

⁵¹⁸ (J. Butler, 1990a) p. 16.

⁵¹⁹ (Femenias, 2003) p. 26.

⁵²⁰ (J. Butler, 1990a).

estructurándolo a lo largo de toda su vida. Y esta reestructuración nunca se completa del todo.⁵²¹

Utiliza el término forclusión haciéndolo equivalente a una norma no actuada por ningún sujeto y que funda a éste. Como acto inaugural de la subjetividad, la forclusión marca un afuera, algo abyecto que no pertenece al orden demarcado de lo enunciable.

Aunque el uso psicoanalítico de la forclusión es muy rico y complejo, propongo que nos apropiemos indebidamente del término con otros fines, cambiando su sentido propio en otro que le sería impropio, con el objetivo de repensar de qué manera la censura actúa como una forma «productiva» de poder. [...] la forclusión no ocurre una vez, sino que continúa ocurriendo. [...] esto explicaría el sentido de un sujeto que está en peligro cuando se forcluye la posibilidad de expresión.⁵²²

Quizá Butler no distingue adecuadamente entre el «precio» que se paga por la inserción en el orden simbólico y lingüístico, que produce un límite o una falta y procesos inconscientes, y los efectos imaginarios de éste, es decir, sus contenidos normativizados. Tal como Tubert expresa, lo simbólico, como juego, puede ser pensado en términos de diferencias abstractas, absolutas. Pero en un orden social siempre tendrán efectos imaginarios. Quizá incluso la conceptualización de la castración en términos de castración sea una abstracción que dota de carácter atemporal a un proceso, el de la diferencia y el límite introducidos por lo simbólico, tal y como se concibe que se da en contextos sociales e históricos determinados.

a) *La sujeción y la agencia*

En tal encrucijada de elementos y dinámicas inaugurales del sujeto, que se reiteran en un proceso continuo, sitúa la noción de sujeción. «La sujeción es el proceso de devenir subordinado al poder, así como el proceso de devenir sujeto».⁵²³ El poder —ella utiliza un singular que para Foucault, nos atrevemos a decir, resultaría problemático—, es algo que forma al sujeto, algo que «le proporciona la misma trayectoria de su deseo».⁵²⁴ El poder no reprime o constriñe, en su consideración, Butler sostiene que el poder **actúa** (*enacts*) al sujeto, que lo habilita.

Butler sitúa como una paradoja su reflexión sobre la agencia y la potencia del sujeto puesto que, a pesar de su carácter de producto, no se puede

⁵²¹ (J. Butler, 1997b) p. 223.

⁵²² (J. Butler, 1997b) p. 227.

⁵²³ (J. Butler, 1997c) p. 12.

⁵²⁴ (J. Butler, 1997c) p. 12.

considerar una mera cristalización o efecto simple del poder. La agencia parte precisamente de la sujeción de los cuerpos, de una sujeción que es subordinación pero que también es la condición de posibilidad de la emergencia de un sujeto. Y en el proceso de emergencia del sujeto se inaugura asimismo la posibilidad de agencia. Esta aparente **paradoja** no hace sino desarrollar en el espacio «sujeto» la consideración foucaultiana más amplia de la productividad del poder desde un paradigma generativo de éste, y que no hay resistencia sin poder, ni poder sin resistencia. La posibilidad de subversión es derivada de la propia producción del poder. «El sujeto es él mismo un lugar de **ambivalencia**, puesto que emerge simultáneamente como efecto de un poder anterior y como condición de posibilidad de una forma de potencia radicalmente condicionada».⁵²⁵ Este desarrollo tiene como trasfondo el análisis foucaultiano de la conformación de los cuerpos que en *Vigilar y castigar* aparece. Un análisis en el que las relaciones de poder invisten los cuerpos, los conforman y disciplinan y los conducen a «emitir signos», es decir, a la implicación en acciones establecidas normativamente. Las relaciones de poder atraviesan los cuerpos.

Esta compleja interacción entre poder y agencia viene clarificada en la obra de Butler por dos cuestiones; en primer lugar porque el poder «explota el deseo de ser» lo que introduce el análisis de los **vínculos apasionados**, los lazos que nos vinculan a otros para la supervivencia social y psíquica; y en segundo lugar, por la operatividad reiterativa del poder: el poder, a pesar de la imagen inaugural por ella descrita, necesita de su **reiteración**, una reiteración normativa y sedimentada que entraña en sí misma la posibilidad de distorsión o desplazamiento.

Según Butler el apego al sometimiento es producto de los manejos del poder puesto que existen «vínculos apasionados» al **sometimiento en tanto éste es garantía de la existencia misma**, del reconocimiento e inteligibilidad del sujeto. Este efecto psíquico sería una de las más insidiosas producciones del poder. Esto nos sitúa en un escenario de sujeciones ambivalentes y emocionales en el que podríamos encontrar mecanismos que sujetan sancionando afectivamente, como la culpa, y mecanismos que sujetan mediante la posibilidad de intensificar la identidad, darle un contenido y una densidad, lo cual tiene vías sociales marcadas. Por ejemplo, podría pensarse, con López Petit, que en nuestras sociedades actuales, «la publicidad ha entendido perfectamente que la autonomía del hombre anónimo gira exclusivamente alrededor de este centro formal ocupado por el «yo vivo» y lo ha utilizado para renovar la práctica consumista al conectarla, no tanto con el hecho de la posesión como con el de la identidad [...] el vive tu vida como propuesta de

⁵²⁵ (J. Butler, 1997c) p. 25.

intensificación de la vida misma gracias al consumo». ⁵²⁶ Algo acorde con los postulados de Foucault y que Ibáñez resalta en la consideración de que el poder moldea los propios criterios decisionales del sujeto, en donde los dispositivos estratégicos se enmascaran a sí mismos, lo que facilita así su instalación y aparta la atención de aquello que ya se está gestando. ⁵²⁷ Tales consideraciones ayudan a comprender las propias especificidades de género.

La referencia a la **dinámica temporal** es imprescindible, puesto que la metáfora espacial de la sujeción es una metáfora que también alude a un proceso temporal. ⁵²⁸ La agencia se despliega como proceso, tanto como reiteración performativa vinculada a actos no lingüísticos como lingüísticos e incluso procesos afectivos no conscientes. La inserción de las dinámicas inconscientes en el trasfondo social y práctico que ella lleva a cabo introduce la posibilidad de pensar las transformaciones y la subversión situada de imperativos hegemónicos, tal como hemos visto en relación con la reiteración, que, por su estricto carácter temporal, introduce siempre elementos nuevos. Aunque ella vincule tal reiteración con su interpretación de los propios procesos opacos e inconscientes:

No hay una oposición posible a las líneas trazadas por la forclusión si no es por medio de la redefinición de esas mismas líneas. Sin embargo, esto no supone un punto muerto para la agencia, sino la dinámica temporal y esperanzadora de su vínculo particular. ⁵²⁹

El énfasis en la temporalidad resitúa las preguntas acerca del sujeto y de la experiencia, desplazando el acento puesto habitualmente en el *qué* somos, hacia la formulación foucaultiana de la ontología del presente: *¿qué nos pasa?*. El devenir en tanto flujo vital adquiere un estatus privilegiado, acentúa la importancia de no hablar de identidades sino de procesos subjetivos. Obviamente, una mirada estática sobre tal fenómeno dificulta la consideración de las prácticas y de la inmanencia, así como de las (im)posibilidades de transformación.

b) La dimensión normativa incorporada

La dimensión social y la discursiva no son separables y en ese sentido, los discursos son prácticas sociales cuyas repeticiones y ritualizaciones sedimentan y se incorporan. Los significados también son acciones e (im)posibilidades de acciones reguladas socialmente sobre una superficie discursiva. La dimensión

⁵²⁶ (López Petit, 1996).

⁵²⁷ (Ibáñez, 1982) p. 3.

⁵²⁸ (J. Butler, 2004a) p. 186.

⁵²⁹ (J. Butler, 1997c).

productiva del poder entrelaza complejamente la performatividad social y la performatividad lingüística, puesto que las prácticas no discursivas exceden a ésta última, aunque toda práctica y acción social se da sobre una superficie discursiva que configura límites de enunciabilidad.

Las normas, en su doble acepción, también se referirían a los objetivos y aspiraciones que guían las prácticas políticas, cuya dimensión normativa es irreductible. Pero nos centraremos en las reflexiones que ella realiza acerca de los procesos de normalización constitutivos del sujeto.

La paradoja de la sujeción es precisamente que el sujeto que habría de oponerse a tales normas ha sido habilitado, si no ya producido, por esas mismas **normas**. Aunque esta restricción constitutiva no niega la posibilidad de la acción, la reduce a una práctica reiterativa o rearticuladora, inmanente al poder y no la considera como una relación de oposición externa al poder.⁵³⁰

Parte de lo que significa ser un sujeto es nacer en un mundo en el que las normas ya están actuando sobre ti desde el mismo inicio. ¿qué son esas normas? Hay una cierta regulación del sujeto desde el inicio.⁵³¹

Las normas se actualizan mediante prácticas que regulan desde el principio las actividades de cualquier sujeto. Las normas son analizadas por Butler en tanto suponen un **ejercicio de normalización**.

La manera en que ciertas normas, ideas e ideales que influyen sobre la expresión de la vida proporcionan criterios coercitivos para «hombres» y «mujeres normales». [...] las normas gobiernan la vida inteligible.⁵³²

A medida que el sujeto es criado se imponen ciertas normas civilizadoras: cómo comer, como defecar, cómo hablar....como hacer todo eso bien y en el lugar y tiempo adecuados, cómo se establece las distinciones entre lo público y lo privado, cómo se gestiona, controla, estructura y secuestra la sexualidad. Hay un conjunto de normas legitimadoras y todas tienen sus castigos y sus costes, así que a medida que el niño y niña emerge a la condición de sujeto, emerge en relación con un conjunto de normas que le dan su sitio, su legitimidad, su queribilidad, su promesa de seguridad.⁵³³

Esta promesa de seguridad, que remite al apego apasionado del que ella habla, implica que la dimensión formativa del poder no debe entenderse de manera mecanicista o conductista. La dimensión productiva del poder, atravesando los cuerpos y establecida simbólicamente, es tal que a menudo

⁵³⁰ (J. Butler, 1997c).

⁵³¹ (J. Butler, 2004b) p. 341.

⁵³² (J. Butler, 2001b) p. 8.

⁵³³ (J. Butler, 2004b) p. 341.

desborda o altera los propósitos para los cuales produce, como los signos en su suceder van desplazando sus significados. Y si, recordando a Wittgenstein, consideramos que parte de ese significado se constituye en sus usos, vemos cómo la dimensión práctica y reiterativa puede sedimentar efectos determinados. La práctica, para Butler, remite también a estratos opacos cuya dinámica compleja puede esclarecer la paradójica relación entre poder y agencia.

Hay una cierta negociación con el amor en el terreno de las normas de aprendizaje y eso es inevitable en la medida en que el niño estará necesariamente, a pesar de lo que piense, apasionadamente vinculado con cualquiera que le críe. [...]

No es simplemente la relación con una norma externa o con otro lo que ocupa el lugar de la normatividad. En la medida en la que el niño desarrolla la capacidad de tomarse así mismo como objeto, de regularse, de pensar acerca de sí mismo, de tomar una decisión por sí mismo, desarrolla una reflexividad que ya ha asumido e incorporado esa norma de alguna manera.⁵³⁴

La naturaleza de ciertos *accounts* construccionistas de la formación del sujeto no captura suficientemente estas ambigüedades. No explica adecuadamente cómo los individuos pueden estar vinculados a su subyugación, o los investimentos, conscientes o no, que los individuos pueden extender hacia identidades de género opresivas y profundamente irracionales.⁵³⁵ La sedimentación de las normas requiere que se den **procesos identificatorios** a través de los cuales las normas habilitan y conceden una identidad posible, lo cual permite la formación de un sujeto.

Lo «interno» no preexiste como un espacio donde almacenar las normas. La internalización de la norma contribuye a la creación de la internalidad. La internalización «fabrica la distinción entre vida exterior y vida interior». Pero esta matización no supone aceptar, según ella, el dualismo ontológico que postula la separación entre lo psíquico y lo político.⁵³⁶ Pero sí supone la especificación de procesos psíquicos que, en la constitución del sujeto, operan como un deseo de existencia, existencia que se encontrará regulada desde el principio.

Esta **regulación opera con categorías sociales** que garantizan una existencia social reconocible y perdurable, la aceptación de estas categorías, aun si operan al servicio del sometimiento, suele ser preferible a la ausencia total de existencia social. El anhelo de sometimiento emerge como instrumento y efecto del poder de sometimiento.

⁵³⁴ (J. Butler, 2004b) p. 341.

⁵³⁵ (McNay, 2000) p. 77.

⁵³⁶ (J. Butler, 1997c) p. 30.

El acento, en la obra de Butler, se pone en un dispositivo complejo de género que construye, otorgándole la apariencia «natural», un cuerpo-sexo-identidad, hombre o mujer, fuera del cual no existe, no puede existir ningún sujeto. La inteligibilidad deriva en primer lugar del ser género. Y la falta de inteligibilidad tiene efectos directos de sufrimiento, tal como expone en el análisis detallado de *Herculene Barbin, llamada Alexina B* que Foucault escribió explorando las imposiciones de un «sexo verdadero» en la historia de una hermafrodita. De hecho, Butler reprocha a Foucault haber hecho equivaler la ausencia de una diferenciación sexual con una felicidad que sería destruida cuando el personaje se ve obligada por los dispositivos médicos y morales a la adquisición de una identidad definida. La violencia que condena la sexualidad de Herculine estaría actuando desde el principio, tal como ella deduce de la lectura de los escritos autobiográficos, aunque Foucault «parezca romantizar su mundo de placeres como el feliz limbo de una no identidad, un mundo que excede las categorías del sexo y de la identidad».⁵³⁷

La inteligibilidad subjetiva está también vinculada de manera inevitable en los dispositivos de género actuales a un régimen preceptivo de heterosexualidad, que Butler vinculará con una melancolía cultural generalizada en una lectura particular de la forclusión lacaniana.⁵³⁸

La sedimentación de normas, que no se da de manera mecánica, encuentran en la fantasía **formas y significados** e intensidades que no tienen en absoluto una relación mimética con el modo en que existen en el mundo exterior.⁵³⁹ Este proceso de desarrollo de significados *particulares* apela al funcionamiento de los procesos inconscientes vinculados al lenguaje y al deseo.

El planteamiento de Butler señala algunos ejes importantes en la consideración de la paradójica relación entre sujeción y agencia. En primer lugar, que la ambivalencia y la vulnerabilidad son constitutivos de la emergencia del sujeto y que éstas podrían ser más intensas en situaciones sociales de dominación, en las que las sujeciones a un género, por ejemplo, se den de manera más coercitiva, restringida y sancionada. En segundo lugar, que el deseo opera en la asimilación de identificaciones normativas, conferidas desde lo social, así como en su impugnación.⁵⁴⁰ Y en tercer lugar, que las prácticas y discursos sociales establecen categorías para la existencia en las que constituirse y reconocerse, y estas categorías, en la obra de Butler, son las categoría de

⁵³⁷ (J. Butler, 1990a) p. 127.

⁵³⁸ (J. Butler, 1997c) véase cap. 5: *género melancólico/ identidad rechazada*.

⁵³⁹ (J. Butler, 2004b) p. 341.

⁵⁴⁰ Dice explícitamente que cuando escribió el género en disputa quería alterar la manera en la que la teoría feminista y social conciben el género y considerarlo emocionante, entender el deseo que constituye el género en disputa, el deseo que pide, el deseo que expresa.

género. En relación con esto último, ella sostiene una postura ambivalente y consciente respecto al uso de categorías «mujer» y «hombre»:

No es posible eludir la violencia categórica de nombrar mujeres u hombres. [...] hay una violencia necesaria que tiene que cometerse en el acto de nombrar. Yo pienso ahora, desde luego, que lo dices, tienes que decirlo, usas ese lenguaje, te ensucias con el lenguaje, sabes que estás mintiendo, sabes que es falso, pero lo [...] cuando te preguntan ¿eres hombre o mujer? Como me preguntaron hace dos semanas, digo que yo soy una mujer, aunque acompañé mi afirmación con una carcajada. Mi interlocutor tuvo que vivir con esa risa como parte del propio acto de hablar. Cometo esa violencia contra mí misma en nombre de una posición política a la que serviría mal si no utilizara ese lenguaje.⁵⁴¹

Por último, nos gustaría vincular toda la exploración de la vida psíquica del poder con aquella noción de «alma» que Foucault planteaba y de la que ella parte en sus reflexiones. Asimismo, sus consideraciones sobre la reflexividad y la conciencia, en tensión con las dimensiones opacas de sometimiento o deseo, nos recuerdan a las últimas reflexiones de Foucault acerca de la libertad y de la ética. Por un lado, porque no concebía él la consideración de la moral sin remitirla a las prácticas de sí históricas y sociales. Y, por otro, porque si la ética es el ejercicio deliberativo de la libertad, la reflexividad y la crítica establecen otro lugar de matización en el desarrollo de la visión normativa y productiva del poder.

La **reflexividad** es situada explícitamente por Butler en relación con la **intersubjetividad**, en tanto «la conciencia es la relación con uno mismo que se forma en cierto sentido como sustituto y como transfiguración de las relaciones primarias con otros»⁵⁴². Esa emergencia de la reflexividad está también inducida por la cuestión de la **responsabilidad**, puesto que este tener que dar cuenta ante otros deriva hacia la reflexión parcialmente independiente que desarrolla un sujeto. Por tanto, la dimensión intersubjetiva es la inauguración de la reflexividad autónoma y de la responsabilidad como dimensión ética.

⁵⁴¹ (J. Butler, 2004b) p. 337.

⁵⁴² (J. Butler, 2004b) p. 342.

4.2. El poder se inscribe en el cuerpo: lo inconsciente

No solamente hay que extender el campo de la hermenéutica hacia el espacio de las prácticas no discursivas, sino que hay que contemplar también la corporeización de las prácticas discursivas.

TOMÁS IBÁÑEZ, *El giro lingüístico*, 2003⁵⁴³

Hemos visto con Butler que un orden normativo inaugura el sujeto y ella lo piensa figurando una escena inaugural de sujeción. Sin embargo, esta metáfora espacial y topológica no debería desplazar la consideración temporal, puesto que la constitución de los sujetos se produce en un proceso temporal en el que las relaciones de poder son múltiples y heterogéneas, tal como Foucault muestra en su obra. No obstante, aludir a la sujeción como noción inaugural del sujeto permite acentuar la constitución radicalmente ambivalente del mismo. Una constitución en la que el eje del poder es así mismo condición de la potencia, en una tensión permanente e irreductible.

Esa escena de la sujeción butleriana se enmarca en un orden normativo cuyos mecanismos productivos atraviesan el cuerpo, y es esa mixtura la que anuda en la inmanencia la propia constitución del sujeto como la actualización práctica de aquellos dispositivos de poder estratégicos. Una escena cuyos mecanismos productivos tienen que ver, en última instancia y según su planteamiento, con las necesidades de supervivencia, con el deseo, con el lenguaje y con el reconocimiento. Una escena en la que los **vínculos** con los otros son determinantes.

Es necesario explorar cómo en ese espacio, que solo como ficción teórica es posible delimitar en un «momento inaugural» dado su carácter procesual constituido por prácticas reiterativas, el orden simbólico produce los sujetos. Decir que un sujeto sea una estructura lingüística en formación, como asevera Butler no es lo mismo, y ya lo hemos adelantado, a afirmar que el sujeto **sea** lenguaje. Que el discurso produzca los sujetos no es equivalente a considerar que el sujeto **sea** discurso. Precisamente, es esta la crítica que Žižek⁵⁴⁴ desarrolla en relación con la obra de Laclau y Mouffe *Hegemonía y estrategia socialista*: el sujeto es más que una posición discursiva, se refiere a algo más que funciona para que *precisamente* alguien se establezca en una posición discursiva. Aunque ese algo, paradójicamente, para él y los desarrollos lacanianos sea una **falta**. El sujeto es un sujeto en falta. Por ello la identidad será una ficción, pero una ficción de ese espacio subjetivo «frágil y complejo» cuyos procesos no conscientes generan **identificaciones** y sostienen posiciones determinadas.

⁵⁴³ (Ibáñez, 2003a) p. 41.

⁵⁴⁴ (Žižek, 1992).

El lenguaje se inscribe en el cuerpo. No hay un inconsciente mítico y arcaico; éste, ya con Lacan y desarrollando la evidencia de la opacidad de muchos procesos afectivos, se postula como un espacio **simultáneamente** configurado con la configuración del sujeto. «El lenguaje es el orden simbólico que constituye no sólo la condición y el soporte del inconsciente sino también la condición de la operatividad de los sistemas de parentesco».⁵⁴⁵ Y es así porque adquirir lenguaje es insertarse en ese flujo lingüístico que precede cualquier constitución subjetiva, ser nombrado en la articulación progresiva de relaciones y prácticas y perfilar las palabras para decir «yo» y nombrar a los otros, anudando sentidos encarnados; ese código que aprendemos nos configura abriendo una alienación radical que permite a la vez la posibilidad de configurarnos como cuerpos que son significados y significan.

Cuando llegó Lacan por ejemplo, y dijo que el sujeto es producido sobre la base de una condición de forclusión quería decir que siempre habría una falta de autocomprensión en cualquier sujeto; que no habría ningún modo para recuperar los orígenes de uno o de entenderse a uno mismo completamente; que uno estaría siempre en la medida en que es sujeto, a cierta distancia de sí mismo, de su origen, de su historia; que alguna parte de ese origen, de esa historia, de la sexualidad siempre estaría a una distancia radical.⁵⁴⁶

«Cuando hacemos cosas, o actuamos intencionalmente, estamos siempre en algún sentido motivados por un inconsciente que no nos es plenamente accesible».⁵⁴⁷ Existe una dimensión opaca actuada y no racionalizada,⁵⁴⁸ inscrita en nuestro cuerpo, que nos sitúa y sostiene nuestro actuar más allá de las intenciones y voluntades conscientes.

Cuando decimos inconsciente no utilizamos una noción que aluda a algo sustantivo o que ocupe un espacio interior remoto y profundo. Hablamos de **procesos** inconscientes, de esos procesos que pueden ayudarnos a pensar las tensiones y las resonancias emocionales enredadas y desplazadas también a través de los discursos. Son también el discurso, el propio proceso de movimiento de éste, articulaciones específicas que no tienen un origen único ni fundamental en la voluntad consciente del sujeto.

Es difícil pensar en procesos o relaciones antes que en sustantividades. Es más difícil pensar lo no consciente antes que en decisiones voluntarias. Pero la hipótesis productiva del poder, además de una consideración de sus productos, siempre relativos y provisionales, nos invita a considerar los espacios conflictivos móviles en los que de forma inmanente van produciéndose las

⁵⁴⁵ (Tubert, 2003)p. 378.

⁵⁴⁶ (J. Butler, 2004b) p. 332.

⁵⁴⁷ (J. Butler, 2004b) p. 332.

⁵⁴⁸ (Pujal i Llombart, 2003).

sujeciones y las dominaciones cuya complejidad nos hace sospechar de la posibilidad ingenua de subvertirlas sin explorar aquellas dimensiones vinculadas a lo **emocional y lo no racionalizado**.

Más allá de una visión estratificada y de profundidad, al fondo de la cual reposarían los motivos causales que dan cuenta de las acciones o las palabras, consideramos que aludir a lo inconsciente no supone aludir a una interioridad en la que bucear para rastrear claves maestras que arrojen luz para posibles interpretaciones, sino una dimensión que atraviesa todo aquello que hacemos, incorporada, y que, también, vehicula la operatividad del poder no visibilizada.

Qué sea significar y cómo se produce este anudamiento del lenguaje es lo que pasaremos a abordar a continuación. Lo haremos apuntando **elementos provisionales** que pueden ayudar a balizar este camino fronterizo. No pretendemos, en absoluto, abordar un exhaustivo análisis de la teoría psicoanalítica lacaniana, pero sí servirnos de algunas nociones, sobre todo a partir de lecturas que las han politizado, como la de Butler o Žižek o las teorizaciones feministas. Y nos gustaría adelantar que la aventura por tales tránsitos implica la consideración de cierta **negatividad** en el espacio subjetivo, en el sentido de que éste tiene un límite, límite precisamente producido en la adquisición del lenguaje. «La importancia de la negatividad a la hora de teorizar la subjetividad» que señala De Lauretis,⁵⁴⁹ resulta relevante en la exploración de las sedimentaciones semiótico-materiales que en las prácticas intersubjetivas se produce, así como de los procesos de subversión y resignificación de las mismas, y, lo más complejo, del juego de las pasiones que en la sujeción y la subordinación se produce. «El deseo de no tener un futuro abierto puede ser muy fuerte. Dentro del cálculo político es importante no subestimar la fuerza del deseo para reprimir el futuro».⁵⁵⁰ Aquí, en esta consideración de la negatividad y de los ardides «psíquicos del poder» podemos situar también la crítica que De Lauretis, desde su figuración del *sujeto excéntrico*, plantea al «*sujeto nomade*» de Braidotti: la excesiva facilidad que este último, tal como está caracterizado, tendría para su desplazamiento, en todos los sentidos, sin atender a las dificultades de todo tipo que se encarnan y que funcionan también como resistencia a la transformación y el cambio.

Considerar que el lenguaje privado es colectivo supone pensar que tanto la adquisición como su uso se da siempre en contextos sociales en los que la dinámica intersubjetiva construye los significados. Contenida en lo que el concepto de *episteme* reseña, esos límites de enunciabilidad epocales, históricos, sus articulaciones en instituciones y prácticas humanas, y la intersubjetividad,

⁵⁴⁹ (De Lauretis, 2000b) p. 166.

⁵⁵⁰ (J. Butler, 1997b) p. 259.

establece ese escenario dialógico y material en el que las comprensiones y los sentidos específicos emergen.

Tal como hemos referido al hablar de juegos de lenguaje y juegos de verdad, los discursos están regulados en la práctica mediante códigos que no son formulados explícitamente en una instancia superior, sino **actuados**. Los usos y las reglas que los regulan se dan y se actualizan en las situaciones concretas cuya dimensión afectiva no suele ser abordada habitualmente por las teorizaciones de ellos. Judith Butler ha señalado cómo tal dimensión se juega en los vínculos y en los procesos de reconocimiento, de aprobación o desaprobación que en último lugar se refieren a la inteligibilidad y a la posibilidad misma de existencia. Y tal dimensión resulta imprescindible para entender, o intentarlo, los sufrimientos y malestares que determinados dispositivos producen, así como la vinculación **ambivalente** a éstos.

Vemos, pues, cómo el proceso de regulación práctica en el que los sujetos van constituyéndose es un escenario complejo en el que los aprioris históricos, la intersubjetividad y los efectos encarnados de las prácticas aparecen imbricados en un mismo tejido. «Seguir una regla es una práctica común, intersubjetiva, no se puede seguir una regla privadamente, puesto que el propio concepto de regla y de privacidad resultan contradictorios».⁵⁵¹ A pesar de las complejidades de la dimensión psíquica singular, es obvio que su emergencia se da en un contexto social. Es social. Y ello incita a pensar que las transformaciones, las resignificaciones y la modificación de determinados códigos reguladores, sean éstas voluntarias o no, sólo se dan, asimismo, de **manera colectiva**. Hay reglas que no pueden cambiarse de manera privada.

La reiteración incesante de las prácticas y los procesos de innovación de las mismas encuentran un anudamiento peculiar en el carácter **retroactivo** del funcionamiento de los relatos, también de los que configuran la identidad. El proceso incesante de **iterabilidad**, es decir, la apertura constante a nuevos significados que la reiteración de los signos genera, tal como lo ha señalado Derrida,⁵⁵² la fuerza performativa que según él presentan intrínsecamente los signos, lo que les permite siempre romper constantemente con los contextos, podría ser matizado. Esto se vincularía con la reflexión de Foucault acerca de la necesidad de «no hacer con el acontecimiento lo mismo que se ha hecho con la estructura» porque el acontecimiento también está constreñido por estratos diferentes en su emergencia, así como que no produce el mismo orden de efectos cada vez que irrumpe. Obviamente, son las relaciones de poder las que permiten el análisis de tales especificidades de los acontecimientos. Un escenario para hacerlo, para explorar cómo la sujeción condiciona la

⁵⁵¹ (García Valdés, 1997) p. 47

⁵⁵² (J. Derrida, 1989)

emergencia y la posibilidad de un fluir aporético del sujeto es la que se refiere, precisamente, a lo **no consciente incorporado**.

La deconstrucción de Derrida de la reducción que ha operado la *metafísica del signo*, que habría contemplado «signo»:

Como signo-de, significante que remite a un significado, significante diferente de su significado.⁵⁵³

Y su énfasis, tanto en la ausencia de un origen como en la performatividad del signo precisamente establecida en su repetición siempre diferente, deja abierta, no obstante, la pregunta «sobre si la función del signo está esencialmente vinculada con la sedimentación de sus usos, o es independiente de su historicidad».⁵⁵⁴ Los significantes se deslizan y fluyen, no hay un significante originario; cierto, pero la consideración de tal ausencia o centro no impide percibir los anudamientos y cristalizaciones que en un contexto y proceso concreto pueden darse. Quizá sea precisamente tal imposibilidad de referir un significado originario aquello que moviliza el proceso que configura como necesidad los anudamientos contingentes mediante los relatos y las identificaciones. Pero ¿qué es lo que configura las posibilidades de tal relato?

Las sedimentaciones semiótico-materiales son sedimentaciones porque establecen conexiones significativas en el transcurso de las prácticas en una dinámica compleja y opaca; aunque de ella emerjan relatos identitarios aparentes como ficciones estables que actúan retroactivamente, figurando y refigurando la heterogeneidad de los procesos, y siempre en conexión con las superficies discursivas en las que se inscriben. Como señala Žižek:

El significado, el sentido, que es una función del gran Otro, es producido como efecto retroactivo del «acolchado», en un proceso diacrónico que se fija mediante la referencia a un código sincrónico.⁵⁵⁵

Ese gran Otro es el **orden simbólico** en el que se «acolchan», tal como Lacan denomina a los puntos de configuración simbólica que fijan significados y que enmascaran la falta (el *point de capiton*). Hay una ilusión que permite explicar cómo, a pesar de los cambios y la obvia fragmentación subjetiva en contextos y roles, el sujeto se transforma en cada etapa «en lo que ya era desde siempre».⁵⁵⁶ Es ese carácter de permanencia el que nos remite, no a una identidad coherente o estable, sino al juego de que, aparentemente, así lo sea. Este carácter de permanencia no alude a una esencia ni a un sentido originario.

⁵⁵³ Conferencia de 1966. Traducción castellana en (J. Derrida, 1989)
http://personales.ciudad.com.ar/Derrida/estructura_signo_juego.htm

⁵⁵⁴ (J. Butler, 1997b) p. 240.

⁵⁵⁵ (Žižek, 1992) p. 145.

⁵⁵⁶ (Žižek, 1992) p. 146.

Éste no existe, es reiterado produciendo el efecto imaginario de estabilidad. Recordando lo dicho sobre Ricoeur, permanece la palabra en una narrativa constantemente refigurada, elaborada y reelaborada construyendo un yo «estable y coherente».

Podemos señalar que ya desde Bajtin, incluso Mead, y de manera radical con el postestructuralismo, la actividad significadora y significativa ha sido rescatada de la clausura que el formalismo y algunos estructuralismos lingüísticos planteaban. Se ha abierto a una complejidad extraordinaria cuyos ejes de análisis diversos abordan la actividad del sujeto hablante, el sujeto de la enunciación, por un lado, y la relación compleja de éste con la producción social de los significados.

Antes más, y Foucault lo señala en un artículo temprano, fueron Freud, Marx, Nietzsche,⁵⁵⁷ a los que Ricoeur llamó *hermeneutas de la sospecha*, los que modificaron la naturaleza del signo y la forma en la que éste podía ser reinterpretado. Provocaron una especie de herida en el pensamiento de Occidente fundando la posibilidad de una nueva hermenéutica en la que la interpretación ha devenido una tarea infinita, pues niegan la posibilidad de un origen certero que anclara el proceso de la interpretación. Aunque Freud, por ejemplo, remitiera la interpretación a una dimensión de profundidad y Nietzsche a una *verticalidad* que se configuraría como un pliegue de la superficie.

Los signos que nos inscriben, las palabras que nos hablan y enunciamos lo hacen en un proceso de historicidad singular en el que los sentidos se anudan y se desplazan. La adquisición del lenguaje supone la configuración de procesos inconscientes y la corporeización de los significados. Por eso el inconsciente, según Lacan, opera con reglas comparables a las que rigen el lenguaje. Procesos corporeizados en los que la **heterogeneidad** del organismo y el lenguaje se juega de formas diversas. Agamben denomina a esto «infancia del hombre», y alude con ello a la imposibilidad de agotar con las palabras las dimensiones corporales con las que éstas se anudan, y, a la vez, la imposibilidad de determinar el significado último de estas sedimentaciones, que establecerían cursos de sentidos diversos y singulares, anudados a la historia particular de cada cual⁵⁵⁸ y, añadimos nosotras, a las prácticas sociales en las que los sujetos se configuran.

El funcionamiento de la identidad como ilusión corre parejo a las vinculaciones afectivas de una posición subjetiva y tienen que ver con la actividad corporal en la que, desde una postura lacaniana, se señalará la importancia de la *jouissance*, o **goce**, y se vinculará la adquisición del lenguaje

⁵⁵⁷ (Foucault, 1967) p. 592.

⁵⁵⁸ (Agamben, 2001b)

por el organismo con una evolución en la que se disgregarán la necesidad, la demanda y el **deseo**.

a) Lo simbólico y lo imaginario: identificaciones e ideales regulativos

La teoría feminista ha releído a Lacan estableciendo diversas interpretaciones y planteamientos. También la obra de Freud suscitó discusiones, más contextualizadas en el ámbito psicoanalítico, en relación con aspectos de su teoría de la sexuación. El *complejo de castración* despertó el rechazo de algunos discípulos de Freud. Aunque el cuestionamiento o matización de esta noción y, especialmente a su vertiente femenina, la *envidia del pene*, comenzó inmediatamente después de su formulación, fue a lo largo de toda la década siguiente cuando se produjeron los desarrollos más relevantes en lo que respecta a este debate, registrados en los trabajos de Karen Horney, Melanie Klein, Jeanne Lampl-de Groot, Helene Deutsch y Ernest Jones.⁵⁵⁹

El interés del psicoanálisis por la sexualidad femenina, que floreció entre los años 1925 y 1935, guarda relación con los movimientos feministas de comienzos del siglo que representaban una rebelión contra las normas que definían la feminidad burguesa victoriana. Algunas mujeres se interesaron por el psicoanálisis en la medida en que estudiaba la sexualidad y representaba un cuestionamiento de las normas, valores y concepciones establecidas. Entre ellas, mujeres cultural y políticamente radicales como Edith Jacobson, Annie Reich, Helene Deutsch y Karen Horney.

En los años 70 se estableció un debate análogo al de los años 20 y 30, paralelo al desarrollo de la teorización feminista. Este debate se centró en la obra de Lacan. Si la obra de Freud resulta compleja y prolija en este tema, la de Lacan sigue sus pasos, siendo más difícil todavía de sistematizar y divulgar. Con la osadía de la ignorancia nos atreveremos a plantear algunos elementos claves. Lacan realizó una lectura de Freud. En ella dio primacía al lenguaje y a los efectos del orden significante en la constitución del sujeto y en su sexuación. De este modo, algunos conceptos freudianos como los referentes al falo y a la castración, que corrían el riesgo de ser interpretados con literalidad, quedaron explícitamente situados en una dimensión simbólica.

Mientras algunos críticos de los años 20 y 30 postularon una feminidad esencial, describiendo una secuencia de desarrollo de carácter normativo y un yo coherente, Lacan intentó retomar los conceptos freudianos de escisión psíquica y del inconsciente como presión insistente contra la pretensión de lograr una identidad psíquica sexual homogénea y unificada. Vemos que sus planteamientos también se oponen a la Psicología del Yo o de las relaciones

⁵⁵⁹ (Amigot, 1997) Trabajo de investigación de doctorado.

objetales que disuelven el concepto de inconsciente y se centran en la identidad y su refuerzo.

Para Lacan hay una falta constitutiva del sujeto que permanece alentando el deseo inconsciente. Es el deseo el que cuestiona la unidad del sujeto y en consecuencia cualquier identidad sexual unitaria y definitiva. El yo es una ficción. El significante de esta falta es la castración y con ella se inicia un proceso interminable de búsqueda de significación y de intercambios que forman parte de la cultura. La organización patriarcal del deseo y de la prohibición determina los límites dentro de los cuales se puede desarrollar y experimentar la sexualidad.

Pero si lo que posibilita la constitución de la subjetividad es el lenguaje, el orden simbólico, Lacan aludió a un goce y una forma de sexualidad de la posición femenina que sería inaprehensible puesto que no entra en el registro simbólico. Es algo en cierta medida paradójico en tanto él considera que la feminidad no puede entenderse si no es en un proceso complejo simbólico que remite a la significación del falo y el complejo de castración. Se desviaría de su explicación de la sexualidad dentro del marco de lo simbólico.

La réplica a Lacan, o al falocentrismo, como antes a Freud, condujo también a la defensa de una feminidad originaria, una sexualidad femenina específica. La crítica más conocida es la de Luce Irigaray, dentro de una perspectiva lacaniana y con importante influencia de la teoría de Derrida. También encontramos la obra de Julia Kristeva. Quizá, como dice Tubert, alejándose de estos proyectos, la clave esté en comprender la función fálica como una **modalidad de la contingencia**, es decir, una modalidad del orden simbólico y no como el orden simbólico por excelencia.⁵⁶⁰

De todas formas, puede considerarse que la tarea del psicoanálisis no ha sido la de estudiar de qué modo se accede a la normalidad, sino sus paradójicos devenires singulares y su fracaso. Algo que quizá no se había señalado antes: precisamente, cómo se fracasa en la normalidad.

No podemos dar cuenta de todo ello, pero sí señalaremos que los procesos de configuración de la diferencia sexual, dicho muy esquemáticamente, son analizados en un complejo espacio entre lo real y lo social. Por un lado, tal como señala Carbonell:

La lógica lacaniana, especialmente la que desarrolla al final de su enseñanza, sostiene que en lo real no hay una inscripción de la diferencia sexual [...] Dicho de otra manera, la biología, la anatomía, no contiene las significaciones de la diferencia sexual.

⁵⁶⁰ (Tubert, 1988).

Pero, por otro, continua:

La sexuación tampoco se puede explicar únicamente por las condiciones sociales, educativas y culturales.⁵⁶¹

Es decir, se resalta el proceso singular que cada individuo prosigue en su compleja articulación de una posición sexuada, en la que el organismo, lo imaginario y lo simbólico entablan una complicada dinámica. A pesar del interés que para la práctica y la reflexión feminista pueden tener las elaboraciones lacanianas en torno a la posición masculina y femenina con la especificación de la experiencia del goce y su lógica de la sexuación (cuenta de ello la da una creciente revisión y lectura fructífera de tales planteamientos⁵⁶²) limitaremos nuestro análisis a la ilustración que algunas nociones más generales, como la de identificación o deseo, pueden aventurar acerca de la conformación de la subjetividad, en función de nuestra última parte del trabajo, dejando abierto, por supuesto, el caudal de complejidad que aquí podría haberse remansado.

La propia evolución de la obra de Lacan desplazó los acentos concedidos a diversas instancias progresivamente. De sus primeras obras en las que el orden simbólico aparece resaltado, al hilo de la orientación «estructuralista» del momento, pasará a privilegiar lo imaginario, para acabar subrayando la relevancia de lo real, del campo del goce, al final de su obra. Lo real, aquello que no puede ser simbolizado pero que se definirá de formas distintas, alude a una dimensión no discursiva que irrumpe o insiste y actúa en el cuerpo desde la consideración del «goce».

El uso de la noción de **identificación** utilizada en la teoría psicoanalítica lacaniana plantea distinciones respecto del uso habitual en psicología, asimilable en esta última a la idea de imitación. La identificación lacaniana, sin ahondar en todas sus extraordinarias complejidades, alude a un proceso en el que no es un sujeto el que avanza hacia la adecuación a un modelo sino que son éstos, de alguna manera, los que producen a los sujetos.

Lacan se enfrenta a un problema diferente, **más delicado y difícil**. Responde a una encrucijada más radical, puesto que ya no se trata de dar cuenta de la relación entre dos términos relativamente bien constituidos, (un yo determinado se identifica con un objeto igualmente bien definido) sino de nombrar una relación en la cual uno de los términos crea al otro. Para Lacan, la identificación es el nombre que sirve para designar el

⁵⁶¹ (Carbonell, 2003).

⁵⁶² (Campbell, 2004) (Wright, 2000).

nacimiento de una nueva instancia psíquica, la **producción de un nuevo sujeto**.⁵⁶³

Las identificaciones, por tanto, señalan la propia emergencia del sujeto que se constituye mediante las identificaciones con elementos que le preceden.

Creemos que esta noción vinculada con lo social y las relaciones de poder, puede ayudar para **dar cuenta del proceso de sujeción**, siempre abierto y reiterado, siempre potencialmente subversivo en función de las posiciones que ocupen los sujetos.

La identificación ha sido señalada como un elemento que sostiene las identidades de género; sería, pues, un proceso por el que el sujeto emerge vinculándose a un rasgo o configuración significativa que el Otro, el orden socio-simbólico, le ha otorgado. Soy mujer porque me han nombrado como mujer, enunciación acompañada de prácticas y acciones que la dotan de contenido; me identifico con ello, no es un «ser» ni originario ni esencial, es la respuesta a la interpelación social que me sitúa en esa categoría.

[...] la imagen que tenemos de nosotros mismos no es una función psicológica aislada, sino una representación narcisista del yo que se modela en función de un ideal correspondiente a los emblemas culturalmente propuestos para cada sexo, mediatizados por los personajes de nuestro entorno a los que deseamos o con los cuales nos identificamos.⁵⁶⁴

Sería interesante aquí establecer la distinción que entre identificación simbólica e imaginaria ha planteado Lacan. Y es interesante porque podría ayudarnos a dar cuenta del sometimiento radical que en este proceso subyace y, quizá, de las posibilidades de resignificación, de potenciales *prácticas de libertad*. La **identificación simbólica** (o *ideal del yo*) consistiría en situarse en ese lugar imperativo desde el que uno se mira porque desde ahí ha sido mirado. La **identificación imaginaria** (o *yo ideal*), consistiría en la ficción, regulada por lo anterior, que desarrolla contenidos más o menos variados para esa identificación. Es decir, la identificación simbólica queda opaca al sujeto; la imaginaria se relaciona con los imaginarios sociales y con las fantasías y anhelos el sujeto figura. Y lo hace intentando dibujar ese papel interpelado y que está cumpliendo para otro/Otro. Más correctamente, «la identificación imaginaria es siempre identificación en nombre de una cierta mirada en el Otro».⁵⁶⁵ Puede una fantasear con ser delgada, cariñosa o una buena madre y esposa (yo ideal) ¿pero desde dónde se mira para querer ser precisamente eso? (ideal del yo).

⁵⁶³ (Nasio, 1988) p. 139.

⁵⁶⁴ (Tubert, 2003) p. 379.

⁵⁶⁵ (Zizek, 1992) p. 147.

Ya aludimos a la progresiva visibilización que desde la figura del Panóptico se establece y se extiende como control del cuerpo social. Un control que, paradójicamente queda invisibilizado. No hace falta que nos miren, literalmente, para seguir sosteniendo ese efecto. La identificación simbólica apunta, precisamente, a la identificación con ese punto desde el que somos observados.

Según Žižek, esta interacción de identificación imaginaria y simbólica bajo el dominio de la identificación simbólica constituye el mecanismo mediante el cual el **sujeto se integra en un campo socio-simbólico determinado**.⁵⁶⁶ El proceso de constitución de un sujeto es, en parte, la adquisición de inteligibilidad social en un orden hegemónico que, como ha señalado Butler, es reiterado y reactualizado. Tal repetición produce efectos retroactivos de sentido que pueden excluir de lo «humano» o «lo social» a esos seres *abjectos* que no se ajustan a las definiciones categoriales o simbólicas. En tal denuncia sostiene ella la pasión de su obra, explorando los mecanismos mediante los cuales esos seres abyectos quedan fuera de una existencia legítima, en una *muerte en vida*, como en el caso de la intersexualidad, porque no hay existencia posible para ellos en el orden simbólico hegemónico.⁵⁶⁷

La interpelación social, la designación de un sujeto con un nombre y adscrito a diversas categorías, no es un movimiento cerrado y hermético. Un sujeto se produce en el proceso de llegar a ser inteligible en un orden sociocultural, «mujer» u «hombre», por ejemplo, pero no es un proceso unívoco puesto que es un proceso reiterado. Las prácticas cotidianas, las significaciones contextualizadas y variables, la irreducibilidad de la ambivalencia en todo acto de significación señalan una brecha abierta que permite la resignificación, pero que también genera angustia ante una interpelación que nunca será clara del todo.

Según Žižek, en términos establecidos en la teoría de los actos de habla, se podría designar esa brecha como la diferencia entre locución y la fuerza ilocucionaria de un enunciado determinado. Según él, esto permite la escisión entre demanda y deseo.

El sujeto, como un ser hablante que significa y es significado, está prendido de diversos significantes que, y mediante esta fijación, carga un mandato simbólico; se le da un lugar en la red intersubjetiva de las relaciones simbólicas. El Otro se dirige a él como si poseyera una respuesta, pero el sujeto no sabe por qué está ocupando ese mandato. Su respuesta solo puede ser la pregunta histórica: ¿por qué soy lo que tú dices que soy?⁵⁶⁸

⁵⁶⁶ (Žižek, 1992) p. 153.

⁵⁶⁷ (J. Butler, 1990a) p. 20 en el prefacio de la edición española escrito en 1999.

⁵⁶⁸ (Žižek, 1992) p. 156.

¿Qué es la histeria sino el efecto y testimonio de una interpelación fallida?⁵⁶⁹

No obstante, a modo de paréntesis, podríamos considerar que la pregunta habitual acerca de ¿qué quiere una mujer? sólo es posible en un contexto de subordinación simbólica femenina. Como lo será siempre una pregunta similar sobre cualquier grupo dominado que resista o cuestione sus posiciones socio-simbólicas. Es difícilmente imaginable que la pregunta se planteara específicamente a los hombres o a los grupos dominantes. Es una pregunta que en el contexto de nuestra investigación aparecerá en la extrañeza del entorno, como la perplejidad de maridos y familiares, madres en muchos casos, que no entienden, no pueden entender qué quieren estas mujeres, de pronto y tan intensamente, mediante su participación e implicación en actividades para mujeres, pero radicalmente nuevas.

La «identidad» como algo ficticio también fue señalado, de otra forma, por Foucault, remitiéndola al cuerpo:

El cuerpo: superficie de inscripción de los acontecimientos (que el lenguaje marca y las ideas disuelven), lugar de disociación del yo (al que intenta prestar la quimera de una unidad sustancial) [...] la genealogía, como análisis de la proveniencia, es pues, en el lugar de la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar el cuerpo inscrito por la historia, y la historia que destroza los cuerpos.⁵⁷⁰

Pero las ficciones permiten esa *quimera de unidad sustancial*, se anclan en relatos e imaginarios sociales que, a su vez, estructuran asimismo el **deseo**. Porque, según la lectura psicoanalítica, «es al mismo tiempo la fantasía, por así decirlo, la que proporciona las coordenadas de nuestro deseo –la que construye el marco que nos permite desear algo[...] mediante la fantasía aprendemos “cómo desear”». ⁵⁷¹

La imaginación abre la vía a la subversión de los límites entre lo interno y lo externo. Si podíamos considerar, como así lo hizo Freud, el mundo imaginario como una creación del sujeto, también podemos pensar a éste como un particular plegamiento del orden imaginario y simbólico. Analizar el estatuto de lo **imaginario y de las ficciones sociales** es pertinente para dar cuenta de procesos de articulación y producción del sujeto.

La complejidad que introduce la **distinción** entre identificación imaginaria e identificación simbólica, sitúa a esta última en el orden de lo no accesible por la conciencia. Una puede ser muy consciente de sus fantasías identitarias, pero no

⁵⁶⁹ (Zizek, 1992) p. 157.

⁵⁷⁰ (Foucault, 1971b) p. 143.

⁵⁷¹ (Zizek, 1992) pp. 162-163.

de que éstas se relacionan con la identificación simbólica con un lugar desde el que se le ha interpelado y desde el que se contempla asumiendo los mandatos implícitos para tal posición. Se podría plantear la hipótesis de que en la práctica social, la fractura subversiva de determinados órdenes simbólicos pueda permitir un desplazamiento complejo en el proceso de constatación del carácter contingente de tal configuración sociosimbólica. Es decir, descubrir, de diversas maneras, que podría ser de otra forma, que existe una fractura también en el discurso del Otro, una indeterminación radical encubierta por articulaciones contingentes del orden sociosimbólico. Una falta, ya no en el sujeto, sino en el escenario en el que éste se ha configurado. Y esa «destitución» posibilitada fundamentalmente por algunas prácticas –políticas, en tanto señalan lo social como contingente y aspiran a transformar determinados ámbitos– puede generar procesos de **desidentificación** que permitan nuevas identificaciones simbólicas y la configuración de nuevos imaginarios y nuevos cursos al deseo. Es lo que intentaremos apuntar en la última parte.

La fantasía, la posibilidad de imaginar, permite soñar con dar respuesta a esta interpelación, o permite salir de ella. Pero el sujeto imagina en función de los discursos disponibles socialmente, lo cual, en muchas ocasiones, exige una desidentificación que *desterritorialice* espacios de determinaciones, para generar nuevas y más diversas identificaciones.

Esta operatividad de lo imaginario en el **orden social** ha sido señalado por Walkerdine:

Plantearé que los aspectos psíquicos de la opresión sólo pueden ser comprendidos en relación con las verdades a través de las cuales el oprimido es gobernado, con las fantasías que son proyectadas sobre ellos, así como con la forma en la que tales fantasías forman una defensa contra la amenaza planteada por el otro y la sublevación potencial de este otro.⁵⁷²

Aquí, este otro es el otro construido desde los discursos normativos, como práctica de regulación y de vigilancia, en ejercicio de una retórica de la verdad, y alude a las demarcaciones o *partages* a las que tanta atención dedicó Foucault. Y esa construcción imaginaria de los oprimidos, como Walkerdine plantea,

(...)tiene efectos intensos de sufrimiento y dolor. La opresión se da mediante condiciones materiales, obviamente, que están reguladas también por proyecciones imaginarias que, además de disponer determinadas posibilidades económicas, espaciales, corporales, temporales, subjetivan a los individuos de ese colectivo mediante fantasías que

⁵⁷² (Walkerdine, 1996) p. 152.

entrañan complejas tonalidades afectivas (miedo, desprecio, incluso positivas vinculadas a la fetichización romántica de tal grupo).⁵⁷³

Las disimetrías que históricamente han propiciado y siguen propiciando la consideración de una determinada subjetividad como universal y legítima en sí misma (la correspondiente a los grupos dominantes), parecen sugerir al mismo tiempo que otras subjetividades están necesitadas de explicación y de justificación (la que corresponde a los grupos dominados). Así la subjetividad de los grupos dominantes deviene intersubjetividad, mientras las creencias de aquellos grupos de status más bajo son interpretadas como mera particularidad. Como Rorty ha señalado, algunos hombres y los juegos de lenguaje que ellos han creado, los convierte sistemática y obligatoriamente en variable independiente de toda posibilidad de interpretar el mundo.⁵⁷⁴ También esto podría vincularse con la operatividad del sistema de género que configura, en brillante indicación de Celia Amorós, el espacio de los iguales (varones) y el espacio de las idénticas (mujeres).

Desde la estricta consideración de las posiciones subordinadas que el orden sociosimbólico establece, podríamos distinguir de manera analítica la operatividad de fantasías diversas en función de su mayor o menor sujeción a tal articulación hegemónica: podríamos hablar de **fantasías de sujeción** cuando el mandato hegemónico se asume como ese lugar desde el que mirarse, opaco, y se establece la configuración de esos imaginarios que aparentemente permiten la adecuación (una buena madre, una chica sexy y delgada...) y las encarnamos en nuestras prácticas, recurriendo a las narrativas sociales disponibles. Por otro lado, podríamos hablar de **fantasías de liberación**, cuando se da una desidentificación simbólica con cierto mandato identitario movilizándolo y creando o resignificando productivamente las articulaciones establecidas.

Podemos concluir entonces que el orden simbólico es el que establece la diferencia entre los sexos para el ser humano. Pero esa diferencia simbólica, al ser asumida por un sujeto histórico encarnado en un cuerpo sexuado, produce **efectos imaginarios**, que se traducen tanto en lo que se construye como identidad femenina en cada caso singular como en las definiciones teóricas referentes a la mujer y a la feminidad.⁵⁷⁵

b) El sujeto de deseo

La teoría lacaniana establece una distinción interesante entre necesidad, demanda y deseo. La necesidad y su satisfacción implica una demanda que en

⁵⁷³ (Walkerdine, 1996) más adelante.

⁵⁷⁴ (Pujal i Llombart, 1993).

⁵⁷⁵ (Tubert, 2003) p. 378.

el desarrollo inicial se va articulando lingüísticamente y en un contexto intersubjetivo. La demanda es una petición de satisfacer una necesidad pero que en la dinámica lingüística y afectiva la excede, abriendo la brecha del deseo. En este contexto la respuesta a una demanda es siempre más que la satisfacción de una necesidad y la propia demanda es más que la expresión de una necesidad. En tal tejido afectivo, la pregunta por el deseo emerge como un límite. «El deseo no es ni el anhelo de satisfacción, ni la demanda de amor, sino la diferencia que resulta de la sustracción del primero a la segunda, el fenómeno mismo de la escisión».⁵⁷⁶ El deseo, ese residuo singular, es en la teoría lacaniana aquello que queda una vez restada la necesidad a la demanda.

El *objet a* que denomina el objeto de deseo para Lacan, no es aquello que persigue el sujeto, sino lo que causa el deseo, y lo causa de forma retroactiva en la articulación como sujeto hablante y separado de otros. En ese proceso complejo de separación en el que los otros nombran y dicen al sujeto, hay un límite, algo que parece faltar y que jugaría como la pieza que respondiera a esa interrogación acerca de qué desea el otro de mí, en ese más de la demanda de amor que el lenguaje introduce. Pero siempre queda un resto imaginario, algo que encubre la imposibilidad de un sentido unívoco o definitivo, ése es el *objet a*, fuente del deseo. No existe, pero funciona como algo que es deseable y que se pondrá en juego en las interacciones.

La ley se reafirma y se individualiza dentro de los términos de cada ingreso infantil a la cultura. El habla surge sólo con la condición de la insatisfacción, la cual se instituye a través de la prohibición incestuosa: la *jouissance* original se pierde a través de la represión primaria que funda al sujeto. En su lugar surge el signo que está separado de manera semejante del significante y que busca recuperar ese placer irrecuperable en lo que significa. El sujeto, que se funda mediante esa prohibición, habla únicamente para desplazar el deseo hacia las sustituciones metonímicas de ese placer irrecuperable.⁵⁷⁷

Pero si la **dinámica del deseo** como límite que moviliza podrá articularse con la **fantasía identitaria** tal como hemos señalado, esto también está marcado por la heterogeneidad que establece el organismo en relación con el lenguaje y se refiere a lo que la teoría ha denominado la *jouissance* o **goce**.

De esa emergencia del hablante como sujeto ha quedado un sedimento inconsciente. [...] el inconsciente puede ser considerado como el alto precio que paga el hombre por hablar. Su cuerpo queda atrapado por inscripciones por fuera del sentido: el goce.⁵⁷⁸

⁵⁷⁶ (Carbonell, 2003).

⁵⁷⁷ (J. Butler, 1990a) p. 77.

⁵⁷⁸ (Alemán y Larriera, 2001) Citado por (Sáez, 2004) p. 64.

Un límite se establece con el lenguaje pero es al mismo tiempo una insatisfacción, en tanto se vincula retroactivamente a una unidad primordial perdida. Este límite es el que dibuja una «falta» o un «vacío» que podría ser leído no como una carencia o una deficiencia, sino, precisamente, como una apertura nunca colmada y siempre en continuo proceso, más o menos fluido, movilizándolo el deseo que atraviesa sus derivas y las narrativas conscientes que lo figuran. Pero, no obstante, este proceso estará articulado con el goce del sujeto en derivas evidentemente singulares que exceden cualquier consideración general: será un proceso del que sólo en singular se podrá dar cuenta. Y obviamente, por ello mismo, no lo haremos.

El proceso subjetivo nace con la construcción de la diferencia, de aquello que establece fronteras transitables entre el sí mismo y el otro. La diferencia es la diferencia que permite la incorporación del lenguaje, del orden simbólico, de la apertura a la posibilidad de nombrar la ausencia: nombrar eso que ya no está pero sigue estando porque se nombra, o nombrar eso que no se es porque se es otra. Pero el mero operador simbólico, la ley del significante que viene a nombrar una falta y así perpetuarla, nunca, como señala Silvia Tubert, opera como un matema abstracto: sus significados sociosimbólicos, son irreducibles. La diferencia, noción en la que intervienen la constatación de un límite o de una ausencia, que a su vez se hace efectiva porque podemos nombrarla, se da de forma simultánea a un proceso afectivo en el que las necesidades pasan a ser demandas y dejan siempre un residuo singular al que llamamos deseo. Es pues un trazo que nos separa de los otros pero que comienza a unirnos de otra forma a ellos en tanto que el lenguaje no nos pertenece, permanece siempre como exterioridad actuada, en tanto los afectos son elementos intrínsecos de este proceder no consciente pero estructurante.

El deseo, tal como lo desarrolló Lacan y Žižek lo ha analizado en relación con el campo social y discursivo, sería, en última instancia, el movimiento de un ser que sólo de manera ficticia es un sujeto coherente y unitario. El sujeto se configura con el lenguaje y a través de tal inmersión entra en la posibilidad de la semiosis ilimitada, en un sistema cuyas significaciones nunca son unívocas, nunca lo dicen todo, estableciendo un límite que puede constantemente desplazarse. La consideración del inconsciente establece la no transparencia de estos procesos de anudamiento y desplazamiento afectivos y simbólicos.

La dimensión intersubjetiva radical a la que alude Žižek, es que el deseo siempre se juega en los afectos con los otros y en la elaboración ficticia de una identidad.

Nos gustaría finalizar subrayando la idea que esbozábamos al principio; el interés que una idea de negatividad en la subjetividad presenta, como límite e imposibilidad de identidad sustantiva e unificada, como la apertura de un

proceso en el que lo corporal, el deseo y el orden simbólico se enredan. Teresa de Lauretis lo expresa con un título muy hermoso: **irreductibilidad del deseo** y **conocimiento del límite**. El sujeto sería un **sujeto excéntrico** «no inmune o externo al género, pero a su vez, con la posibilidad de autocrítica, distancia, ironía, un «sujeto excedente-excéntrico».⁵⁷⁹

El sujeto es una construcción social, lingüística, un efecto del discurso, y no un dato natural, a priori, preexistente a lo social o a la semiosis. Y sin embargo el yo es también una necesidad política, una necesidad de supervivencia tanto física como psíquica, y, por tanto, también epistemológica. Es un yo corpóreo, como dice Freud, quizá imaginario (dice Lacan) [...] pero debe hacer referencia a un sujeto que desea y sujeto político: sujeto atrapado en una doble tensión, erótica y ética, que a veces lo inmoviliza y otras veces le abre las puertas y las ventanas de lo impensable.⁵⁸⁰

Esta dimensión de la subjetividad, la del deseo, «no proporciona identidad sino división». Y más adelante recapitula: «la soledad, el sentido de separación y división que constituye el yo corpóreo y marca el inicio de toda historia y la posibilidad misma de historia se configura en varias formas en el pensamiento del siglo XX, tomando los nombres de separación del cuerpo materno, división del sujeto en el lenguaje, *différance*, alineación, alteridad, etc. De allí nacen el deseo, las ilusiones que lo sostienen, los fantasmas en que se articula la sexualidad y con ella la dimensión corpórea y psíquica de la subjetividad: pero de allí nacen también la proyectualidad política, la necesidad de identidad y reconocimiento, de individualidad y colectividad, de singularidad y pertenencia.⁵⁸¹

En palabras de Margot Pujal:

El concepto de deseo inconsciente nos es de utilidad si lo entendemos como una cristalización de la tradición que sujeta al individuo, más allá de, o a través de, su discurso, su racionalidad y su pensamiento –o sea, más allá de su control e intenciones– a partir de su historia tanto interpersonal/micro como socio-histórica/macro.⁵⁸²

Nos es de utilidad, en nuestro trabajo, si lo contemplamos como una tensión subjetiva con diferentes destinos, pero imbricada en los procesos de construcción semiótico-material en los que los sujetos emergen como sujetos pero desplazándose y, también, subvirtiendo.

⁵⁷⁹ (De Lauretis, 2000b) p. 154.

⁵⁸⁰ (De Lauretis, 2000b) p. 157.

⁵⁸¹ (De Lauretis, 2000b) p. 164.

⁵⁸² (Pujal i Llombart, 2003).

El deseo, desde perspectivas postestructuralistas se utiliza para connotar la propia investidura o el propio «enredo del sujeto en esta red pegajosa de efectos sociales y discursivos interrelacionados. Esta red la componen un conjunto de prácticas socialmente mediadas que funcionan como un punto de anclaje –aunque contingente– para encuadrar y configurar la constitución del sujeto y, en consecuencia, para la formación de identidad: el imaginario social». ⁵⁸³ El deseo, pues, funciona como sustancia adhesiva a prácticas semiótico-materiales, un anhelo subjetivo que permite constituir el campo social como paisaje libidinal (o afectivo) y también en cuanto marco normativo (o disciplinario).

«La» mujer no existe, seguramente, pero en nuestras sociedades funcionan los dispositivos de producción/ normalización de sujetos que generan la apariencia real de tal ilusión. No solo eso, configuran las experiencias posibles de hombres y mujeres cuya constitución inteligible han demarcado y cuyos efectos, enredados en prácticas, se convierten en condiciones de vida y se incorporan.

4.3. Experiencia: corporeización e interpretación abierta

–Dicho sujeto, ¿es para usted la condición de posibilidad de una experiencia?

*La **experiencia** es la racionalización de un **proceso**, asimismo **provisional**, que desemboca en un **sujeto**, o más bien en sujetos. Llamaré subjetivación al proceso por el que se obtiene la constitución de un sujeto, más exactamente de una subjetividad, que evidentemente no es sino una de las posibilidades dadas de organización de una conciencia de sí.*

MICHEL FOUCAULT, *Le retour de la morale*, 1984⁵⁸⁴

La noción de experiencia aparece repetidamente en la obra de Foucault, y lo hace recogiendo diversos matices. Uno de sus usos frecuentes es el que la destina a caracterizar precisamente aquellos objetos de estudio privilegiados en su obra: la locura, la sexualidad, la penalidad:

Tal fue mi «línea de conducta» en mis trabajos anteriores: **analizar las relaciones entre experiencias** como la locura, la muerte, el crimen, la sexualidad, y **diversas tecnologías de poder**.⁵⁸⁵

⁵⁸³ (Braidotti, 2004).

⁵⁸⁴ (Foucault, 1984e) p. 706.

Tal uso remite la noción de experiencia a aquello que las tecnologías de poder han producido, han configurado. No sólo se trata de objetos demarcados por los discursos, objetivados, sino también, además, aquello que efectivamente se ha producido. Introducir la analítica del poder permite hablar de experiencias históricas, encarnadas en la existencia de los individuos que no remiten a un soporte esencial y sustantivo, pero que se han producido. Es lo que Foucault subraya cuando reprocha a aquellos que «dicen que él dice», por ejemplo, que la locura no existe. Se trata de algo mucho más complejo:

Se trata de conocer las relaciones que existen entre las experiencias (locura, enfermedad, sexualidad, identidad) los saberes (psicología, criminología...) y el poder (el poder que ejercen las instituciones que tratan del control individual).⁵⁸⁶

Algo tan complejo que le hace decir que está seguro de no poder encontrar la respuesta, lo cual no quiere decir que debemos renunciar a plantear la cuestión.⁵⁸⁷ Se trata de ese ejercicio constante de crítica que él sitúa como una moral de la incomodidad. **Problematizar determinadas experiencias** es lo que le ha llevado a la analítica del poder y a desplazar los elementos de finitud de éstas (que desde Kant se sitúan como opuestos a la metafísica pero en el propio sujeto, tal como exaltarán la fenomenología) al escenario histórico e inmanente.

A su vez, refiere la experiencia a la producción de una transformación. «Los libros que escribo representan para mí una **experiencia** que deseo que sea lo más rica posible. **Una experiencia es algo de lo que uno mismo sale transformado**».⁵⁸⁸ La noción de experiencia da cuenta también de los desplazamientos situados que las formas de vida pueden padecer. Y esto será algo que él vincule con su propio desarrollo personal. Una apertura a lo imprevisible, a aquello que le permitirá dejar de ser quien era, lo que al final de su obra vinculará de maneras complejas con la posibilidad del ejercicio de la libertad. Una libertad situada, porque, como hemos dicho, la experiencia es también lo que las complejas relaciones de los dispositivos sociales, los horizontes culturales, producen. Es más, no hay nada de lo que él haya escrito que no se entrelace con alguna experiencia personal directa, «que lo desgarran de sí mismo».⁵⁸⁹

La experiencia, en la última parte de su obra es aquello que remite a la relación de un sujeto consigo mismo, en la que se produce y autoproduce y que

⁵⁸⁵ (Foucault, 1981c) p. 136.

⁵⁸⁶ (Foucault, 1981c) p. 148.

⁵⁸⁷ (Foucault, 1981c) p. 148.

⁵⁸⁸ (Foucault, 1980) p. 41.

⁵⁸⁹ (Foucault, 1980) p. 43.

ha sido organizada según esquemas históricos.⁵⁹⁰ Es decir, las técnicas de sí. Al final de su obra, la pregunta que se planteaba era cómo vincular la relación con uno mismo y la relación con los demás que aparecen ligadas en la experiencia. Algo que pone en relación las técnicas de sí y las técnicas de dominio. La constitución de la subjetividad en el sinuoso espacio que delimitan los dispositivos de poder y que sitúan la intersubjetividad y la relación con uno mismo. En la consideración de la experiencia se imbrican la moral, el poder y la conducta individual «Estos tres ámbitos de la experiencia no pueden comprenderse sino unos en relación con los otros y no se pueden comprender los unos sin los otros».⁵⁹¹

La experiencia, por último, nos sitúa en el escenario ético pero también en el político en tanto la llevemos a sus **límites**, en tanto sea el efectivo desplazamiento de éstos y la apertura a nuevas formas de organización y de creación de lo contingente. Una innovación cuyos límites móviles no dejan de ser límites:

Y desde este punto de vista la experiencia teórica y práctica que hacemos de nuestros límites y de su posible fanqueamiento es siempre limitada, determinada, y, por tanto, una experiencia que haya que volver a empezar de nuevo.⁵⁹²

Vemos pues cómo la experiencia oscila entre **lo producido y la producción**, algo que la utilización de esta noción por la teoría feminista ha subrayado como veremos a continuación.

4.3.1. La experiencia como producto

Hay fuertes perfumes para los que toda materia es porosa. Se diría que atraviesan el cristal

BAUDELAIRE

El reto a la historia normativa, dice Scott, se ha desarrollado en ocasiones mediante la documentación de la experiencia de esos otros excluidos de la misma como estrategia de debilitamiento de las narraciones normativas. Sin embargo, en esta estrategia efectiva también se ha filtrado una consideración de la experiencia como piedra de toque incuestionable, como «prueba» sobre la que se construye la explicación.⁵⁹³

⁵⁹⁰ (Foucault, 1981e) p. 213

⁵⁹¹ (Foucault, 1984e) p. 697.

⁵⁹² (Foucault, 1984i) p. 575.

⁵⁹³ (Scott, 1991) p. 81.

El proyecto de visibilización de la experiencia de otros, con eficacia política en muchas ocasiones, ha partido de una diferencia establecida que no ha problematizado. Las categorías de exclusión han devenido categorías de afirmación pero sin ser impugnadas. Tal estrategia ha obviado la dimensión histórica, como señala Foucault, que subyace en la configuración misma de las experiencias y, por lo tanto, de los sujetos. Las experiencias no son un punto de partida, son más bien, ese complejo y fluido desenlace continuo que es lo que «queremos explicar».⁵⁹⁴

Cuando hablamos de «mujeres», a pesar del peligro que toda categoría implica en tanto solidificación o cristalización de una diversidad irreductible, aludimos, aunque en nuestro trabajo lo hagamos ciñendo el análisis a un contexto y momento determinado, a las experiencias colectivas, en cierta medida compartidas que un escenario social implica. Sin relegar la singularidad que entraña la historia de cada sujeto, en nuestro orden social, y mediante prácticas dispuestas y reguladas por el género, podemos pensar que hay experiencias conectadas en cierto grado entre las mujeres, y que estas experiencias, desde una óptica feminista, tienen que ver con imposibilidades y malestares, con constricciones, así como con estrategias de resistencia y de creación específicas.

Cada momento histórico señala claramente los objetos y los sujetos posibles de experiencia, esto es, los límites de la experiencia posible.⁵⁹⁵ Tanto **la objetivación como la subjetivación de género** apunta hacia esta conformación de experiencias próximas o similares entre las mujeres. El sujeto no es sino una forma no sustantiva en la que se marcan las inflexiones y las experiencias de sí mismo, pero de maneras históricamente demarcadas y contingentes. Por eso, incluso la configuración de lo más íntimo está sujeta a prácticas y discursos complejamente entrelazados. Es necesario plantear análisis provisionales en los que se atienda tanto a las prácticas discursivas y no discursivas que producen a los sujetos como a las experiencias que éstas (im)posibilitan. Situar en el análisis histórico tanto las categorías y objetivaciones que los discursos producen como las experiencias subsiguiente. Explorar con énfasis político, en fin, los efectos de sometimiento y las resignificaciones posibles.

La experiencia, por tanto, consiste y es a la vez producto de acciones y prácticas. La profunda relación de la experiencia con el discurso y la significación es el núcleo esencial de la noción de feminismo como teoría crítica social. Los discursos que circulan por el tejido social en un momento

⁵⁹⁴ (Scott, 1991) p. 84.

⁵⁹⁵ (Larrauri, 1996) p. 3.

socio-histórico determinado conforman también de forma material a los individuos que se encuentran en su seno.⁵⁹⁶

Según Birulés, en la reflexión filosófica pueden localizarse dos usos de la noción de experiencia. El primero tendría que ver con la continuidad, con la repetición o el enlazamiento de momentos y saberes distintos. La memoria y su transmisión sería una dimensión privilegiada de tal uso. Por otra parte, otro uso se orientaría hacia lo contrapuesto, hacia la consideración de la novedad que establece una ruptura de la continuidad. Añade que en las narrativas de la experiencia femenina se da una mezcla de los dos. Porque, en relación con la documentación de la experiencia que señalaba Scott, «hay una voluntad reflexiva de incorporación de un pasado en el presente».⁵⁹⁷ En la medida en que la tradición cultural dominante es esencialmente androcéntrica, «a menudo las mujeres nos encontramos en la situación de tener que pensar como si siempre estuviéramos comenzando». Paradójicamente, la recuperación de las experiencias femeninas es el anhelo de una filiación, de una continuidad que en sí misma supone la **discontinuidad en relación con las narrativas dominantes**. Tiene un efecto de creación de un pasado que no existía. Siempre que las experiencias se historicen y se remitan a los marcos en los que se constituía o posibilitaban, tal anhelo de continuidad adquiere la forma de una **genealogía de la ontología de género**.

Por último, el carácter de innovación que puede asumir la experiencia, la sitúa como aquello producido pero que, inserto en el flujo de las acciones y las relaciones, opera también como aquello que produce. Innovación situada y encarnada en la que lo imprevisto se vincula con una interpretación que a sí mismo requiere interpretarse.

4.3.2. La experiencia como interpretación y como innovación

La constitución del sujeto en el lenguaje y a través del lenguaje es precisamente la expropiación de esa experiencia «muda», es desde siempre un «habla».

GIORGIO AGAMBEN, *Infancia e historia*⁵⁹⁸

Este proceso de adquisición del lenguaje y de la capacidad de significar implica ya, desde siempre, que la experiencia, como señalaba Bruner, «**es ya una interpretación**».⁵⁹⁹ Las prácticas en las que estamos insertos van otorgando y adquiriendo significado que no sólo opera de manera racional o

⁵⁹⁶ (Pujal i Llombart, 1991) p. 120.

⁵⁹⁷ (Birulés, 2003) p. 76.

⁵⁹⁸ (Agamben, 2001a) p. 64.

⁵⁹⁹ (Bruner, 1995) p. 19.

propositiva. Como señala este autor, el proceso de dar significado implica expresiones situadas, actos y eventos estructurados en marcos. Hay tres formas primitivas de contextualizar que hacen esto posible, todas, según él, con profundas raíces biológicas y evolutivas, aunque elaboradas culturalmente en el lenguaje: *a)* la intersubjetividad, en tanto somos seres enredados con otros que nos nombran y a quienes nombramos para nombrarnos a nosotros mismos; *b)* la instrumentalidad o el control de objetos y *c)* normatividad, que sitúa las acciones en órdenes de obligaciones, compromisos y, por tanto, expectativas.

Estas tres formas de contextualización, indiscernibles en la práctica nos atreveríamos a decir, establecen un proceso de desarrollo y aprendizaje significativo. Tal proceso semiótico encarnado lo aborda De Lauretis mediante la noción de **experiencia** utilizando la propuesta de Pierce en su análisis de los signos, la cual establece la posibilidad de comprender un proceso de semiosis ilimitado y permite pensar tanto en sedimentaciones de significados como en su desplazamiento.⁶⁰⁰

De Lauretis sitúa su análisis en el debate que dentro de la semiótica se ha dado tras el desarrollo del postestructuralismo.⁶⁰¹ Recupera la perspectiva triádica⁶⁰² de la semiosis: cualquier elemento puede funcionar como signo, puesto que no existe una correspondencia entre realidad y representación, un **proceso dinámico e histórico del sujeto** establecerá estas anudaciones significativas. El proceso de significación comprende tres instancias, según Pierce, que permiten así mismo comprenderlo como proceso interminable de **semiosis ilimitada**. La relación objeto-signo-significado es una serie de mediaciones ininterrumpidas entre el mundo exterior y las representaciones mentales o internas. Las instancias que se articulan en esta operatividad de los signos son el representamen, el objeto, el interpretante. En este proceso semiótico cualquier cosa puede ser o devenir signo. El interpretante **no** es el sujeto: es el efecto de significación que se da en el sujeto.

Este planteamiento rompe la dualidad material/ideal, puesto que el **interpretante** se encarna, es el significado otorgado al signo, y puede ser un afecto, una acción, un hábito o **disposición** hacia la acción en un proceso progresivo en el que cada uno se añade al anterior. El significado ya no es una idea, es un complejo **proceso de resonancia no siempre consciente, que enlaza afectos y cursos de acciones**. El interpretante, por tanto, apunta hacia la operatividad de las **reglas** que articulan las prácticas en las que los usos y los contextos devienen significativos para el sujeto, pero un sujeto inserto en

⁶⁰⁰ (De Lauretis, 1992), capítulo 6, «semiótica y experiencia».

⁶⁰¹ En el que se han opuesto las versiones que acentúan el aspecto social de los códigos compartidos (como hace Eco) o los aspectos subjetivos (como plantea Kristeva).

⁶⁰² Planteada asimismo de forma más compleja por Fernández Christlieb (Fernández Christlieb, 1994).

un proceso ininterrumpido de semiosis: tanto como encarnación de ésta como condición para ésta, es decir, contemplando las resonancias afectivas singulares de su historia.

En referencia a las reglas que regulan las prácticas, Ibáñez plantea un ejemplo ilustrativo:

Percibir un cuchillo es percibir un conjunto de posibilidades de acción, la comprensión de las nociones de dentro y fuera está vinculada a nuestros movimientos corporales. **Nuestro cuerpo no es un objeto más en el mundo, es aquello a partir de lo cual construimos tanto el mundo como nuestro conocimiento de este.**⁶⁰³

En la consideración de la noción de **reglas** que lleva a cabo, en tanto pautas que guían las acciones en la propia performatividad de éstas, no son algo previo que estuviera representado de manera proposicional en nuestra mente tal como las perspectivas cognitivistas plantean. Señalaremos sucintamente sus clarificaciones más relevantes para este trabajo: *a)* las acciones no solo requieren conocimiento proposicional sino también conocimiento procedimental; *b)* las situaciones contienen elementos de novedad y aspectos impredecibles que no pueden ser atendidos por reglas preconstituidas, además de que la dimensión temporal de las acciones, así como su propio desarrollo implican que deben reajustarse a las circunstancias cambiantes; y *c)* no tenemos una aprehensión analítica de las posibilidades ofrecidas por una situación, sino una aprehensión holística y borrosa.⁶⁰⁴

La consideración *a)* nos permite pensar que el conocimiento procedimental se adquiere mediante reiteraciones y hábitos que no tienen por qué ser conscientes o formulados racionalmente, mediante sedimentaciones corporales; la *b)* considera que ese trasfondo social pautado se reactualiza incorporando novedades dentro de una experiencia holística de las circunstancias y situaciones; y la *c)* que tal borrosidad en la aprehensión inmanente de las posibilidades de una situación puede incorporar elementos de sentido diversos, singulares o vinculados a las experiencias repetidas en función de la posición social que se mantiene en un entramado complejo de interacciones en las que la intersubjetividad negocia y rearticula de manera específica tales sentidos. Esta imbricación es señalada específicamente por Foucault:

La actividad que asegura el aprendizaje y la adquisición de aptitudes o de tipos de comportamiento se desarrolla a través de todo un conjunto de comunicaciones regladas, y a través de toda una serie de procedimientos de poder. [...] este conjunto de capacidades técnicas, el juego de las comunicaciones y las relaciones de poder se ajustan una a

⁶⁰³ (Ibáñez, 2001)p. 201.

⁶⁰⁴ (Ibáñez, 2001) p. 203.

otras según formas recíprocas y constituyen lo que puede llamarse, ampliando un poco el sentido del término, «disciplinas».⁶⁰⁵

La reiteración performativa se realiza pues desde una aprehensión de las circunstancias y situaciones mucho más **opaca** y procedimental, lo cual está vinculado de manera encarnada a las dimensiones afectivas que tales acciones conllevan. Por ello, la experiencia, siempre subrayando la dimensión de temporalidad en la que emerge, era ya una interpretación, como **memoria sedimentada, memoria del cuerpo**, atravesada por procesos no racionales, una memoria del cuerpo que se adecua y reactualiza en el fluir de las situaciones integrando elementos de novedad que la abren hacia lo indeterminado.

Las transformaciones, por otro lado, también podrían venir de efectos inesperados y nuevos que no se han formulado racionalmente, efectos de significado (recordemos que un interpretante puede ser un afecto) con resonancia afectiva o actuados, aun no siendo racionalizados o siéndolo después. Como plantea Pujal:

Son prácticas no sabidas, no pensadas, inconscientes, que acompañan a lo sabido y lo pensado, a lo transparente con relación al sujeto. Lo desbordado del signo referido a lo vincular del deseo.⁶⁰⁶

Se puede pensar en efectos significativos no atravesados por lo racional pero que suponen la experiencia de algo nuevo. Como considera Larrauri, hay «**acciones inesperadas**» que poco a poco configuran una nueva práctica y por lo tanto un campo nuevo para la experiencia. La defensa de las luchas situadas y parciales, que Foucault ha mantenido siempre, cobra en este contexto un nuevo relieve: sobre la base de prácticas regladas y convencionales, como lo es el lenguaje, un individuo puede cambiar, modificar, combinar elementos de manera nueva, el resultado de estas modificaciones será también material como material era el resultado de la realización dentro de la norma de ciertas acciones. De este modo, acciones y discursos que escapan a la aplicación de prácticas culturalmente establecidas producen efectos en la realidad diferentes a los esperados».⁶⁰⁷

Experiencia, por tanto, como el lugar del sujeto, como proceso encarnado en el que se reactualizan y reiteran significados pero también se introducen elementos nuevos. Estos, por lo tanto, engancharán con las sedimentaciones corporales que en un proceso ininterrumpido se van estableciendo. La experiencia humana es a la vez corporal y lingüística, y hemos visto diferentes

⁶⁰⁵ (Foucault, 1982c) p. 235.

⁶⁰⁶ (Pujal i Llombart, 2003).

⁶⁰⁷ (Larrauri, 1999).

procesos que establecerían una interconexión irreductible entre ambos. Se trata de considerar la experiencia como aquello que ya es una interpretación, puesto que ya contamos con un discurso y una determinada conformación del sujeto. Pero a la vez considerar que según el tipo de esquema que configure las prácticas de sí, por ejemplo, en las que el sujeto es a la vez sujeto y objeto de determinadas operaciones, los efectos de éstas podrán ser más o menos liberadores o, por el contrario, vincularse con una adecuación exhaustiva a los imperativos sociales.

4.3.3. Control interpretativo: decidir el significado de acontecimientos en los que se participa

Las prácticas discursivas regulan los privilegios en la actividad interpretante. En la experiencia relatada o referida se privilegiarán las coincidencias en las representaciones y clasificaciones según un sistema de dominación. Las posiciones que autorizan también lo harán en relación a la producción de relatos distintos. Los contextos concretos marcarán pues un conflicto en la posibilidad de producir experiencias nuevas y su articulación en el discurso. El privilegio de la interpretación entre diversas posibilidades puede por tanto no jugarse entre dos individuos equiparados, sino que, en un sistema de desigualdad, habrá *conciencias interpretantes* tal como lo denomina Le Doeuff.

En la intersubjetividad y en los contextos sociales se juega este poder de sancionar las interpretaciones «verdaderas» de los procesos complejos y polisémicos y los repertorios interpretativos disponibles operarán, junto con las posiciones particulares de enunciación, en el imaginario y en las regulaciones de la producción del relato *correcto*. En muchas ocasiones, ideas que provienen de inferencias clandestinas y oscuras ocasionadas por experiencias vagas se debaten entre la ausencia de un relato adecuado y la falta de autorización para ir elaborándolo.⁶⁰⁸

La heroína está condenada a no poder producir el signo decisivo, ése que solo puede aparecer como la reivindicación a la vez legítima y vacía (...) porque el signo no podría ser puesto verdaderamente en circulación más que si era el objeto de un intercambio reconocido por el consenso social global inaccesible.⁶⁰⁹

Los significados son también las prácticas y se dan siempre en juegos de lenguaje, tal como Wittgenstein señalaba, estableciendo que las reglas

⁶⁰⁸ (Le Doeuff, 1993) p. 88.

⁶⁰⁹ (Benrekassa, 1985).

gramaticales no pueden separarse de su uso. Las reglas han sido usos sedimentados que se invisibilizan y funcionan como un lecho rocoso. Por ello:

Conviene subrayar aquí que cambiar una práctica quiere decir cambiar las evidencias sobre las que reposa, y eso no es tan fácil como parece. La existencia de la locura, por ejemplo, se debe a determinadas prácticas lingüísticas, pero la modificación de esas prácticas no es algo que pueda hacerse como un mero ejercicio de voluntad.⁶¹⁰

La posibilidad de generar nuevos significados permite abrir las posibilidades prácticas de la creación. Pero tal posibilidad estará regulada por las prácticas discursivas que configuren el régimen de enunciados de un momento histórico. Un aspecto fundamental, como hemos señalado, en la obra de Foucault es señalar la contingencia; pero, a su vez, el efecto de veridicción que los enunciados destilan: esos actos de habla serios, en palabras de Dreyfus y Rabinow. Y el régimen de enunciación regula también las posiciones desde la que estos actos podrán ser más o menos afortunados, es decir, podrán generar o no efectos de verdad.

Cuando se dan innovaciones en las reglas, sea por una reiteración siempre abierta, tal como Butler ha destacado con el uso de la noción de performatividad de ellas, sea por una acción política consciente, y se establecen nuevos juegos de verdad, necesitan de la **dimensión intersubjetiva para tener efectos de veridicción**, en el sentido de que las reglas son colectivas y se remiten a campos de fuerza que utilizarán y autorizarán otra «verdad» en oposición a otras retóricas. En el espacio intersubjetivo se puede modificar el juego de las posiciones autorizadas que permitirán la creación de nuevas experiencias tanto como interpretaciones nuevas de la experiencia; es decir, la posibilidad de configurarla mediante significados y sentimientos diferentes, así como la posibilidad de acciones y prácticas radicalmente nuevas.

La posibilidad de pensar una experiencia imprevista, dado que no solo las previstas se producen, puede surgir sólo si introducimos, según Larrauri, la dualidad de los planos del ser: la primacía de lo material sobre el pensamiento y, por tanto, la incompletud de la síntesis entre materia y pensamiento.⁶¹¹ La síntesis entre las dos, dice, constituiría una postura hegeliana de la que Foucault intentó desasirse.

Y esta impredecibilidad estará enlazada complejamente a determinados desplazamientos en la reiteración de las prácticas discursivas, a la dimensión no consciente o afectiva que atraviesa el lenguaje, y a nuevas disposiciones en las líneas de fuerza, sobre todo, en el caso analizado en la última parte, en tanto

⁶¹⁰ (Larrauri, 1996).

⁶¹¹ (Larrauri, 1996).

nuevos juegos de verdad o dispersión de posiciones de enunciación impensadas por los sujetos.

4.3.4. La experiencia clama relato: Ricoeur y la identidad narrativa

La complejidad temporal introduce la imposibilidad de contemplar de manera simple la identidad, es decir, en torno al duplo estabilidad o cambio. La idea de narrativa implica, según Ricoeur, una construcción discursiva permanente, articulada con cierto grado de coherencia, que permite configurar la identidad pero y siempre a través de la permanente transformación temporal. Según Ricoeur, **las narrativas configuran las acciones humanas y son ellas mismas acciones humanas**. La narrativa configura la temporalidad. Lo común a la experiencia humana es precisamente la experiencia temporal siempre construida en una trama narrativa. No hay modo humano que no de cuenta de sí mismo mediante una narrativa.⁶¹²

Por otro lado, la ausencia de una subjetividad sustantiva o esencial, su carácter móvil y opaca a sí misma, en la que la ficción del yo y del sujeto explora y se lanza a la articulación lingüística que dé sentido unitario, descubre un horizonte inalcanzable que moviliza una re-configuración narrativa permanente de la subjetividad.

Por un lado, la dimensión temporal introduce la consideración de una repetición que nunca es la misma, es decir, una repetición encarnada y situada en contextos sociales cuyos sentidos se desplazan sustentados en los juegos de verdad y los **discursos legitimados** pero también incluyendo un sentido **singular específico**, en tanto localización corporal de sus efectos.

La experiencia configura y reconfigura los relatos, pero éstos estarán habilitados por narrativas sociales. Creemos que las transformaciones identitarias, aunque puedan iniciarse como un proceso inesperado en la práctica, también alcanzan esta dimensión narrativa que lo reconfigurará y le dará inteligibilidad social. Tal inteligibilidad estará vinculada pues a los **juegos de verdad** que rijan en un contexto determinado, y a las modificaciones **intersubjetivas** de que puedan ser objeto.

Un sujeto puede organizar su experiencia, está impelido a relatarse desde los dispositivos discursivos en los que se encuentra y que lo interpelan. Refractaría estos discursos que plantean «formas genéricas que nos permiten organizar nuestras experiencias como individuos dentro de la sociedad capitalista y poscapitalista, estas formas son textuales».⁶¹³

⁶¹² (Ricoeur, 2000).

⁶¹³ (Zavala, 1996).

La coherencia del relato subjetivo, considerado incluso como ficción, se remite a una ilusión impuesta o a un efecto discursivo cuando los análisis enfatizan exclusivamente la dispersión de las posiciones del sujeto. Esto tiene como consecuencia obviar o ignorar la construcción creativa y activa de aquel que se relata a sí mismo.

Al hacer el relato de una vida de la **que no soy el autor en cuanto a la existencia, me hago su coautor en cuanto al sentido.**⁶¹⁴

El modelo específico de conexión entre acontecimientos constituidos por la construcción de la trama permite integrar en la permanencia en el tiempo lo que parece ser su contrario bajo el régimen de la identidad-mismidad, a saber, la diversidad, la variabilidad, la discontinuidad, la inestabilidad.⁶¹⁵

La narración permite la ficción de la identidad y ésta es efecto del relato. Un relato cuyo origen es precisamente intersubjetivo.

Vemos cómo el sentido del relato se remite al lenguaje, pero en un acto siempre nuevo, siempre abierto a la generación de nuevos sentidos. El sujeto no sólo es hablado por el lenguaje, dentro de una matriz de discursos disponibles y que le otorgan una posición, el sujeto habla, y aunque en un caso extremo su hablar sea una copia, siempre habrá desplazamientos de sentido, inconscientes, puesto que es una estructura abierta y que se desplaza. Siempre hay algo que queda sin decir y siempre habrá algo nuevo que pueda ser dicho, en función de la experiencia, configurándola y refigurándola de manera ininterrumpida y retroactiva.

4.3.5. Las figuraciones estratégicas como acción política para la experiencia

Consideramos, y en ello se centra nuestro trabajo, que es imprescindible implicarse en problematizaciones y analíticas del poder localizadas históricamente, específicamente temporales, para atender a los dispositivos que han configurado y han funcionado como condición para la experiencia de diversos colectivos de mujeres. Creemos que hacer visibles las estrategias, tanto de sometimiento como de resistencia, siempre concretas y parciales, es una práctica que puede enriquecer los modos situados de luchar contra dominaciones y sometimientos específicos. Se trata de vincular, como dice De Lauretis, la producción teórica con las experiencias de las mujeres reales, distanciándonos de la fetichización de la diferencia, la consideración exclusiva

⁶¹⁴ (Ricoeur, 1996) p. 164.

⁶¹⁵ (Ricoeur, 1996) p. 139.

de la mujer como «síntoma» de una cultura patriarcal (tal como postula Zizek⁶¹⁶), de la victimización que elude las dimensiones micro de las resistencias o de la romantización del devenir mujer al estilo de algunas metáforas posmodernas señaladas y problematizadas, entre otras, por Braidotti.⁶¹⁷ Tal como plantea De Lauretis, sin un análisis del poder masculino sobre las mujeres, «el feminismo no puede ir más allá de las estrategias emancipacionistas y se ve limitado al momento utópico y visionario, que es siempre necesario pero no suficiente».⁶¹⁸ No sabemos si el momento utópico es necesario siempre, pero sí, desde luego, que sin una analítica del poder determinados planteamientos resultan insuficientes.

No obstante, el arsenal feminista también opera con efectos de subversión a través de la propia elaboración teórica⁶¹⁹ y a través de la construcción de figuraciones nuevas que permitan otra manera de pensar, de repensar y de insertarse en la práctica. La figura del *Cyborg* de Haraway, la de la *sujeto nomade* de Braidotti, el *sujeto excéntrico* de De Lauretis, entre otras, y con las especificidades que cada cual plantea.

Asimismo, dentro de la denominada teoría *queer* la pulverización de las categorías de sexo y género y de los dispositivos heterocentros de manera performativa y activa revela un potencial político de resistencia a la normalización indudable; amplía las posibilidades estratégicas y actúa otras formas de prácticas (contra)sexuales. No profundizaremos en ello aunque participamos de muchos supuestos de las autoras que suelen reseñarse como precursoras y parte de tal movimiento, como Judith Butler o Teresa De Lauretis.

⁶¹⁶ (Zizek, 2003).

⁶¹⁷ (Braidotti, 2000) especialmente el capítulo «Devenires discontinuos: Deleuze y el “devenir mujer”»: «...que (la mujer) no sea necesariamente la humilde sirvienta en el banquete del club socrático. [...] el devenir mujer de las mujeres es el proceso subversivo; sin embargo, Deleuze también lo emplea como al base para una crítica al feminismo. Deleuze se queja de que las feministas exhibimos una irritante tendencia a negarnos a descomponer el sujeto «mujer» en una serie de procesos transformadores que estén relacionados con un devenir generalizado y pos-género. [...] no me convence en absoluto este reclamo de la disolución o descomposición de las identidades sexuadas mediante la neutralización de las dicotomías de género, porque creo que este camino ha sido históricamente peligroso para las mujeres. (p. 137).

⁶¹⁸ (De Lauretis, 2000b) p. 155.

⁶¹⁹ (J. Butler, 2001b) pp. 7: «sostendré que en sí misma la teoría es transformadora».

4.3.6. **Experiencia como tensión entre el deseo inconsciente y el discurso**⁶²⁰

Hemos visto cómo la noción de experiencia puede ayudarnos a comprender la producción de sujetos desde una matriz normativa social pero atendiendo a los efectos singulares que en sus diferentes dimensiones generan/ se dan en los sujetos y que los atraviesan produciéndolos en una imbricación permanente entre lo actuado, lo sentido y lo relatado. Respecto a la singularidad y la paradójica relación de ésta con los dispositivos de poder, Macheray señala:

Si hay pues una singularidad del sujeto así definido, esa singularidad no es pues la de un ser aislado que se determine por su única relación consigo mismo, relación que remite a una identidad particular concreta, la de un yo que no se parece a ningún otro o que haga referencia a un universal abstracto, a la manera de la cosa que piensa revelada por el cógito cartesiano (según una experiencia racional que, por definición, valdría en el caso de todos los sujetos en una misma operación primordial). **Sino que se trata de una singularidad que sólo se manifiesta o se destaca sobre un fondo de pertenencia que vincula al sujeto no sólo con otros sujetos con quienes está en comunicación sino también con el proceso global que lo constituye al normalizarlo y del cual ese sujeto extrae su propio ser.**⁶²¹

Creemos que la posibilidad de analizar conjuntamente y contemplar tanto el sometimiento como la libertad o la agencia, viene de utilizar las herramientas foucaultianas y las problematizaciones que de ellas se han hecho, e incluso la consideración de elementos complementarios que permitirían comprender cómo esa sujeción persiste más allá de la voluntad de los sujetos y cómo es posible resignificar o generar las condiciones de posibilidad de una autoformación sin tener que asumir la figura de un sujeto ni unitario ni consciente ni autotransparente, pero sí una compleja agregación de tensiones y conflictos, una de cuyas elaboraciones, como ser hablante, es la de una identidad narrativa; ésta, más que la mera repetición de cánones o formatos sociales, de repertorios discursivos, es algo en lo que palpita una irreductibilidad singular imbricada en la historia.

El sujeto como **efecto de sentido** y de inteligibilidad remite a la consideración tanto del orden sociosimbólico como a los procesos de experiencia, a una semidentación semiótico-material, pero también a esa «infinita renovación de los sentidos en todos los contextos nuevos» de la que hablaba Bajtin⁶²².

⁶²⁰ (Pujal i Llombart, 2003).

⁶²¹ (Macheray, 1989) p. 175.

⁶²² (Bajtin, 1982) p. 391.

Analizar el sujeto como un efecto de sentido que se vehicula narrativamente, en cuyo relato singular inciden los discursos institucionales, las posiciones en el discurso pero también el sentido singular en cuya faz consciente se desvela el incesante proceso de deseo, el placer o el dolor que sostiene la producción de sentido consciente e inconsciente (síntomas, somatización, semiótica como diría Kristeva).

La identidad es siempre una **ficción retrospectiva**.⁶²³ Se trata de un cierre parcial, en el que los desplazamientos, las reiteraciones «fracasadas», las conexiones inesperadas, reescriben su historia, amplían repertorios de prácticas, resignifican sin cesar, en virtud de ese residuo singular que constituye el deseo, pero siempre también de manera colectiva los procesos simbólicos.

Es imposible situarse en un *afuera* de la dimensión simbólica y discursiva que nos ha producido enredados en prácticas y normas; dimensión que, a pesar de considerarla contingente, su inscripción en el cuerpo **nos sitúa y nos anuda a una historia del deseo singular y concreta**. Podrá subvertirse, por supuesto, pero siempre desde la posición particular en la que cada cual se encuentra y desde un tejido corporal, abierto e inestable a sus resignificaciones, pero que goza, sufre y desea. Tal es la inmanencia desde la que desplegar la cartografía de los límites y las fronteras.

⁶²³ (Braidotti, 2000) p. 45.

Parte III Lecturas feministas de Foucault

*Mostrar cómo la noción misma de sujeto,
inteligible sólo por su apariencia de género.*

JUDITH BUTLER, *El género en disputa*

*Nadie manda en su propia casa: desidero ergo sum es una
caracterización más exacta del proceso de construir sentido.*

ROSI BRAIDOTTI, *Sujetos nómades*

*Así pues, me propongo presentar la obra de Foucault como
una filosofía. La prueba de que lo es está en el hecho de que se
puede seguir pensando con ella, más allá de ella.*

MAITE LARRAURI, *La espiral foucaultiana*

Introducción: Ariadna en el laberinto

Para celebrar el libro recién publicado de Deleuze, *Diferencia y repetición*, Foucault escribió un texto que sería publicado bajo el título de *Ariadna se ha colgado*,⁶²⁴ en el que inventó una fábula, una fábula introductoria a ese *teatro de ahora*, a esa filosofía que se iniciaba con Deleuze, *la de la diferencia*, frente a la ya muerta metafísica occidental de la representación. Una fábula en la que cansada de esperar que: «Teseo regresara del laberinto, de acechar su paso igual y de reconocer su rostro tras todas las sombras que pasan, Ariadna acaba de colgarse. Del hilo amorosamente tejido de la identidad, de la memoria y del reconocimiento, su cuerpo pensativo gira sobre sí mismo. Sin embargo, Teseo, rotas las amarras, no regresa. [...] él avanza, cojea, danza, salta.»

Más adelante, en el mismo texto, Foucault habla asimismo del pensamiento como gesto, salto, danza. Por lo tanto, Teseo piensa. Ariadna muere. Ese hilo que parecía tan sólido se ha roto.

«Ariadna ha sido abandonada antes de lo que se creía: y toda la historia del pensamiento occidental está por reescribir [...] En el escenario desnudo de cada página Ariadna es estrangulada, Teseo baila, el Minotauro ruge y el cortejo del dios múltiple estalla de risa.»

Es extraño que Ariadna sea sacrificada en esta fábula para que un gesto de liberación se produzca.⁶²⁵ Ese hilo sabio, certero, segura guía de un pensamiento decoroso y asfixia de la diferencia, debía romperse. Y lo rompe Ariadna con su muerte, exhibiendo un cuerpo dulcemente oscilante pero inerte. El hilo de la identidad, de la memoria y del reconocimiento se ha roto y la ha asfixiado liberando a Teseo de su servidumbre al mismo. Dejando oscilante asimismo el subtexto de género (que palpita y surca la superficie), y todas sus interpretaciones, podríamos inventar otra fábula de la fábula: esa alta *realeza del Sujeto* construida en la filosofía occidental, moderna fundamentalmente, implicaba una relación invisible con una alteridad construida: el sujeto femenino, excepción a la preclara trascendencia de la razón sobre el cuerpo. Si las primeras vindicaciones «feministas» consistieron en reclamar esa ostentosa realeza fue así porque el ejercicio del saber/poder

⁶²⁴ (Foucault, 1969a).

⁶²⁵ Recuerda levemente a aquello que Larrauri recoge de Irigaray acerca de la recurrente alusión de los filósofos a un segundo nacimiento, el mito de un origen otro, no el de la dependencia y el cuerpo de la madre, (Larrauri, 1996: 19); en este caso se trata de una ruptura fundamental no para ser uno mismo, sino para dejar de serlo, pero que implica sin embargo el establecimiento de un nuevo juego.

construía alteridades desprovistas de tan luminosos caracteres, entre otras, las “femeninas”.

Ariadna estaba sujeta a ese tejido identitario que la constituía de manera específica. Pero no muere al romperlo. Se pierde para desplazarse por un laberinto sujeta sólo a su propio tránsito, renegando de las verdades que la representaban y la construían como una diferencia respecto a un Sujeto soberano, una representación siempre igual a sí misma en todas las Ariadnas repetidas. Un tránsito que es un anhelo de recorrer viejas verdades refugiándose en sus oquedades inesperadas, imposibles y sorprendentes, de deshacer itinerarios repetidos escabulléndose por senderos inexistentes. De socavar caminos horadados por el uso y la repetición, e inventarse otros nuevos.

Ariadna, como la teoría feminista del pasado siglo, se multiplica, se pierde, destruye y construye en un proceso sucesivo de prácticas políticas y de pensamiento. Indaga paradojas y contradicciones, se enfrenta a ella misma.

Capítulo 5. Lecturas feministas de Foucault

5.1. La pertinencia de un diálogo

La obra de Michel Foucault ha sido especialmente relevante, entre otras, para la teorización feminista, entendida ésta como una práctica discursiva, consciente de su dimensión y voluntad política. «Hablar como feminista mujer implica dar por descontada la prioridad de cuestiones tales como el género, o más bien, la diferencia sexual en el reconocimiento de las diferencias entre mujeres», dice Braidotti⁶²⁶ en una problemática sentencia. Añade después que nunca la categoría «mujer» es un «esencia monolítica, sino un espacio de experiencias múltiples». Una posición feminista, imaginamos, sería aquella caracterizada por la voluntad política de subvertir un orden androcéntrico que genera efectos de dominación sobre las mujeres, es decir, como apunta Braidotti, otorga prioridad en su análisis a la cuestión de la diferencia sexual construida como desigualdad. Voluntad política de subversión, pues, y conciencia de los efectos de poder que generan los discursos, también los feministas, cuestión que ha abierto un espacio de viva polémica en el seno del feminismo en relación con los efectos de homogeneización que implica el uso de la categoría mujer y la desatención de otros dispositivos de poder que afectan de manera diferenciada a las mujeres. Son las posiciones postestructuralistas las que dentro del feminismo han asumido de manera más intensa los desafíos de hacer converger presupuestos antiesencialistas, desestabilizadores de las categorías convencionales de pensamiento como la del sujeto moderno con una voluntad específica de problematizar y combatir los efectos de dominio que la construcción de la diferencia sexual implica. Porque se debe luchar asumiendo que, en las coordenadas sociohistóricas en las que vivimos en occidente, por lo menos, todavía al menos, el sistema sexo/género condiciona la inteligibilidad de los sujetos.

Aun considerando la heterogeneidad y las evidentes divergencias que en el seno de las propuestas feministas se dan, Foucault ha devenido el interlocutor privilegiado de gran cantidad de desarrollos teóricos y reflexiones acerca, precisamente, del poder y del sujeto. La magnitud y la audacia de los análisis foucaultianos acerca de los dispositivos de saber/poder o de los procesos de subjetivación interpelan y son objeto de lectura crítica por parte de muchas autoras feministas, que han recogido las formulaciones foucaultianas haciendo uso de ellas o sometiéndolas, como Canguilhem dijo, a sus propios *métodos de*

⁶²⁶ (Braidotti, 2000), p. 30.

esclarecimiento y problematización. Hay nudos de confluencia evidentes que permiten un diálogo muy fructífero:

El pensamiento de Foucault y el pensamiento feminista se han desarrollado en la segunda mitad del siglo XX y los dos han ejercido una notabilísima influencia en las investigaciones desarrolladas sobre el eje de una voluntad de cambio en lo que se refiere a las categorías fundamentales del pensamiento occidental, la metodología y el autoentendimiento de la ciencias y la teoría occidentales, y a partir de los setenta, ambas líneas de pensamiento se han configurado en interlocutores recíprocos.⁶²⁷

Sostendremos, analizando espacios de confluencias y divergencias variadas, que la obra del autor francés resulta de especial interés para las prácticas feministas. No obstante, y como reflexión inicial, consideramos que debe atenderse a una de las características de su obra para poder establecer un diálogo cruzado, fértil y potencialmente efectivo: Foucault, como señalamos anteriormente, no pretendió establecer un sistema teórico cerrado, huyó reiteradamente de las pretensiones de totalidad que tales formulaciones destilan, rechazó las síntesis homogeneizadoras y se desplazó de manera no lineal sino compleja y recurrente por espacios de análisis que contemplaban no tanto los conceptos y las nociones de poder, saber o sujeto, sino los procesos y relaciones poliédricas entre ellos. Ni respuestas ni síntesis ni totalizaciones: la obra foucaultiana es un espacio privilegiado para la *elucidación mutua* y el establecimiento de nuevas preguntas.

Por eso y como punto de inicio de la reflexión acerca de este diálogo mantenido a lo largo de dos décadas y en pleno vigor, asumimos que es nuestra intención aludir a las lecturas críticas y derivas feministas de su obra, no para una sanción de su obra que a veces se realiza en función de esa completud de la que siempre él intentó zafarse, y en función de la asunción implícita de la posibilidad de una obra teórica que *vea todo*, y que lo vea desasiéndose de las contingencias históricas que también, creemos, la determinan insoslayablemente. De hecho, en sus proyectos abandonados y retomados sinuosamente, Foucault anticipó en varias ocasiones, respecto a su Historia de la sexualidad, un estudio del desarrollo histórico del dominio de la sexualidad de las mujeres, que nunca llevó a cabo:

Se ha intentado durante mucho tiempo fijar a las mujeres a su sexualidad. «No sois nada más que vuestro sexo», se les decía desde hace siglos. Y este sexo, añadían los médicos, es frágil, casi siempre enfermo y casi siempre causa de enfermedad. «Sois la enfermedad del hombre». Y este movimiento muy antiguo se precipitó hacia el siglo XVIII

⁶²⁷ (Romero Pérez, 1996) p. 11. (Tesis doctoral).

desembocando en una patologización de la mujer: el cuerpo de la mujer llega a ser el objeto médico por excelencia. Intentaré más adelante hacer la historia de esta inmensa «ginecología» en el más amplio sentido del término⁶²⁸

La escritura de Foucault es detallada y aguda, despiadada por su claridad desplegada sobre espacios reflexivos de complejidad evidente. Minuciosa, pero nunca hermética. Detallada hasta el extremo, pero nunca plena. Arriesgada y feroz, pero siempre cautelosa. Resuenan en sus textos la voluntad de deliberación, de contraste, de elucidación mutua que la producción académica oficial suele pulverizar. No podía ser de otra manera en relación con un pensamiento vivo y móvil que proclama la historicidad y el antiesencialismo de sus análisis. No sólo eso: también la imposible exterioridad con respecto al poder de cualquier posición filosófica, teórica, política. Incluso de aquellas propuestas de resistencia. Estos elementos ejercen una constante incitación teórica⁶²⁹ para quien reconoce y prioriza las dimensiones políticas del conocimiento. A pesar de la opinión de Manuel Cruz de que las incitaciones foucaultianas «no parecen haber dado lugar a líneas autónomas y fecundas de reflexión»⁶³⁰ consideramos que, por lo menos en relación con la teoría feminista, sí puede hablarse de un espacio intenso de discusión y de líneas de desarrollo y análisis autónomas, como pueden ser los trabajos llevados a cabo por los denominados «feminismos foucaultianos». De hecho, el feminista es uno de los ámbitos en el que la crítica a las formas de individualización se ha enlazado con la promoción de nuevas formas de subjetividad.

Por último, nos gustaría señalar que la propia paradójica coherencia o la «continuidad en la discontinuidad»⁶³¹ de las formulaciones foucaultianas, junto con la heterogeneidad de los desarrollos feministas, generan lecturas asimismo divergentes y poliédricas, que se interpelan mutuamente y que establecen conexiones móviles entre ellas. Como veremos a continuación, lo que algunas autoras han valorado como una confluencia entre los dos espacios teóricos, para otras constituyen desencuentros. Aquello que es recibido como una formulación pertinente para la teoría feminista, como por ejemplo, la exhaustividad de los análisis acerca de la analítica del poder disciplinario y la producción de cuerpos dóciles que algunas teóricas consideran de excepcional interés para el feminismo,⁶³² otras lo cuestionan como una limitación que impediría un uso político emancipatorio de las mujeres.⁶³³ Quizá tales

⁶²⁸ (Foucault, 1977e) p. 261.

⁶²⁹ Tanto Ibáñez como Cruz han hablado de incitaciones foucaultianas. (Ibáñez, 2001) en el capítulo «Incitaciones foucaultianas» y (Cruz, 2002) p. 359.

⁶³⁰ (Cruz, 2002) p. 359.

⁶³¹ (Ibáñez, 2001) p. 122.

⁶³² (Bordo, 1993).

⁶³³ (McNay, 1992).

ambivalencias deriven de los planos diferentes en los que se sitúan las lecturas, priorizando el análisis de los procesos de dominación, por un lado, o las propuestas subversivas, por otro. Quizá la ambivalencia exija una más afinada consideración, precisamente, de la mutua implicación del poder y la libertad, del poder y la resistencia, del poder, la potencia y la agencia, en palabras de Judith Butler. Tomando en consideración específica la cuestión del cuerpo sexuado y la constitución de la diferencia sexual.

5.2. Espacios de confluencia

El feminismo, como han señalado muchas autoras tiene un estatus político paradójico. Es, a la vez, crítica del pensamiento moderno y los postulados de la Ilustración, pero también heredero de algunos de sus postulados, que en ocasiones replantea con radicalidad.⁶³⁴ Esta **ambivalencia** genealógica en los desplazamientos del pensamiento y la práctica feminista, debida y vinculada directamente a las situaciones estratégicas e históricas que pretende transformar, puede resultar un inquietante pero fértil terreno de reflexión y revisión continua de sus prácticas y sus discursos. Sin entrar en la consideración detenida de los debates intensísimos en torno a **modernidad/posmodernidad**⁶³⁵ o la tensión entre las reivindicaciones de reconocimiento/redistribución vinculadas a lo que se ha denominado feminismo de la diferencia-feminismo de la igualdad, nos gustaría señalar que pivotan sobre una **cuestión política**, sobre qué efectos de dominio o de liberación para las mujeres pueden derivarse de los diferentes ámbitos epistemológicos. Tal marco deliberativo político resulta en una revisión constante e interminable, insidiosa en ocasiones, pero claramente saludable, puesto que evidencia con la práctica que no hay posiciones de resistencia intrínsecamente «adecuadas», que nos permitan instalarnos en consignas eternamente válidas, y que éstas lo serán en función de lo que posibiliten y los efectos que destilen. Por otra parte, esta misma especificidad política actúa como dispositivo problematizador también de aquellas corrientes que, nacidas de un gesto instituyente en contra de lo académicamente instituido, pueden derivar en sedimentaciones más o menos oficiales y reconocidas que sean ciegas a efectos de poder nuevos. Dentro de los diferentes «postestructuralismos» la lectura feminista puede suponer un «grano de arena», parafraseando a Braidotti, en la maquinaria de institucionalización de la explosión posmoderna que tuvo efectos claramente

⁶³⁴ Como señalan las propuestas de teóricas reconocidas, «combatir las luces con más luces» como dice Celia Amorós.

⁶³⁵ (Benhabib, 1992), (Amorós, 1994), (Amorós, 1997), (Nicholson, 1990), (Fraser, 1989).

liberadores, pero que puede ejercer otros de dominio.⁶³⁶ Cuando no se atiende a las dimensiones prácticas, se corre el riesgo de idealizar románticamente algunas propuestas⁶³⁷ o de invisibilizar nuevas relaciones de poder, paradójicamente, con propuestas que han tenido efectos subversivos. Por eso, como Foucault señaló del psicoanálisis, la teorización feminista supone un permanente *principio de inquietud*, no muy reconocido académicamente, con efectos de interrogación y problematización constantes. Consideramos que también la obra de Foucault ha sido objeto de tal lectura; pero ha sido algo más, ha sido una aliada estratégica, una «caja de herramientas», una cartografía provisional de lo que llamamos nuestra época cuyas exploraciones se han esbozado de manera paralela, divergente, entrelazada, con puntos de contacto indudables a aquellas realizadas por la teoría feminista.

Se han apuntado diferentes tendencias en la lectura feminista de Foucault. Las clasificaciones van desde la distinción entre feminismos foucaultianos y otros que atienden a aspectos de su obra —fundamentalmente la crítica al esencialismo y la analítica del poder— como a la de cualquier otro pensador crítico;⁶³⁸ la distinción entre las autoras que han recogido específicamente la noción de poder disciplinario para analizar su cristalización en el cuerpo femenino y aquéllas que se han centrado sobre la noción de resistencia para realizar formulaciones pragmáticas feministas;⁶³⁹ o las distinciones entre quienes han priorizado el uso empírico de las ideas foucaultianas y aquellas que han destacado las formulaciones teóricas para incorporarlas al sistema epistemológico feminista.⁶⁴⁰

Consideramos que estas clasificaciones, como todas, aportan cierta inteligibilidad operativa pero pueden ser problemáticas; pensamos que los feminismos foucaultianos siempre sostienen una distancia crítica y deliberativa, que los usos empíricos siempre implican un cierto nivel de elaboración epistemológica y que, en muchas ocasiones, las nociones abrazadas por algunas autoras son objeto de crítica por parte de otras, que a su vez valoran lo que otras consideran elementos inadecuados para la teoría feminista. Por ejemplo, en función de su pertinencia para la política feminista Susan Bordo rechaza el sujeto del «último Foucault» puesto que no entiende cómo habla de agencia y resistencia cuando el análisis de las estrategias disciplinarias las ha rebelado

⁶³⁶ En relación con la práctica del socioconstruccionismo académico es interesante la puntualización y problematización, que, planteadas de forma diferente, llevan a cabo Margot Pujal y Teresa Cabruja en política y sociedad. Y las resistencias que Rosi Braidott señala contra la fascinación y la euforia derivadas de la dislocación de todo sujeto, subrayando la pertinencia de las consideraciones éticas y políticas, por un lado, y el «mercado fetichista de las diferencias». (Braidotti, 2004).

⁶³⁷ (Kaplan, 1987) p. 197.

⁶³⁸ (Romero Pérez, 1996).

⁶³⁹ (Sawicki, 1991).

⁶⁴⁰ (Martín González, 2003).

como extremadamente eficaces, sobre todo, en relación con el cuerpo de las mujeres⁶⁴¹. A su vez, Lois McNay celebra precisamente ese «último» Foucault, considerando que libera y contempla las posibilidades de agencia de ese sujeto que no era sino un cuerpo dócil en sus anteriores trabajos.⁶⁴² La complejidad de la obra del autor francés y la densidad y divergencias de las líneas feministas dificulta una demarcación límpida en la caracterización de las lecturas foucaultianas.

No obstante, consideramos interesante explorar las diversas confluencias y las diversas críticas que han ido emergiendo en este proceso de interlocución y elucidación múltiple. Comencemos, tentativamente, con las confluencias.

5.2.1. Analítica del poder

Es innegable que aquello que el eslogan feminista «lo personal es político» planteaba confluye con la reconsideración que Foucault realiza acerca de las formas de pensar las relaciones de poder. Su paradigma estratégico subraya las limitaciones que el paradigma jurídico entraña, en tanto considera la ley como elemento fundamental y localiza el poder en instancias determinadas desde las que descendería. Contra ello, considera, como hemos visto, que no es ni una propiedad, ni una sustancia ni se restringiría a un lugar determinado. Por otro lado, la crítica al economicismo y a algunos de los presupuestos de las teorías marxistas, confluye con la que el movimiento feminista ha realizado a este paradigma por su incapacidad de analizar las relaciones sociales de *reproducción* y la subordinación a la que relega a las luchas que devienen secundarias por vincularse con efectos supraestructurales.

Frente a la validez o no del análisis marxista para explicar la opresión de las mujeres, que no analizaremos aquí, la analítica del poder foucaultiana supone una sacudida desafiante, cuya focalización en las microprácticas sociales lo hace potencialmente valioso para el pensamiento feminista, que podría encontrar en él, por lo menos, un «amante ocasional» como ha expresado Nancy Fraser.⁶⁴³

De hecho, Foucault reconoció la importancia que las nuevas luchas políticas articuladas en torno del 68 le permitieron explicitar una analítica del poder que latía implícita en sus obras anteriores:

Solo se pudo empezar a realizar este trabajo a partir de 68, es decir, a **partir de luchas cotidianas y realizadas** por la base, con aquellos que tenían que enfrentarse al poder en los **eslabones más finos de la red**

⁶⁴¹ (Bordo, 1993) p. 194.

⁶⁴² (McNay, 1992) (McNay, 2000).

⁶⁴³ (Fraser, 1989).

de poder. En ese espacio apareció la **cara concreta** del poder y, al mismo tiempo, **mostró la posible fecundidad de estos análisis del poder para darse cuenta de las cosas que habían permanecido hasta entonces fuera del campo del análisis político.**⁶⁴⁴

Y vinculará más explícitamente tal confluencia con elementos de la práctica feminista:

¿No es justamente esto lo que caracteriza a los movimientos políticos actuales: el descubrimiento de que las cosas más cotidianas —la forma de comer, de alimentarse, las relaciones entre un obrero y su patrón, la forma de amar, el modo en el que se reprime la sexualidad, las coacciones familiares la prohibición del aborto— **son políticas?**⁶⁴⁵

Cuando se ve, hoy, la importancia que reviste el MLF, el problema del aborto [...] podemos estar seguros de que se trata de un sector clave de la sociedad actual. Y no solo de la sociedad, sino también de la política.⁶⁴⁶

Destacamos de ello algunos elementos importantes:

- La ubicuidad del poder, que alcanza también en los espacios privados, íntimos, afectivos, el cuerpo.
- La productividad, tanto en la dimensión de las prácticas discursivas (poder/saber) como en los procesos de subjetivación con las que están relacionadas. Discursos acerca de la naturaleza de las mujeres y prácticas de normalización y disciplina especialmente relevantes también, como veremos más adelante, en la producción de cuerpos femeninos «adecuados».
- La implicación en todo ello de complejos procesos de subjetivación que incitan y generan la confirmación repetida de aquellas subjetividades que el sistema construye como «normales». Los procesos afectivos y no conscientes generan efectos incardinados de «adhesión» a la norma. Las subjetividades masculinas y femeninas se enredan en un complejo entramado relacional cuya subversión no deriva solamente de un «desvelamiento» o toma de conciencia, puesto que ni existe una conciencia neutra y ahistórica, ni una meta emancipadora intrínsecamente «buena». Como hemos visto, Butler ha abordado de forma específica la exploración de la constitución del sujeto como

⁶⁴⁴ (Foucault, 1999) p. 46.

⁶⁴⁵ (Foucault, 1973b) p. 428.

⁶⁴⁶ (Foucault, 1974b) p. 537.

ser/estar sujeto en una ambivalencia radical en la que sujeción y agencia se implican mutuamente.

- El carácter multiforme del poder que conduce a pensar en otros dispositivos que interactúan con aquellos que construyen la diferencia sexual de una manera determinada y que permiten, precisamente, atender a las diferencias insoslayables que se dan entre las mujeres.
- Por último, la consideración de la resistencia inherente a cualquier relación de poder, lo que alienta la posibilidad de subversión y modificación, evitando la victimización de las mujeres, sin desatender, por supuesto, los efectos de sufrimiento u opresión que afecten de manera más intensa a algunos colectivos. Como señala Maite Larrauri: «hacer una filosofía de la libertad centrada en la transformación de la existencia concreta de uno mismo. Creo que ahora sé por qué me gustan tanto los escritos de Foucault».⁶⁴⁷

5.2.2. Formaciones discursivas y dispositivos de poder

a) *Violencia simbólica y límites de inteligibilidad*

Si los discursos conforman los objetos de los que hablan, tal como expuso en *Arqueología del saber*, la relación entre los regímenes de verdad y los saberes disciplinarios analizada genealógicamente ha resultado para muchas autoras un interesante abordaje mediante el que atender a la conformación del sujeto «mujer» en los discursos médicos, psiquiátricos y educativos.

Por otro lado, los límites de enunciabilidad han sido específicamente explorados por Judith Butler para elaborar las (im)posibilidades de inteligibilidad social en una época determinada. Recogiendo las ideas de Austin y algunas formulaciones foucaultianas, esta autora ha indicado que los efectos performativos del lenguaje no se limitan a los actos ilocutivos sino también a los declarativos y que las categorías hombre y mujer ejercen una operación constructiva y violenta ineludible. Problematizando tal ejercicio impensado y «natural» ha subrayado los límites de inteligibilidad de los seres humanos, que pasa por su construcción como mujeres y hombres, con un sexo o género, y el espacio abyecto e invisible al que se repudia a aquellos que subvierten tal ordenación discursiva.

Por otro lado, Maite Larrauri ha vinculado de manera similar el análisis de las formaciones enunciativas con la violencia simbólica y la incardinación de

⁶⁴⁷ (Larrauri, 1996) p. 22.

tales efectos del lenguaje, subrayando la potencialidad política que las propuestas de reinención que el pensamiento de la diferencia sexual plantea.⁶⁴⁸

b) *Prácticas discursivas, sexualidad y biopoder*

Tal como expresó en el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, «determinada pendiente nos ha conducido, en unos siglos, a formular al sexo la pregunta acerca de lo que somos»,⁶⁴⁹ y esta incitación discursiva y proliferación de prácticas vinculadas a la sexualidad, que desde el poder pastoral se han ido desplazando y enredando con prácticas institucionales y saberes científicos para gestionar la vida, ha dado lugar a distintas tecnologías normalizadoras/correctoras sobre el cuerpo y la sexualidad de la mujer ampliamente analizadas, tanto en su vertiente disciplinaria⁶⁵⁰ como en su dimensión discursiva-científica (sexología,⁶⁵¹ medicina, biología,⁶⁵² entre otras).

La sexualidad se definió «por naturaleza» como: un dominio penetrable por procesos patológicos, y que por lo tanto exigía intervenciones terapéuticas o de normalización; un campo de significaciones que descifrar; un lugar de procesos ocultos por mecanismos específicos; un foco de relaciones causales indefinidas, una palabra oscura que hay que desemboscar y a la vez, escuchar.⁶⁵³

La retórica de la «naturaleza», el sexo y la verdad que ha gestionado la economía de los discursos, ha sido identificada por el pensamiento feminista como uno de los principales dispositivos de subordinación de las mujeres: esa «verdad» que se incitaba a confesar, tal como dice Foucault, era ya, en muchas formaciones discursivas, una verdad enunciada de partida: ésa que describía a las mujeres por su naturaleza carnal y su función reproductiva; en muchos discursos históricos, tanto científicos como filosóficos, se establecía para los sujetos mujeres menos una posibilidad de indagación obstinada de la verdad vinculada a su sexo, cuanto una **sobredeterminación «naturalizada»** de éste. La objetualización de los individuos en tanto sujetos quizá no se haya dado mediante las mismas tecnologías del poder; quizá, la existencia de tecnologías específicas, que no monolíticas ni invariables, en la constitución de subjetividades femeninas sustenten lo que algunas autoras ha señalado: que la objetualización como sujetos se da en un *continuum* en el que algunos sujetos son menos sujetos que otros, es decir, hay grados de distinta intensidad que

⁶⁴⁸ (Larrauri, 1996).

⁶⁴⁹ (Foucault, 1976b) p. 96.

⁶⁵⁰ (Bartky, 1988), (Bordo, 1988), (Bordo, 1993), (Martin, 1988).

⁶⁵¹ (Caplan, 1987).

⁶⁵² (Ehrenreich y English, 1990).

⁶⁵³ (Foucault, 1976b) p. 86

configuran diferentes espacios de ser/estar sujeto y en el caso de las mujeres la objetualización sea más intensa.⁶⁵⁴ Esto podría relacionarse con una especificidad en la relación compleja que interesó a Foucault durante sus últimos años, entre las *técnicas de poder* que determinan la conducta de los individuos y objetivan al sujeto y las *técnicas de sí* que permiten a los individuos efectuar solos o con ayuda de otros algunas operaciones sobre su modo de ser. Quizá la construcción de los individuos como diferenciados según el sexo de manera desigual se vincule con tecnologías específicas de género que restringen y particularizan las técnicas de sí que los sujetos mujeres se hayan en condición de llevar a cabo. Cuando abordemos el androcentrismo de Foucault indagaremos en las posibles explicaciones y derivas de esta idea.

Que éste, la objetivación discursiva de las mujeres, haya sido uno de los mecanismos de constitución de sujetos subordinados, como las mujeres –pero no solo–, ha sido señalado y ampliamente denunciado por la práctica feminista: los cuestionamientos de las verdades científicas acerca de las particularidades e inferioridades femeninas, la impugnación de una biología que fuera destino, la aseveración beauvoiriana de que la mujer no nace, se hace, han sido uno de los ejes permanentes de la práctica feminista.

Aunque esta confluencia con Foucault es reseñable, también lo es la crítica que se le ha dirigido en cuanto que, a pesar de haber desentrañado complejos dispositivos de construcción de la sexualidad y gobierno de la vida, no ha visibilizado aquellos que de forma específica ejercían un plus de violencia contra las mujeres en función de una mayor naturalización y por lo tanto mayor restricción de las posibilidades individuales. Esto, como veremos más adelante, ha sido achacado a una mirada androcéntrica que este autor no habría problematizado.

Las consecuencias de tal androcentrismo en relación con la formulación de los vínculos entre sexualidad y verdad, lo veremos más adelante.

5.2.3. Técnicas de sí y procesos de autocreación

La analítica del sujeto que Foucault lleva a cabo más explícitamente en sus últimas obras es quizá el corpus teórico que más atención reciente ha recibido por parte de teóricas feministas. Confluyendo con la problematización tanto de la noción moderna de sujeto, pero también de la postulación del rechazo de cualquier forma de éste, la teoría feminista ha abordado una comprometida y

⁶⁵⁴ Marta Nussbaum plantea una gradación de la cosificación/objetualización cuyos matices y progresiones consideramos de interés excepcional para poder pensar unas sujeciones más intensas que otras. (Nussbaum, 1999).

exhaustiva consideración del espacio de lo subjetivo. Y en esta reciente y candente literatura, que muchas autoras sitúan en los noventa y en los primeros años de este siglo,⁶⁵⁵ se retoman las lecturas foucaultianas.

Las lectura de las reflexiones de Foucault acerca de las prácticas de sí han sido variadas. A pesar de algunas discrepancias que luego señalaremos, hay por parte de autoras una valoración muy explícita de este último tramo de su obra en cuanto reconsideraría una dimensión de **agencia** obliterada en la noción de cuerpo dócil.⁶⁵⁶ Ese espacio de tensión establecido entre las configuraciones sociales y la posibilidad de generar formas de vida creativas permitiría eludir asimismo una distinción simplificada entre dominantes y dominadas y restituir, en un análisis más complejo, la capacidad de agencia de las mujeres dentro de las constricciones sociales múltiples. Permitiría, a su vez, atender a la multiplicidad de experiencias de las mujeres. Combinando la consideración de dispositivos variados de poder y la potencialidad creativa de las mujeres podrían contemplarse de una forma no esquemática tanto las diversas situaciones de opresión como las diversas maneras de subvertirlas y modificarlas.

La relación que establece Foucault entre la noción de prácticas de sí con la noción de **gubernamentalidad**, permitiría asimismo considerar esa maraña de fuerzas de poder que no residen en un aparato unificado de dominación, sino en una red de instituciones y procedimientos que emplean técnicas complejas para organizar las relaciones sociales y que pueden ser parcialmente modificadas. La interrogación radical de la identidad que realiza Foucault, puede converger con la crítica feminista al esencialismo, según Lois McNay, y retener al mismo tiempo, mediante la consideración de las prácticas de sí, la noción de posibilidad de autocreación como elemento de resistencia política.⁶⁵⁷

Esta autora considera que el trabajo de Foucault sobre la subjetividad, a pesar de que no considere los procesos de género –o quizá precisamente por ello–, es útil para la labor feminista porque, frente a otros pensadores postestructuralistas, Foucault evita la colonización de lo «femenino» que según ella marca el trabajo de Derrida o de Baudrillard.

⁶⁵⁵ (Allen, 2004) p. 235.

⁶⁵⁶ (McNay, 1992).

⁶⁵⁷ (McNay, 1992).

5.3. Espacio de divergencias

Como veremos más adelante, el pensamiento de Foucault es calificado de androcéntrico; aunque siempre aludió a las relaciones entre hombres y mujeres como relaciones de poder, no llegó a explorarlas específicamente ni atendió este espacio de análisis. Muestra, como dice Butler, una cierta indiferencia problemática respecto a la cuestión de la diferencia sexual.⁶⁵⁸ Señalaremos a continuación las reflexiones que esta *despreocupación* ha podido suscitar.

5.3.1. La responsabilidad y el ejercicio del poder

Foucault aborda la cuestión ética en su última etapa al considerar que nos constituimos en agentes morales en función de prácticas de naturaleza profundamente histórica y contingente. Pero a pesar del espacio abierto a la reflexión ética, esta es analizada en relación con la libertad ontológica que presuponen las relaciones de poder, y problematizando los procesos de subjetivación histórica en su intersección con la reflexión acerca de los placeres y acerca de su ética.

Pero la problematización genealógica del sujeto de deseo que realiza Foucault se circunscribe a un modelo viril, tal como él mismo señala, sustentado sobre el eje actividad/pasividad, que se ocupaba de regular en función del tal eje la relación entre desiguales. La reflexión acerca del cuidado de sí y de las artes de la existencia se localizan en relación con un modelo de sexualidad y placeres **desigual**, puesto que no contempla la relación entre iguales⁶⁵⁹ del que las mujeres, por supuesto, están excluidas. Es por tanto una exploración acerca de la vinculación entre la ética y la libertad, pero sin atender a la complejidad que introduce en los procesos de subjetivación la **relación** entre iguales y la **responsabilidad** derivada de ella, así como los procesos de constitución como sujeto de aquellos que ocupan posiciones de subordinación e inferioridad. Aunque interrumpida, su reflexión sobre la ética se inició explorando la práctica del cuidado de sí y la práctica de libertad en relación con las posibilidades que, desde posiciones concretas, algunos sujetos varones tenían de relacionarse consigo mismos, de constituirse en sujetos morales en un contexto explícitamente desigual. Y, aunque no lo aborde, lo cual limita su análisis, sí lo apunta:

⁶⁵⁸ (J. Butler, 1990a) p. 30.

⁶⁵⁹ En la entrevista realizada por Dreyfus y Rabinow, Foucault dice que «el problema ¿no viene del hecho de que introduciendo la noción de placer del otro, todo el sistema moral y jerárquico amenaza derrumbarse?». (Foucault, 1984j)

Ejemplo: el estatuto de las **mujeres casadas** les prohibía toda relación sexual fuera del matrimonio; pero sobre este «monopolio» apenas se encuentra reflexión filosófica, ni preocupación teórica. En cambio, el amor con los muchachos era libre (con ciertos límites) y al respecto se elaboró toda una concepción de la moderación, de la abstinencia, del vínculo no sexual.⁶⁶⁰

Por otro lado, las diversas críticas que ha recibido su obra, en tanto su planteamiento del poder multiforme y no dual, señalan que no permite establecer una distinción colectiva que suponga una «localización» genérica del poder. Las responsabilidades, aludiendo a las masculinas, se disuelven.⁶⁶¹

5.3.2. ¿Inadecuación para una política feminista?

El precio por ceder a su discurso [el de Foucault] sobre el poder es nada menos que la despolitización del feminismo

TORIL MOI, *Power, Sex and Subjectivity*, 1985⁶⁶²

Foucault ha sido muy criticado por su falta de un marco normativo en el que enraizar las propuestas políticas. Es esto quizá lo que subyace a las palabras de Toril Moi, junto con la consideración de lo inadecuado de un poder difuso que no permitiría señalar posiciones antagónicas como Monique Deveaux ha señalado criticando la noción de poder, *agónica*, de Foucault.⁶⁶³

En la obra de Foucault, se dice, más allá de su analítica del poder, de su fascinación por las figuras que subvirtieron toda clase de normas y reglas, sufriendo después la despiadada disección científica, psiquiátrica y los procesos judiciales y de castigo; más allá de las prácticas de sí antiguas, mediante las que algunos varones se constituían a sí mismo en el ejercicio de una libertad que ya poseían puesto que se trataba de las figuras privilegiadas en el ordenamiento de esas sociedades, más allá de localizar las relaciones de poder y ensalzar resistencias míticas o prácticas de libertad de una época que ya no es la nuestra, se dice, en su obra no se dispone de unos postulados normativos y positivos mínimos que articulen, sustentando como un suelo firme y fértil, las luchas y resistencias organizadas; menos aún las feministas. Si la práctica política necesita de pautas normativas, Foucault no las da.

Cierto que no propone normas *correctas* de forma explícita, pero eso no impide compromisos y denuncias concretas y furibundas que salpican toda su

⁶⁶⁰ (Foucault, 1984f) p. 671.

⁶⁶¹ (Deveaux, 1994).

⁶⁶² (Moi, 1985) p. 95.

⁶⁶³ (Deveaux, 1994).

obra ni la alusión reiterada a los esfuerzos necesarios para modificarlas. Su labor teórica, tal como hemos citado, perseguía mostrar la contingencia de lo que aparece como inevitable, intentado, por otro lado, rescatar las posibilidades de socavarlo. Qué sea concretamente aquello que hay que resistir o modificar resulta en sus textos una propuesta abierta y circunscrita a su momento y a sus experiencias.

A nuestro entender su lectura no deviene en una desactivación de lo político; por el contrario, se pueden extraer de ella múltiples elementos para articularlo. No postula, huye de establecer principios trascendentes o absoluto. Para un pensador que ha privilegiado el carácter histórico de la crítica y las luchas situadas, hubiera supuesto esto un cierto contrasentido. Pero creemos que sería problemático considerar que ello ejerce un efecto de despolitización; por el contrario, alerta y provee de sospechas y compromisos que permitan eludir la fascinación fetichista, el absolutismo de fundamentos impolutos que, sin embargo, en las retículas y mallas de poder podrían ejercer una sujeción o un silenciamiento más efectivo todavía. Los fundamentos para la acción política, como Butler ha subrayado reiteradamente, pueden ser **contingentes**.

Que esos fundamentos existan sólo para ser cuestionados es el riesgo permanente de un proceso de democratización abierto. Rechazar esa disputa es sacrificar el ímpetu democrático radical de la política feminista.⁶⁶⁴

En esta primacía de lo inmanente frente a lo trascendente en Foucault, que parece desprenderse de su elusión de una propuesta normativa positiva, encontramos espacios abiertos donde lo prioritario resulta la práctica política concreta:

- a. la propia implicación pública en demandas de derechos, denuncias, cuya más significativa manifestación será la participación en el Grupo de Información de las Prisiones o el manifiesto colectivo leído por él en Ginebra, en 1981.
- b. esto, más que una contradicción, supone una cautela teórica y un riesgo político. Aunque la propia teoría tenga una dimensión política inequívoca en su desactivación del efecto de naturalidad de lo «dado» y las relaciones e identidades contingentes pero construidas como necesarias.
- c. la relevancia y protagonismo se otorga a quienes, de manera colectiva, o individual, luchan o resisten. El intelectual no puede dar pautas éticas y decir a los otros qué deben hacer. Puede dotar, no obstante, de instrumentos y análisis específicos

⁶⁶⁴ (J. Butler, 1995).

Como señala McLaren,⁶⁶⁵ en el análisis de las tecnologías de normalización, Foucault critica al menos dos tipos diferentes de normas. Por un lado, normas universales tales como verdad, justicia y derechos. Por otro, normas sociales que prescriben conductas particulares y que categorizan a los individuos en grupos,⁶⁶⁶ y la adscripción de identidades que eso supone, añadiríamos. Quizá Foucault, aunque al final mostró posiciones diferentes de otras que mantuvo a principios de los 70, no acabó de problematizar algo que, para las mujeres, como veremos después, y para el movimiento feminista más específicamente, ha constituido un elemento fundamental, sobre el que se han reificado posturas antagónicas y se han dibujado tensiones internas: la cuestión de la igualdad, en abstracto, y la de igualdad de derechos concretos. Porque, precisamente, ha sido en muchos momentos y contingencias diversas esta demanda de igualdad la estrategia para permitir distanciamientos de las identidades prescritas y la creación de formas de vida antes prescritas. Aquí podríamos recordar la Antígona de Butler, ese mecanismo de citación que reconfigura performativamente una situación cuando el discurso del gobierno es dicho por quién no estaba legitimado a decirlo. Las mismas palabras pero desde una situación de enunciación no autorizada.

5.3.3. El *androcentrismo* de Foucault

Son abundantes los apelativos que ha recibido la obra de Foucault en términos de mirada o construcción teórica androcéntrica. «Flagrante androcentrismo», dice Rodríguez Magda.⁶⁶⁷ Incluso Lois McNay añade que la visión agenérica del cuerpo y la asunción de la sexualidad masculina como modelo de análisis le hace caer en la trampa universalista que teóricamente rechazaba su proyecto filosófico.⁶⁶⁸ Según Hekman, nunca examinó específicamente la subordinación de las mujeres o las fuentes de su subjetivación.⁶⁶⁹ A tal ceguera ante las diferentes tecnologías de género, Diana Fuss la llama irónicamente su «voluntad de no saber acerca de las mujeres».⁶⁷⁰ No podemos saber nada acerca de esta voluntad, pero sí que él pudo intuir cierta ceguera o dificultad de atender a elementos que operan en la configuración de la existencia de las mujeres:

⁶⁶⁵ (McLaren, 2004) p. 215.

⁶⁶⁶ (McLaren, 2004) p. 215.

⁶⁶⁷ (Rodríguez Magda, 1999) p. 25.

⁶⁶⁸ (McNay, 1992) p. 35.

⁶⁶⁹ (Hekman, 2004) p. 200.

⁶⁷⁰ (Fuss, 1989) p. 107.

Estos diversos tipos de represión han variado a lo largo de décadas, pero no puedo decir que haya encontrado diferencias fundamentales en lo que concierne a la mujer o al hombre. Pero yo soy un hombre.⁶⁷¹

Incluso hay quien ha planteado una genealogía de tal característica androcéntrica, como Romero, que señala que el androcentrismo de Foucault tendría su origen en la no asunción de M. Mead, y en una lectura sesgada de Marx.⁶⁷²

La cuestión de las categorías y las calificaciones es algo incómodo. No resulta sin embargo descabellado considerar tal androcentrismo si lo vinculamos con los asuntos no problematizados por él, o con su desatención a determinados aspectos específicos de las relaciones de poder que han operado históricamente en las vidas de las mujeres. Sobre todo porque permiten, más que una confrontación, una matización y la fertilidad que otras o nuevas preguntas generan.

a) Cuerpo dócil, pero masculino:

Como dice Rodríguez Magda en relación con los análisis de las tecnologías disciplinarias de *Vigilar y castigar*, «no existen los cuerpos neutros y universales, por más que el sexo sea un constructo y la sexualidad una elección»⁶⁷³ y la diferencia sexual, construida en la medida que se quiera, es también un elemento que específicamente ha regulado los dispositivos disciplinarios sobre y en los cuerpos. Foucault se habría referido «a un cuerpo neutro, por el que no hay que dejarse engañar, puesto que es un cuerpo masculino».⁶⁷⁴ Braidotti, asimismo, sostiene:

Foucault nunca localiza el cuerpo de la mujer como el sitio de una de las divisiones más internas y operacionales en nuestra sociedad, y consecuentemente, también, una de las más persistentes formas de exclusión. La diferencia sexual, simplemente, no juega un rol en el universo de Foucault, donde la tecnología de la subjetividad se refiere a un sujeto «humano» desexualizado y general.⁶⁷⁵

Esta es una de las limitaciones achacadas a los análisis de Foucault que más fructífera y sugerente ha resultado para la investigación feminista.

La consideración de una «ceguera de género», en la reflexión acerca de las políticas disciplinarias sobre el cuerpo ha estimulado otros análisis más

⁶⁷¹ (Foucault, 1975a) pp. 770-771.

⁶⁷² (Romero Pérez, 1996) Tesis doctoral.

⁶⁷³ (Rodríguez Magda, 1999) p. 216.

⁶⁷⁴ (Le Blanc, 2004) p. 17.

⁶⁷⁵ (Braidotti, 1991).

específicos sobre la disciplinarización del cuerpo de las mujeres. Entre estos análisis de las prácticas que lo someten y lo conforman, destacan los trabajos de Susan Bordo y sus análisis sobre la agorafobia femenina durante los años 50 o la anorexia nerviosa de momentos actuales, como cristalización corporal de determinados imperativos culturales y prácticas de poder.⁶⁷⁶ También Bartky ha considerado en un análisis exhaustivo las prácticas estéticas actuales como prácticas disciplinarias a las que se somete a las mujeres, o a las que se someten ellas activamente.⁶⁷⁷

Al no abordar de manera específica las disciplinas y tecnologías normalizadoras que afectaban más concretamente a las mujeres, al aparecer éstas bajo la imagen de un cuerpo abstracto que era a su vez masculino, «deja en la oscuridad muchas experiencias importantes de poder específicas de las mujeres»;⁶⁷⁸ tampoco Foucault atendió excesivamente —aunque tuvo el proyecto de hacerlo— a la proliferación de discursos sobre la feminidad desde los saberes científicos que se entrelazaban con prácticas disciplinarias y con la gestión de los espacios vitales que producían y sujetaban a la población femenina: el encierro en el hogar o la docilización exhaustiva y patológica del cuerpo dispuesta desde preceptos médicos (uso de corsés y otras técnicas de restricción de la movilidad, sedentarismo obligado, etc.).⁶⁷⁹

b) dispositivo de sexualidad

La incitación productiva del dispositivo de la sexualidad que se despliega como el hilo argumental de la *Historia de la sexualidad* ha sido asimismo una cuestión discutida. ¿La «policía de los enunciados», la incitación discursiva a su proliferación, ha sido históricamente la misma para hombres y mujeres? ¿O esa historia del *sujeto de deseo* que Foucault planteaba, como producto de los dispositivos de poder que vinculaban verdad y sexo, de forma creciente a partir del siglo XVI, olvidaba las particularidades vinculadas a la diferenciación sexual, sobre todo en los últimos siglos?

«Ahí está lo esencial, que el hombre occidental se haya visto desde hace tres siglos apegado a la tarea de decirlo todo sobre su sexo».⁶⁸⁰ Pero quizá esta intensa incitación no ha funcionado exactamente así para las mujeres en algunos momentos. En determinados discursos acerca de las mujeres quizá no se haya establecido de manera tan clara la vinculación entre deseo y sexo, sino que la proliferación discursiva al respecto construía más bien una verdad del

⁶⁷⁶ (Bordo, 1988); (Bordo, 1993).

⁶⁷⁷ (Bartky, 1988).

⁶⁷⁸ (Deveaux, 1994) p. 232.

⁶⁷⁹ (Romero Pérez, 1996).

⁶⁸⁰ (Rodríguez Magda, 1999).

sexo y la sexualidad femenina **sin un sujeto deseante**, o con un sujeto deseante patológico, cuya verdad no era sino una función biológica y reproductiva. El deseo y el placer se han seccionado de la sexualidad de las mujeres en los dispositivos de enunciación de determinados momentos históricos. Según Judith Butler, «la asexualidad es algo que a veces está unido en la concepción dominante de la mujer heterosexual».⁶⁸¹ Foucault aborda el desplazamiento de la sexualidad femenina hacia lo patológico en su *Historia de la sexualidad* pero, no obstante, no atiende a esta construcción paradójica de la **asexualidad**, que dejaría en silencio el placer; lo hace de una manera en la que parece establecerse una particularidad respecto al grueso argumental de la obra:

Histerización del cuerpo de la mujer: triple proceso según el cual el cuerpo de la mujer fue analizado –calificado y descalificado– como cuerpo integralmente saturado de sexualidad; según el cual el cuerpo fue integrado, bajo el efecto de una patología que le sería intrínseca, al campo de las prácticas médicas; según el cual por último, fue puesto en comunicación orgánica con el cuerpo social (cuya fecundidad regulada debe asegurar), el espacio familiar (del que debe ser un elemento sustancial y funcional) y la vida de los niños (que produce y debe garantizar, por una responsabilidad biológico-moral que dura todo el tiempo de la educación).⁶⁸²

Es pertinente recordar cómo en obras clásicas de esta producción discursiva incesante, como resulta el caso de Havelock Ellis, se constituye una sexualidad femenina en la que el dolor es el placer,⁶⁸³ llevando a cabo una operación enunciativa que ha sido reiterada por muchos hombres situados en posiciones autorizadas de enunciación discursiva, desde la medicina hasta la filosofía: detentar un saber tiránico que sanciona como placer lo que probablemente el individuo que lo experimenta vive como sufrimiento o dolor. Tal posición «interpretativa» no sólo ha sido establecida en los discursos sobre la sexualidad, aunque quizá sea éste el terreno de mayor ocurrencia (los desarrollos que en la teoría *queer* analizan la pornografía desde un marco «postporno» lo señalan acerca de la pornografía convencional) también la filosofía ha sido territorio de extraordinaria prolijidad en relación con el interpretante-autorizado-varón acerca de los sentimientos, pensamientos de un sujeto «mujer/es».⁶⁸⁴

En un intento por averiguar las formas en que los individuos son llevados a reconocerse como sujetos sexuales Foucault se plantea, como hemos dicho, una *genealogía del hombre de deseo*. Indaga las modalidades de relación consigo mismo por medio de las cuales el individuo se constituye y se reconoce como

⁶⁸¹ (J. Butler, 1997b)p. 217 (ed. castellana).

⁶⁸² (Foucault, 1976b) p. 127.

⁶⁸³ cit. por (Martín González, 2003) p. 84.

⁶⁸⁴ Michèle Le Doeuff realiza un prodigioso análisis de parte de la obra de Sartre observando tal fenómeno. (Le Doeuff, 1993).

sujeto, y considera que este proceso de subjetivación está indisolublemente unido, no es un mero paso previo, a la reflexión en torno a los placeres y a la reflexión moral. Foucault se embarca en tal proyecto, que supone un cambio de rumbo en relación con el esquema inicial de la historia de la sexualidad, para analizar cómo la actividad sexual ha sido problematizada por los filósofos del siglo IV a. C. en el tomo II, y la problematización reflejada en los textos latinos y griegos de los dos primeros siglos d.C.

Pero ¿quién es ese sujeto que desea? Como señala Rodríguez Magda, hablar del «hombre de deseo» introduce una **penosa** ambigüedad.⁶⁸⁵ Aunque Foucault es consciente del carácter viril de las prácticas estudiadas, esto no parece ser problematizado en su propio análisis:

Es cierto. La ética griega del placer se vincula con la sociedad viril, con la disimetría, con la exclusión del otro, con una obsesión por la penetración y con una especie de amenaza de ser desposeído de la propia energía entre otros temas. ¡Todo esto es bastante desagradable!⁶⁸⁶

El sujeto de deseo «mujer» quizá haya sufrido avatares más complejos en función de un orden androcéntrico: ha sido sujeto pero también, de forma ambivalente y compleja, objeto del deseo de los otros, ha pensado su sexualidad vinculada por un lado a la reproducción sin placer (como señala Laqueur en relación con el «descubrimiento» de que el orgasmo femenino no era necesario para la procreación)⁶⁸⁷ y por otro a la patología (la histeria, la criminalización). En algunos momentos históricos, como la época franquista, las instancias de producción discursiva al respecto, lo que hacían casi exclusivamente, era *manejar silencios*, incitar *prohibiciones*, fomentar *ignorancias sistematicas*.⁶⁸⁸ Aunque no fuera sólo en relación con una sanción de lo lícito o lo ilícito sino con técnicas más amplias que abordaban la regulación del sexo y la sexualidad «para el mayor bien de todos», sea llamado ese todos, población, raza o patria...

No obstante, y como es característico de la pastoral cristiana, la indagación de la verdad acerca del deseo hasta en su más mínima o desleída percepción ha sido siempre incesante, e incesante la incitación a poner en palabras tal verdad para producir efectos de reconversión espiritual. Pero en algunos momentos, el *deber decir del sexo*, incitador e insidioso, ha tenido diferentes regímenes para hombres y mujeres. Quizá éstas, por lo menos en la época aquí referida –el

⁶⁸⁵ (Rodríguez Magda, 1999).

⁶⁸⁶ (Foucault, 1984j) p. 614.

⁶⁸⁷ (Thomas Laqueur, 1994a)

⁶⁸⁸ «Buscar en cambio las instancias de producción discursiva (que también ciertamente manejan silencios) de producción de poder (cuya función a veces es prohibir) de las producciones de saber (que a veces hacen circular errores o ignorancias sistemáticos)» (Foucault, 1976b) p. 21.

franquismo-, iban del silencio estridente a la confidencia sutil y reservada, pasando por el cura y, a lo sumo, el médico. Generalmente, tal como cuentan las mujeres de nuestras entrevistas, no se hablaba. Y hablar, para ellas fue la conquista de un decir y de un saber que tendría muchos efectos positivos.

c) *Las prácticas de sí*

Como hemos señalado, hay autoras que consideran que la elaboración de la ética foucaultiana, con la referencia a los procesos de subjetivación que exceden los términos en los que previamente habían sido pensados por Foucault, son logros susceptibles de utilización feminista.⁶⁸⁹

De todas formas, el hecho de desarrollar su reflexión acerca de los procesos de subjetivación en relación con «las artes de la existencia», plantea algunos problemas. Las reflexiones griegas atendidas por Foucault, cuya base se encuentra en el cuidado del cuerpo y el cuidado de sí posteriormente, y en cuya estilización originarán una ética y una estética, reposan en un modelo viril:

- Este modelo aborda la relación de **dominio de sí de un sujeto que domina a otros**, y que como debe dominar a otros debe aprender a dominarse a sí mismo. Es decir, es un proceso complejo de cuidado de sí que se sustenta sobre una **estructura de dominio**.
- En esta estructura son las mujeres quienes ocupan las posiciones de dominadas, aunque no sólo, pero que podrían actuar como elemento *dialéctico y regulativo de la posición del sujeto libre*. De hecho, en la relación con los *efebos*, que son las practicas sexuales fundamentalmente analizadas y problematizadas en la Grecia clásica, destaca un eje articulador de la relación asimétrica vinculado a la distinción **actividad/pasividad**. Aunque el efebo no vincule a una «esencia» o «sustancia» su posición pasiva y dominada, puesto que es una posición temporal. Pero la pasividad en las mujeres era consustancial a ellas.
- Ese cuerpo que se cuida es un cuerpo masculino, al que debía preceder toda una anatomía filosófica que pasa por la diferencia sexual, puesto que «es en su relación con lo que no es él, la naturaleza y el cuerpo femenino, donde el masculino encuentra su identidad y su ideal regulativo».⁶⁹⁰

Por último, ha sido también señalada la elusión de cualquier reflexión sobre lo afectivo-emocional en su genealogía de la sexualidad y de la moral antigua.⁶⁹¹

⁶⁸⁹ (Rodríguez Magda, 1999) p. 248.

⁶⁹⁰ (Rodríguez Magda, 1999) p. 254.

⁶⁹¹ (Rodríguez Magda, 1999).

Quizá, y es una hipótesis, tenga ello algo que ver con la falta de la «dimensión psíquica» que Butler señala en la analítica del autor en relación con los procesos de sujeción y los dispositivos de poder. Cuando habla de «hombre de deseo» se refiere a la objetivación que los discursos y prácticas hegemónicas han formulado en relación a la construcción imaginaria y progresiva de un sujeto racional pero encadenado a un cuerpo cuyo deseo deviene en verdad y pecado oculto. En su análisis parece no problematizar precisamente aquello que se ha proyectado históricamente en lo femenino: las emociones; no las aborda explícitamente en relación con los procesos de subjetivación.

Por otro lado, en el desarrollo teórico de las prácticas de sí y de las prácticas de libertad, Foucault no parece atender de manera particular a los **diferentes grados de sujeción** que limitarían la posibilidad de una autocreación. Sí distingue entre estados de dominación y otras situaciones estratégicas de poder, pero no lo problematiza; apuntará, eso sí, que es necesaria en ocasiones la «liberación» para poder desarrollar prácticas de sí con mayor ejercicio de libertad.⁶⁹²

Tal desatención puede vincularse con lo que Rodríguez Magda considera una paradoja de la obra foucaultiana: que no aplique al estudio de la subjetivación su analítica del poder.⁶⁹³ Y puede deberse a un análisis histórico específico, el de sujetos privilegiados de la Antigüedad grecolatina, que ha condicionado ampliamente las consideraciones y reflexiones generales de Foucault acerca del sujeto moral y las prácticas de libertad. Foucault comenzó a hacer la genealogía del hombre de deseo que, practicando las artes de la existencia, se convertía en sujeto moral. Pero ese hombre era ya señor de otros, configurado sobre una estructura de dominio de marcado carácter sexual. Eso es lo que Foucault reconoció fugazmente, sin abordarlo después.

De hecho, en el análisis desarrollado en el *Uso de los placeres*, no acomete el análisis de algo que, por otra parte y según cómo leamos sus palabras, se esboza de manera clarísima. Habla, como hemos comentado, de morales basadas en el código y morales basadas en la ética. Estas últimas serían las que sitúa no de manera sencilla (también reconoció que se trataba de una élite social) en las sociedades griegas y romanas. Al atender a la actitud y reflexiones hacia el sexo fuera del matrimonio, Foucault dice que el hombre, en cuanto «tenía autoridad y se esperaba que la ejerciera mostrando dominio de sí, debía limitar sus opciones sexuales». La mujer debía, simplemente, obedecer. Vemos cómo dos posiciones de poder distintas implican posibilidades diferentes en el cuidado de sí: la actividad de la mujer estaba regulada por la obediencia, que debía ser una de sus virtudes, vinculada a un código determinado. Es el varón,

⁶⁹² (Foucault, 1984d) p. 710.

⁶⁹³ (Rodríguez Magda, 1999) p. 255.

en tanto autoridad en ese tejido de relaciones, quien problematiza y responde a las demandas reflexionando y ejercitándose en determinadas virtudes. Moral orientada al código para una, orientada a la ética para el otro.

5.4. Fertilidad de una lectura crítica

Una de las críticas a Foucault desde posiciones feministas ha sido la evanescencia que su conceptualización de poder inducía a la hora de una práctica de denuncia concreta; si el poder no es propiedad de nadie, es problemático imputar su responsabilidad o su abuso a individuos o colectivos. Las instancias de poder, de tan complejas, se desvanecerían. Creemos que sería necesario matizar estas consideraciones y establecer elementos que parecen **dificultar** el diálogo:

- Por un lado, una cierta necesidad implícita de fundamentar las luchas políticas y las consideraciones éticas en términos epistemológicos, que a veces parece intuirse en las críticas realizadas. Por ejemplo, aun desdeñando el postulado de la propiedad, reconoce Foucault que, como fórmula política, «ellos tienen el poder» es valiosa, pero que ejerce una operación de homogeneización teórica. Aunque ello suponga una tensión interminable, las acciones políticas tienen una dimensión pragmática que no debiera ser bloqueada por la necesidad epistemológica de descubrir la verdad, más aún si se parte de una posición que subraya la naturaleza contingente e histórica del conocimiento. Creemos que la teorización foucaultiana multiplica, no asfixia las posibilidades de subversión política, puesto que considera tanto la noción de poder como de libertad en su dimensión práctica y situada. Son, pues, el análisis de los efectos y la atención a sus desplazamientos los que pueden regular la propia estrategia de subversión o transformación.
- Por otro lado, puede considerarse que Foucault no matizó la consideración de situaciones particulares de dominación, como la que regula la producción y relación entre los sexos, pues consideraba la «unidad global de dominación», la ley o la soberanía del Estado, **formas terminales del poder**⁶⁹⁴ a las que no atendió prioritariamente por su carácter secundario de cristalización de situaciones estratégicas más complejas y amplias. Establecer distinciones entre relaciones de poder y

⁶⁹⁴ (Foucault, 1976b) p. 121.

relaciones violentas, o entre relaciones de poder y esclavitud⁶⁹⁵ oscurece la consideración de una **gradación intermedia** en la que se juega un mayor o menor constreñimiento de lo posible. Si las determinaciones son absolutas no podría hablarse de poder, dice, sino de esclavitud; pero hay situaciones que determinan más que otras y son, precisamente, las que las mujeres han vivido históricamente, por lo menos en los últimos siglos: eran libres, pero menos que otros. Hay autoras, como Deveaux, que, fuera de toda matización, consideran que Foucault estableció una dicotomía simplista y falsa entre poder y violencia o dominación.⁶⁹⁶ Sin compartir del todo tal aseveración, sí parece que Foucault estableciera una cierta contraposición dentro de esta distinción conceptual que, desde el análisis feminista, no deja de ser problemática; quizá podría señalarse un entrelazamiento mucho más complejo y gradual, puesto que es en ese tránsito en el que se mueve la práctica feminista en tanto su objetivo se vincula a la emancipación de las mujeres y se nutre de sus experiencias. Pero creemos, no obstante, que el planteamiento foucaultiano tiene gran virtualidad teórica, en cuanto permite, así mismo, no asimilar siempre la desigualdad de género a una situación de dominación; y matizar las diferencias en relación con el poder de colectivos diversos de mujeres.

Considerando la pertinencia del paradigma estratégico del poder, de su naturaleza histórica y contingente y su carácter multiforme, creemos que en el análisis de las relaciones de poder resulta adecuada una perspectiva situada y localizada y una exploración, tanto de las relaciones de poder como de las de resistencia, en contextos específicos. Desplazarse más allá de la mera constatación de constantes históricas.

Es en este espacio de investigación concreto en el que hemos centrado nuestro análisis empírico. Por un lado, considerando la condición producida de la subjetividad, del ser «mujer». Por otro, la resistencia intrínseca a las relaciones de poder, pero problematizando la tensión entre ambas con el atravesamiento de la construcción de la diferencia sexual como un elemento que complejiza el análisis tanto de los procesos de subjetivación como de las condiciones de posibilidad de las prácticas de libertad y las prácticas de sí. Porque en el análisis de las relaciones de género, la in-corporación de los efectos de poder adquiere especial visibilidad, se despliega indicando la existencia de complejos procesos y «mecanismos psíquicos», con las palabras de Butler, afectivos y no conscientes. Y porque el análisis de las posibilidades de actuación como sujetos agentes requiere de una especial consideración de

⁶⁹⁵ (Foucault, 1982c) p. 238.

⁶⁹⁶ (Deveaux, 1994).

los impedimentos, malestares, sufrimientos sin nombre, así como de las estrategias que habitualmente no se adecúan al modelo de las tácticas de lucha.

Los discursos y las disciplinas son diversas, complejas y variadas. Nos atreveríamos a decir que en determinados momentos históricos se da una sobredeterminación del rol de las mujeres, pero no por una opresión simple sino por una reiterada proliferación de discursos que las describen y prescriben, en ocasiones, como en la actualidad (pero eso es otra cuestión), de maneras contradictorias y complejas. Foucault despliega un abanico extraordinario sobre el que indagar, considerando simultáneamente tal diversidad de los mecanismos de sometimiento así como la posibilidad de rastrear múltiples resistencias.

Una mirada que simplifique las situaciones de dominación estableciendo un esquema dual entre dominadores y sometidas, además de olvidar los sometimientos que también regulan la vida de «los dominadores», oscurece las estrategias de resistencia que determinados grupos de mujeres han ejercido. Uno de esos grupos, habitualmente construidos como inexorablemente sometidos y difícilmente «liberables» son el que en este trabajo nos ocupa, un grupo de amas de casas, mujeres constreñidas ciertamente por unas prácticas extraordinariamente restrictivas, pero que, no obstante, en contextos específicos, han tejido sus espacios de resistencia e incomodidad dentro de mandatos hegemónicos.

Foucault aludió en algún momento de su última etapa a eso que nos parece fundamental y muy pertinente para la reflexión feminista: **las condiciones de posibilidad del ejercicio de prácticas de libertad**. Como señaló en una de sus últimas entrevistas, los procesos de liberación, entendidos estos como superación de situaciones de dominación, son imprescindibles en ocasiones para el ejercicio de las prácticas de libertad. En los estados de dominación, comprendidos como estados en las que las múltiples «relaciones de poder en lugar de ser móviles y permitir a los diferentes intervinientes una estrategia que las modifique, se encuentran bloqueadas y fijadas [...], en ellos, las prácticas de libertad están sumamente acotadas y limitadas».⁶⁹⁷

Las técnicas de sí leídas y problematizadas desde una **perspectiva de género** permiten establecer una **conexión** entre las técnicas de dominio y las técnicas de sí, porque en las «mallas del poder» que nos atrapan, hombres y mujeres disponen de formas de tomarse a sí mismos como objetos y transformarse que está marcadas por el género. Hay dispositivos normalizadores y definiciones que en su práctica incitan a reconocerse y transformarse una/o misma/o mediante procesos, en ocasiones, diferentes. El

⁶⁹⁷ (Foucault, 1984d) p. 711.

género deviene, tal como ha señalado Butler, un *locus* de significados culturales en cuyo contexto se marca un proceso corpóreo de interpretación.

En la indagación de este espacio vincular entre técnicas de dominio y prácticas de sí, así como en la tensión entre prácticas de sí y ejercicio de la libertad, nos resulta muy relevante la consideración de la **intersubjetividad**. Algo ciertamente difuso en el análisis de Foucault.

En primer lugar, creemos que, tal como apuntaba Butler, los **procesos de constitución de la subjetividad** y su producción de efectos encarnados que sedimentan dispositivos hegemónicos pasan, precisamente, por la **intersubjetividad**. El estudio de los procesos de subjetivación desde la consideración central del cuerpo como espacio de significaciones y afectos, atravesado por procesos semiótico-materiales que lo hacen inteligible y lo constituyen como cuerpo sexuado, es una de las exploraciones que parte de la teoría feminista, atendiendo a esos dispositivos móviles de poder situados que nos configuran como sujetos hombres o mujeres, ha intensificado en un recorrido polémico y fascinante por este laberinto.

En segundo lugar, tales consideraciones inducen a contemplar la intersubjetividad asimismo como el **espacio de posibilidad para la transformación** de las relaciones de poder. Una intersubjetividad que problematiza las identidades sexuales configuradas y desplaza los juegos de verdad en los que éstas se inscriben, fractura y permite la resignificación y la modificación de prácticas. Las reglas que regulan los juegos de verdad, como hemos apuntado, nunca son individuales ni trascendentes: se actúan y se reactualizan en las prácticas, discursivas y no discursivas. La práctica intersubjetiva deviene así un lugar de «empoderamiento» y la posibilidad de ejercicio de prácticas de libertad para algunos colectivos de mujeres. Las luchas de las mujeres se han articulado en muchas ocasiones sobre ello. Y las prácticas, como las problematizaciones, abren espacios cuyos efectos se van produciendo, son imposibles de determinar desde el principio.

Como apuntamos al comienzo de este trabajo, el análisis del poder y de la resistencia, o de la libertad y de la subversión entraña la consideración de sus mutuas implicaciones. En el análisis del poder y de la resistencia y la libertad, enmarañados como están en una compleja articulación, es necesario contemplarlos en su imbricación mutua, recíprocamente iluminadora. Y en este análisis consideramos importante introducir la variable de la diferencia sexual, por lo menos en procesos contextualizados en sociedades como la nuestra, en las que el género es un principio de regulación irreductible. Como todo dispositivo de poder, las estrategias son móviles, múltiples y cambiantes. Su análisis sólo nos permite pensar qué somos pero no qué estamos, ya, siendo,

como dice Deleuze, dentro de esta madeja que conforma un diagrama de visibilidad y de enunciación que nos produce y que huye fugazmente.

«El estudio de los procesos de subjetivación parece ser una de esas tareas fundamentales que Foucault dejó a quienes habrían de seguirlo. [...] toda una tipología de formaciones subjetivas en dispositivos móviles».⁶⁹⁸

Por todo ello, más que ver una limitación negativa en la obra de Foucault, tal como se apunta desde algunas lecturas feministas que consideran inadecuado el conjunto de instrumentos teóricos foucaultianos debido a la insuficiente atención prestada a las dimensiones comunicativas y recíproca de las dimensiones sociales,⁶⁹⁹ creemos que sus planteamientos entrañan una gran fertilidad. La utilidad de sus herramientas guiarán el proceso de análisis que exponemos a continuación.

Las contradicciones o rechazos tajantes pueden ser producto de una previa configuración abstracta y dualista, tanto de los planteamientos como de los tópicos del poder y de la libertad. Precisarlos en un contexto histórico detallado ayuda a contemplarlos en proceso, en relación, en una maraña turbia que ficcionamos, construyendo una versión atrapada en las prácticas semiótico materiales concretas.

Después de todo, fue el mismo Foucault quien señaló que las consideraciones acerca de las técnicas o prácticas de sí debían ser contempladas en su delicada y compleja relación con las técnicas de dominio.

No hemos hecho sino eso que Rodríguez Magda consideraba adecuado hacer con las ideas de Foucault: «...forzar engranajes y estructuras, para volver la teoría sobre sí misma hasta el punto sin retorno de su diseminación. Hacer circular las sugerencias, aplicar las metodologías a objetos que en principio quedaron fuera de su horizonte, forzar las interpretaciones hasta su contradicción o su salto cualitativo...».⁷⁰⁰

Es la noción de diferencia sexual la que nos propicia incorporar a la ética de la libertad la memoria de las estrategias de poder que han configurado la producción de un sujeto sexuado, y que desde esta sexuación se apresta a construir una nueva y más amplia subjetividad.⁷⁰¹

El carácter no totalizador ni hermético de las reflexiones de Foucault, multiplica las preguntas, bosqueja lagunas y desconciertos, inquietudes sobre las que precipitarnos para transitarlas.

⁶⁹⁸ (Deleuze, 1989) p. 157.

⁶⁹⁹ (Allen, 2004) p. 251.

⁷⁰⁰ (Rodríguez Magda, 1999) p. 11.

⁷⁰¹ (Rodríguez Magda, 1999).

Parte IV Análisis genealógico de un proceso de transformación de género: los *Centros de Promoción de la Mujer* en el contexto de la transición

Si es correcta, aunque sea en parte, la afirmación de Beauvoir respecto de que no se nace mujer sino que se llega a serlo, entonces mujer es de suyo un término en proceso, un convertirse, un construirse del que no se puede decir definitivamente que tenga un origen o un final. Como práctica discursiva que está sucediendo, está abierta a la intervención y a la resignificación. Aun cuando el género parezca congelarse en las formas más reificadas, el «congelamiento» en sí es una práctica insistente e insidiosa, sostenida y reglamentada por diversos modos sociales.

JUDITH BUTLER, *El género en disputa*, 1990⁷⁰²

Mostrar que un cambio, en el orden del discurso, no supone unas «ideas nuevas», un poco de invención y de creatividad, una mentalidad distinta, sino unas transformaciones en una práctica, eventualmente en las que la avocindan y en su articulación común. Yo no he negado, lejos de eso, la posibilidad de cambiar el discurso: le he retirado el derecho exclusivo e instantáneo a la soberanía del sujeto».

MICHEL FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, 1969⁷⁰³

⁷⁰² (J. Butler, 1990a) p. 67

⁷⁰³ (Foucault, 1969b) p. 272

Preámbulo

El juego de la libertad es un juego dentro de unos límites. Y siempre es un juego de escisión en el interior de uno mismo, entre la parte de uno mismo que ha ido incorporando inconscientemente, esto es, sin tener consciencia de ello, algunas prácticas que le hacen ser el sujeto que es y la parte de uno mismo que se resiste (...) es un viaje de conversión por el que el sujeto que parte recorre un camino que lo devuelve a sí mismo, transformado; en definitiva, un viaje en espiral.

MAITE LARRAURI, *La espiral foucaultiana*, 1996⁷⁰⁴

Nos aventuramos ahora a través de un relato compuesto de múltiples voces cuyas intensidades, inflexiones y arrullos desaparecen en este tránsito a la escritura; desaparece la inmediatez vibrante de su enunciación para re-crearse en esa refracción elaborada por nosotras en un relato nacido al calor del suyo. El lenguaje florece en un desplazamiento continuo. Como dice Ricoeur, cada relato, cada lectura, cada transmisión es una refiguración que recrea siempre innovando y sin cuya nueva apertura no podríamos confeccionar el sentido de nuestro mundo. De estar en el mundo porque estamos en el lenguaje.

La imposibilidad de la denotación exacta en tanto lazo con un referente externo concreto que reflejar, que reproducir sin alterarlo, es la otra forma de aludir al poder de configuración de la realidad que ejerce el lenguaje. Pero que ésta adquiera un estatuto para nuestra experiencia mediante las palabras no quiere decir que sea solo lenguaje. Efectivamente, el carácter finito del lenguaje permite restituir la importancia de los aspectos no lingüísticos de nuestra pertenencia al mundo, ese algo heterogéneo que, como dice Virno, nos empuja a ser un poco afásicos de manera constitutiva. Hablamos fundamentalmente del cuerpo, ése que al ser nombrado deja de ser un organismo mudo y queda atrapado en un orden social y discursivo. Somos un cuerpo que se dice y dice el mundo. En un decir incesante que re-figura, con mayores o menores posibilidades y diversos efectos, su estar en el mundo.

Exponemos aquí una historia tejida de historias encarnadas, actuadas, sufridas y disfrutadas, relatadas. Un tejido singular y apasionado, imperfecto y limitado, pero también tenaz en su reconfigurarse. Es singular porque es nuestra escritura la que lo conforma, alimentándose de miles de palabras de

⁷⁰⁴ (Larrauri, 1996) p. 18.

otras. Una historia hecha de historias extraordinarias que nunca fueron así consideradas. Una mirada teñida de voluntades y pasiones, la nuestra, por reconocer y rescatar fragmentos de vidas empeñadas en la práctica de una libertad contingente y limitada. Enredadas en sus imposibles que progresivamente se transfiguraron en afectos y actos nuevos.

Las destacamos sobre relatos canónicos de liberaciones, algunos de los cuales suelen sostenerse sobre categorías que sustantivizan, paradójicamente, a pesar de la retórica subversiva, y no permiten ver otras resistencias y otras transformaciones locales e inmanentes, ni comprender cambios que transformen identidades, de género en este caso, y se diluyan para reconfigurarse en un movimiento antes impedido o inimaginable. Son transformaciones paradójicas estas de mujeres sólidamente consideradas como «amas de casa» y de «clase obrera». Cambios imperceptibles, sin interés para algunas narrativas y que, sin embargo, hemos escuchado con detenimiento como vertiginosas aventuras articuladas en una compleja red de elementos simultáneos que se convirtieron en condición de posibilidad unos de otros. Hemos trazado una travesía sobre la superficie de ese espacio subjetivo que venimos analizando. Pero es en la superficie, evocando a Deleuze, donde levanta el vuelo, repentino y múltiple, como mariposa fugaz que volviera siempre distinta, el sentido.

Foucault reflexionó acerca de los juegos de verdad y de poder que configuran los diversos y cambiantes procesos de subjetivación y objetivación. En su analítica del poder estudia las relaciones de fuerzas *en ejercicio* produciendo un enfoque conceptual que puede convertirse en modelo para el esclarecimiento de distintos sistemas de sujeción.⁷⁰⁵ Además, su análisis privilegió en sus últimas obras aquellos juegos en los que el propio sujeto se plantea como objeto de un saber posible y como objeto en formación, desplazándose su eje hacia una *historia de la subjetividad*,⁷⁰⁶ en tanto esclarecimiento de las formas en las que el sujeto hace experiencia de sí mismo. En tal intento, la sexualidad fue destacada como la superficie sobre la cual los individuos han sido interpelados a reconocerse de maneras específicas, constituyéndose así, mediante dispositivos concretos, en una verdad interna y esencial, un elemento que dota de inteligibilidad al sujeto.

Ya hemos comentado cómo algunas autoras feministas, recogiendo esta reflexión compleja acerca de los procesos subjetivos, han desplazado el vértice de la «verdad» situado en la noción de sexualidad, al «sexo verdadero» pero en tanto identidad sexual producida por los dispositivos de género. Y es en el intento de esclarecer los procesos enraizados en prácticas y que atraviesan el

⁷⁰⁵ (Díaz, 1995) p. 183.

⁷⁰⁶ (Foucault, 1981e) p. 214; (Foucault, 1984b) p. 216.

cuerpo, como se han establecido fértiles y arriesgadas conexiones con la dimensión *opaca* de los procesos de sujeción: imaginarios y deseos, fantasías y tensiones emocionales que bullen en un cuerpo sometido y disciplinado pero investido de potencia para la creación y la re-creación; sea mediante la repetición imperfecta de prácticas constituyentes, sea mediante el desplazamiento de los significados, sea mediante la reelaboración de relatos autoconfiguradores, o, más bien, de la co-ocurrencia de ellos, de procesos diversos en el devenir social.

Cuando los elementos de una tal configuración enmarañada, de ese diagrama como diría Deleuze, se alteran, correlativamente se reconfiguran y se mueve el conjunto. Las relaciones de poder, los juegos de verdad, los procesos de subjetivación y las prácticas de sí. Es esta apertura o deslizamiento el que intentaremos analizar, estableciendo como eje inicial y prioritario una situación de dominación, cuyo deshacerse y rehacerse en relación con prácticas concretas y circunscritas a un ámbito institucional permite una alteración que progresivamente abre, no de manera aproblemática por supuesto, la agencia, o, en términos de Foucault, intensifica o multiplica las posibilidades para la resistencia, estableciendo nuevas prácticas de sí que quizá, y esta era nuestra intuición, se acaben configurando como prácticas de libertad. Contingentes, concretas, históricas. Colectivas y singulares a la vez y que quisiéramos entroncar en la tradición feminista de elaboración de genealogías de la ontología de género, como postula Butler, y en la rica tradición de práctica política y ética de los movimientos de mujeres. Aunque, paradójicamente, el proceso estudiado no se enmarcara en una iniciativa calificada como feminista.

Es la pretendida incoherencia achacada a Foucault acerca de las consideraciones contradictorias de los procesos de subjetivación, mediante los cuales los dispositivos producen, el poder normaliza y disciplina, por un lado, y el sujeto *autopoético* que se configura a sí mismo como una obra de arte, por otro, el espacio que permite la problematización del cambio. Leída esta «incoherencia» de manera más fructífera y adecuada, a nuestro entender, y asumiendo como clave una noción de sujeto no sustantiva y procesual, relacional e intersubjetiva, intentaremos destacar en ese espacio de tensión elementos que en su emergencia y en su coexistencia con otros persistentes, permiten una lectura política de ese movimiento de transformación. Pensamos un sujeto inaugurado por el poder, un sujeto constituido socialmente en relaciones de poder, pero cuya constitución progresiva, enmarañada en prácticas sociales cambiantes, puede permitirle un ejercicio de libertad en tanto reflexión y práctica acerca de su propia conformación.

Como punto de partida, solo queda resaltar la pertinencia de la obra foucaultiana para las posibilidades de la práctica política feminista: el sujeto, configuración histórica en las mallas del poder, no es sólo un cuerpo dócil,

puede ejercer resistencia incluso de manera muy limitada, como cuando el género, por ejemplo, se «congele» (en términos de Judith Butler) en la reiteración persistente de determinadas prácticas o, (en términos foucaultianos) cuando las relaciones de poder se tornen inflexibles, difícilmente reversibles en un estado de dominación.

No obstante, las posibilidades de una práctica política de la libertad tampoco serán nunca absolutas ni trascendentes; condicionada por las relaciones heterogéneas de poder en las que emerja, estará siempre sujeta a la formación de nuevas situaciones estratégicas que pueden tornarse más opresivas. Las prácticas de sí están conformadas en los dispositivos históricos, aunque la subversión permitirá un ejercicio móvil de algunas cuyos efectos amplíen la agencia y generen una reducción de los malestares o un incremento del placer. Incluso si el proceso es irreductiblemente ambivalente

Introduciendo una analítica del poder específica de la ontología de género, la consideración habitualmente eludida por Foucault de lo afectivo y del deseo, y una lectura particular de las prácticas de libertad por él postuladas, creemos que es posible trazar esos tránsitos colectivos y singulares que en esta historia permitieron, no de manera simple y lineal, la experiencia de un bienestar y de unas posibilidades insospechadas a unas cuantas mujeres. Porque el sujeto es una formación histórica, su re-creación en determinada confluencia de elementos mutuamente condicionantes es posible.

Capítulo 6. El a priori histórico de una experiencia posible

Una de las numerosas razones que hacen que sean para nosotros tan desconcertantes es que a pesar de su singularidad histórica, no son del todo originales. El fascismo y el estalinismo han utilizado y extendido mecanismos presentes ya en la mayoría de sociedades

MICHEL FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, 1982⁷⁰⁷.

El proceso de cambio que vamos a analizar se produce en un grupo de mujeres que participan, en Navarra durante los años 70, en una experiencia que tiene lugar en los *Centros de Promoción de la Mujer y de Cultura Popular*. Las mujeres que hemos entrevistado tienen en la actualidad entre 55 y 70 años. Nacieron entre 1936 y 1950, y se educaron durante la etapa más dura del régimen franquista, el llamado período *autárquico*. Su edad adulta se inicia casi al mismo tiempo que el proceso de desarrollo y modernización que arranca del Plan de Estabilización de 1959. En ese proceso se combina el arranque de la moderna sociedad capitalista española con el mantenimiento de un régimen dictatorial y buena parte de los discursos ideológicos del primer franquismo, cada vez menos coherentes con los procesos sociales en marcha. Su participación en la experiencia de los Centros se sitúa precisamente en la fase de crisis de las formas políticas e ideológicas del régimen y de inicio de la transición al régimen de la Constitución de 1978, consecuencia y continuación del proceso desarrollista.

El régimen franquista dedica un importante esfuerzo a establecer y codificar el papel de las mujeres. Ese esfuerzo es visible tanto en el plano discursivo como en el del ejercicio disciplinario, que coinciden en configurar el cuerpo social como una familia, en cuyo seno la mujer tiene el papel exclusivo de esposa y madre. Una mirada genealógica acerca de esa ontología de género y de sus desplazamientos en un proceso concreto, implica recoger, y así lo hemos intentado, tal como insistentemente reclamaba Foucault, la singularidad de los acontecimientos, evitando la presuposición de una direccionalidad teleológica hacia la que deberían transitar los procesos subjetivos analizados. Hemos intentado conservar, implícita pero palpante, la pregunta sobre por qué esos movimientos, por qué las coincidencias y las singularidades, esperando encontrar, en la confluencia y conexiones teóricas de los materiales estudiados las posibles respuestas. Lo hemos hecho sin considerar que sean las únicas y evitando una actitud de interpretación que descuidara la propia emergencia de

⁷⁰⁷ (Foucault, 1982c) p. 224

ejes particulares en el análisis conforme nuestra mirada se afinaba, y considerando que, aun cuando la aparición de una nueva experiencia sea el resultado de una modificación de la experiencia anterior, **esa modificación no estaba en absoluto inscrita en la experiencia precedente.**⁷⁰⁸

La respuesta a las preguntas de qué resultó tal modificación, qué vivencias entrañaba, qué tonalidades adquirió, sólo pueden señalarlo las voces recogidas. Es ahí donde hemos intentado una escrupulosa consideración de lo manifestado por ellas. Hemos intentado articularlo utilizando de manera particular, como ese andamiaje provisional que va avanzando en función de lo elaborado, las herramientas que la lectura de Foucault nos ha proporcionado. E introduciendo, asimismo, algunos elementos nuevos que las lecturas feministas y las aproximaciones butlerianas han planteado, como la atención a la dimensión emocional ambivalente o los procesos de desidentificación-identificación. Iremos introduciendo nuestras consideraciones, recogiendo las voces de las mujeres entrevistadas, a lo largo de todo este análisis.

6.1. Utilizando la caja de herramientas (II)

6.1.1. Dispositivo de producción de datos

En este análisis genealógico hemos intentado articular diversos elementos heterogéneos. Por un lado, las **herramientas teóricas** que hemos ido explorando, atendiendo fundamentalmente a la analítica foucaultiana, tanto de las relaciones de poder como de las prácticas de sí. Además, hemos introducido la dimensión afectiva vinculada a lo anterior que desde lecturas feministas de la subjetividad se ha apuntado. Nuestro propósito no es hacer una interpretación exhaustiva de este proceso de transformación de género sino profundizar en las aportaciones foucaultianas que puedan trazar o esclarecer este complejo tránsito hacia posiciones de menor sujeción.

Por otro lado, contamos con **materiales** así mismo diversos.

a. **Los documentos** que se construyeron en aquel momento y que hemos revisado en los archivos de los los *Centros de promoción de la mujer y cultura popular*. Tales documentos caracterizan el proyecto iniciado en los años 60 y reelaborado parcialmente en los 70, y dan cuenta del surgimiento de esta iniciativa en Pamplona y de su desarrollo. Estos documentos, como estatutos,

⁷⁰⁸ (Larrauri, 1996)p. 2

actas de las reuniones, objetivos, materiales de formación, notas de prensa y evaluaciones, nos han permitido reconfigurar el funcionamiento y las prácticas concretas allí realizadas. Todos se inscriben en ese momento histórico del final de régimen franquista y de la transición.

b. **Los relatos** de reconstrucción subjetiva, desde el presente, de aquel proceso. Para obtener tales datos hemos realizado doce entrevistas en profundidad que nos han permitido recoger las voces de mujeres que participaron y se implicaron en tal experiencia. No son explícitamente historias de vida, puesto que hemos otorgado especial énfasis a este trayecto de sus vidas, aunque, obviamente, muchos «antes» y muchos «después» se relatan, se retoman, irrumpen, son elaborados, en fin, en el relato de aquella experiencia. Planteamos una muestra estratégica para acceder a mujeres que tuvieron en común su participación en los Centros. Tal muestra estratégica se estableció a partir de los documentos revisados en los archivos y tuvo la pretensión de abarcar la participación en los centros de barrios diferentes por parte de mujeres con cierta variabilidad en su edad. Las mujeres entrevistadas participaron en los centros de tres barrios de Pamplona: San Juan, la Rotxapea, San Jorge. Tres barrios significativos que abarcan tres espacios de crecimiento de la población en los años 60 y son destino de inmigración proveniente de zonas rurales de Navarra y de otras zonas del Estado. Barrios que crecieron espectacularmente en aquellos años y que fueron asimismo el lugar de residencia de gente nacida en la propia ciudad.

Estas mujeres, en su mayoría casadas y con hijos, no habían cursado estudios secundarios, ni siquiera algunas habían finalizado los primarios. Sólo dos de ellas se habían diplomado en estudios superiores, Asistencia Social, pero solo una, de todas ellas, trabajaba en el momento de implicarse en los Centros. El resto siguió los cursos de formación que se impartían en ellos. En la actualidad cuentan entre 55 y 70 años. En aquel momento, por tanto, eran jóvenes amas de casa, aunque en su mayoría habían trabajado antes de casarse y desempeñaban el rol de ama de casa desde hacía poco tiempo o llevaban más años asentadas en él.

Volvemos ahora a la retícula conceptual y metodológica foucaultiana para señalar elementos que se han constituido como guías de nuestra elaboración del análisis de los materiales recogidos.

6.1.2. La analítica del poder como punto de partida

Según Foucault la **analítica del poder** implica ciertos puntos a tener en cuenta para orientarnos en la complejidad heterogénea de las relaciones de poder. El señala cuatro elementos que guiarían la exploración de éstas⁷⁰⁹.

En primer lugar, **el sistema de diferenciaciones**, puesto que toda relación de poder implica diferenciaciones que son a la vez condiciones de su ejercicio y sus efectos. Se pueden referir a diferencias jurídicas y de privilegios, económicas en cuanto apropiación de las riquezas, diferencias culturales y de competencias. En la situación estudiada, en el apriori histórico en el que se inserta, las diferenciaciones de género implicaban tanto **diferencias jurídicas como tradicionales**, que a pesar de la modificación de las leyes al final del franquismo, seguían actuando como hábitos incorporados; por otro lado, implicaban **diferencias culturales y de competencias** pues la educación recibida por las mujeres era muy distinta y específica, entrañando menores posibilidades de acción y desempeño de tareas, aunque algunas habilidades, como las referidas a las domésticas, eran objeto de sobreinstrucción. Por otro lado, también las **diferencias económicas, de «clase»** son cruciales en nuestro caso. Las mujeres que acudieron a los centros de promoción provenían y se relacionaban dentro de las (im)posibilidades y prácticas específicas de la clase obrera. Ellas habían trabajado hasta el momento del matrimonio. Sus maridos eran fundamentalmente obreros y empleados en talleres.

En segundo lugar, señala **el tipo de objetivos en** el ejercicio del poder. Aquí nos encontramos una situación poliédrica en la que se entrecruzan objetivos de estratos diversos con mayor o menor grado de generalización. Desde el objetivo explícito que el franquismo situaba en el **mantenimiento de un orden social determinado**, articulado fundamentalmente desde la familia, al mantenimiento de privilegios, relativos, por parte de los **varones** con los que conviven estas mujeres y que se verán alterados en su proceso de transformación. Pero, sobre todo, podemos intuir un objetivo más difuso pero más encarnado respecto al **mantenimiento de las prácticas de género** que definían las subjetividades. Serán éstos los que se pongan más en juego en la progresiva alteración de las prácticas (funciones, espacios, tiempos...).

En tercer lugar, Foucault señala las **modalidades instrumentales** en el ejercicio del poder. Es decir, cómo, a través de qué medios éste opera sobre un campo de posibilidades. Desde las sanciones sociales, sistemas de control, de vigilancia según reglas explícitas o no, dispositivos materiales, etc. Creemos que aquí resultan especialmente relevantes los **sistemas informales de control y de sanción**, que emergerán en los itinerarios analizados cuando comiencen a

⁷⁰⁹ (Foucault, 1982c) p. 239-41.

transgredirse en la práctica determinadas reglas, y, por otro, los **dispositivos que regulaban el espacio/tiempo** de las mujeres. La regulación de los espacios, conjuntamente con el tiempo apropiados para las mujeres, dispone a éstas en un escenario que se remite fundamentalmente al hogar, estableciendo lugares difícilmente franqueables, no porque estuvieran prohibidos sino porque no era adecuado (bares, cafeterías, lugares de reunión...) y ellas experimentaban dificultad para hacerlo; pero no solo éso, la regulación espacial implicaba una cadencia temporal determinada: se puede estar en la calle pero a determinadas horas, se debe estar en casa en determinados momentos, etc.. Por último, señalaremos en el análisis las **prácticas de sí**, que de una forma de obediencia a códigos pasarán a ser problematizadas, lo que introducirá posibilidades nuevas en la experiencia de sí misma, en la forma de la subjetividad.

Por último, se señalan las **formas de institucionalización**, que podrán remitirse a fenómenos tradicionales y de hábitos (como en la institución familiar) a dispositivos cerrados sobre sí mismos (como la institución educativa o militar, por ejemplo) o a sistemas muy complejos dotados de aparatos múltiples, como sería el caso del Estado, que puede establecer una instancia de control global, un principio de regulación y también ejercer como distribuidor de las relaciones de poder de un conjunto social dado. Vemos cómo, en tanto las relaciones de género se regulaban sólidamente en la **familia**, ésta será una forma de institucionalización en estas relaciones de poder muy relevante. En muchos casos de los escuchados, cuando algo comience a transgredir las articulaciones familiares convencionales, serán madres, maridos, hijas e hijos, hermanos y hermanas quienes plantearán demandas y reproches explícitos. Por otro lado, la consideración del **Estado** es asimismo muy reseñable puesto que el estado franquista reguló milimétricamente las prácticas de género y las relaciones posibles en función de ellos.

En relación con esto, dedicaremos un breve apartado a analizar los *Centros de promoción de la mujer* como **institución educativa específica**, con sus propios objetivos y racionalidades, efectos, usos y configuraciones estratégicas, subrayando cómo fue un espacio que desencadenó procesos subjetivos e intersubjetivos de cambio pero, también, cómo esto fue posible gracias a la propia transformación institucional, en una dinámica compleja, vinculada al contexto social y, sobre todo, a la acciones de sus protagonistas.

6.1.3. Las prácticas de sí como tránsito

Por último, en el relato configurado a través de los testimonios, introduciremos asimismo las propuesta que en torno a la noción de **prácticas de sí** y de la ética, Foucault plantea en sus dos últimos libros y en las

entrevistas finales, fundamentalmente en *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, realizadas en Berkeley en 1983 y publicadas en 1984.⁷¹⁰ En ella plantea una síntesis sobre la «estructura de la interpretación genealógica».

Foucault distingue al respecto cuatro ángulos principales en la consideración de las prácticas de sí, es decir, de la relación de uno consigo mismo y que estaría establecida sobre una superficie histórica y social cuyos dispositivos, al modificarse a lo largo de la historia modificarían a su vez las formas legitimadas de construirse uno como sujeto y que lo introducen en una dimensión moral normativa. Las pautas y regulaciones de los sujetos incluso pueden ser similares en épocas distintas, pero las formas de vincularse a esos códigos, por ejemplo, son distintas. Esto nos permite situar, como veremos, la consideración de las prácticas de libertad y las resistencias:

En primer lugar, Foucault distingue la **sustancia ética**: esa parte de nosotros, de nuestra conducta relevante para el juicio ético. No siempre es la misma; las conductas que puedan ser relacionadas con la conducta moral podrán variar histórica y filosóficamente. Para Kant lo eran las intenciones, desde el punto de vista cristiano, según Foucault, lo era el deseo y en la actualidad, siempre según él, lo son los sentimientos («tener buenos sentimientos hacia el amante o la esposa»). En nuestro análisis, la sustancia ética fundamental es el cuidado de los otros, vinculado todo ello a su función como madres, hijas, esposas. Pero en un momento del proceso, también será la sexualidad y el placer lo que se problematice, adquiriendo una relevancia que antes no tenía. La problematización, en un contexto subjetivo, desencadena reflexiones y prácticas porque variará, como veremos, el segundo aspecto que Foucault plantea: el modo de sujeción.

En segundo lugar, pues, aparece el **modo de sujeción**: el modo en el que las personas son invitadas o incitadas a reconocer sus obligaciones morales. Creemos que este es uno de los elementos más importantes de este proceso de transformación analizado: de un modo de sujeción sustentado en la obediencia explícita, en la adecuación monolítica a una identidad y una función natural, se pasará, posibilitado este avance por el contexto específico institucional y por las relaciones intersubjetivas en las que se elaboran las reflexiones, a un modo de sujeción crítico; con ello queremos aludir a que las razones por las que se aceptan o se practican las normas o se dejan de practicar, son distintas, se alejan de la obediencia para imbricarse en un proceso personal de deliberación y de reflexión.

En tercer lugar, se plantea las **técnicas de sí específicas**, «ascetismo» le llamará Foucault también, que se refieren a los medios por los cuales uno se

⁷¹⁰ (Foucault, 1983c)

cambia o se transforma a sí mismo. En nuestro contexto tales medios los situamos en un primer momento en la realización de acciones nuevas con efectos insospechados, es decir, no serían medios voluntariamente asumidos por las mujeres, que después se enriquecerán y se plantearán sobre todo en términos de aprendizaje, de adquisición de saber⁷¹¹ así como en relación con las prácticas específicas de reunirse, hablar, participar en dinámicas sociales, introducir cambios en la organización familiar, y, por último y ya de manera singular e individual, en los procesos iniciados por algunas de ellas, como estudiar una carrera, buscar un trabajo asalariado, etc.

En último lugar, aparece la noción de **teleología**: es decir, qué tipo de persona aspiramos a ser, que deseos o que objetivos conscientes nos planteamos en el desarrollo de nuestras acciones. Obviamente, como los cuatro aspectos están estrechamente enlazados, éste también variará en el curso del proceso. De una aspiración borrosa inicial a adquirir conocimientos útiles que permitan un mejor desempeño de sus funciones, suplir carencias —aunque creemos que late también un deseo menos explícito de amortiguar malestares y generar espacios nuevos de experiencia como salir de casa y establecer relaciones— se avanzará hacia un deseo intensísimo de aprendizaje que las transforme así como que les permita reconocimiento. También emergerán aquí las figuraciones deseables de ser una persona crítica, consciente, implicada en su sociedad, que incluya también ser una buena madre y una buena compañera pero de otra forma. Por último, también aquí aparecerán al final objetivos individuales y dispersos, de los que es más difícil dar cuenta.

El relato es una travesía que nosotras hemos esbozado. Un tránsito complejo en el que lo colectivo funciona como desencadenante y como escenario de una transformación posible. El puerto de partida son experiencias vitales enraizadas en un momento histórico difícil, muy difícil para muchas mujeres, especialmente restrictivo y normalizador. Y, al ritmo de una marea social que se inició al final del franquismo, ellas encuentran un espacio de posibilidad que a su vez hacen posible, introduciendo cambios y participando en su desarrollo, para alcanzar otros puertos imprevisibles y diversos.

⁷¹¹ Foucault distingue el saber del conocimiento, en tanto éste último sería meramente acumulativo mientras el primero aludiría a la transformación que uno sufre en el proceso de su adquisición.

6.2. El régimen franquista

La dictadura franquista nació por medio de una guerra civil. Desde sus inicios, desde el proceso de configuración inicial que se produce a lo largo de los años de la guerra, se fue abriendo paso un proyecto *contrarrevolucionario*. No se trataba simplemente de contener un movimiento social antagonista ni de restaurar un orden que se ha visto alterado de forma puntual. Se fue configurando todo un proyecto de intervención quirúrgica sobre la sociedad española que pretendía, por una parte, extirpar de raíz toda una serie de componentes de la misma (por medio del exterminio físico, de la expulsión al exilio o la reducción al silencio por el terror), y por otra, configurar una nueva sociedad, distinta de la sociedad de la Restauración y la República, siguiendo un modelo híbrido entre el fascismo entonces triunfante y el tradicionalismo católico. No se trataba tanto de devolver las cosas al estado anterior a una crisis, sino de reconstruirlas para que nunca pudieran dejar de ser aquello que debían ser, a juicio de sus dirigentes. Esa vocación contrarrevolucionaria explica lo explícito que fue el régimen franquista a la hora de señalar cómo debía configurarse la vida social y, en concreto, cuál debía ser el papel de las mujeres.

El régimen franquista llega a los años cincuenta con la *contrarrevolución* sustancialmente hecha e incontestablemente asentado. Sin embargo, el modelo de país aislado y autosuficiente, gestionado como una casa-cuartel que engloba a la familia y la producción bajo un régimen disciplinario, muestra evidentes signos de agotamiento. Los Estados Unidos y la Europa de la posguerra mundial han emprendido con fuerza el proceso de desarrollo capitalista llamado *fordista*, que se caracterizará por una combinación de pleno empleo masculino, acceso a salarios relativamente altos y seguros, desarrollo del consumo de masas y del Estado del bienestar. El franquismo se reestructurará profundamente durante los años 50, el decenio del tratado con los Estados Unidos sobre las bases militares, el Concordato con la Santa Sede, el ingreso en la ONU, la sustitución de buena parte de la clase dirigente falangista por otra nucleada en torno al Opus Dei, la solicitud de ingreso en la Comunidad Económica Europea y el Plan de Estabilización. Todo ello sienta las bases de un nuevo modelo económico y social, en lo fundamental similar al fordismo, aunque los niveles de salarios, consumo y protección social sean notablemente inferiores a los de la Europa desarrollada. Se configura un Estado autoritario y limitado de bienestar⁷¹² que sólo se desarrollará plenamente durante los años 70 y 80. La eliminación de la excedencia laboral forzosa por matrimonio para las mujeres es otro signo de una época nueva en la que se empezará a apreciar el

⁷¹² (Rodríguez Cabrero, 1989)

valor de una fuerza de trabajo barata y flexible.⁷¹³ Se reconoce un espacio para el desarrollo del conflicto entre capital y trabajo (la ley de Convenios Colectivos y la reestructuración del sindicato vertical) y un espacio de desarrollo de la opinión pública (ley de Prensa e Imprenta de 1964), ambos tan reales como encorsetados por una implacable represión que deja muy claro que no se puede ir más allá de ciertos límites. La instauración de un régimen democrático de corte occidental es incluso admitida por algunos altos dirigentes del Régimen como algo que llegará cuando el desarrollo económico permita hacerlo con garantías de orden, frente a la doctrina falangista de la superación definitiva de la democracia liberal.

El cambio de rumbo que supone el decenio de los 50 es probablemente el más importante de la historia de España desde la Guerra Civil hasta la actualidad, y sienta las bases de la sociedad capitalista avanzada que conocemos hoy. La transición política es, en buena medida, la transformación de las instituciones políticas para adecuarlas al modelo económico y social nacido en los 60. Lo peculiar de esa fase inicial del desarrollo es que se producirá bajo un régimen autoritario que aún mantiene buena parte del discurso ideológico de su etapa autárquica y un grado muy elevado de autoritarismo y represión (que reduce fuertemente las reivindicaciones salariales y los conflictos laborales) y que la protagonizará en buena medida una generación educada en el fascismo nacionalcatólico de los 40 y 50: la generación a la que pertenecen las mujeres que entrevistamos. Educadas en el nacionalcatolicismo del franquismo autárquico, llegada a la vida adulta en pleno arranque del desarrollo capitalista, vivida la infancia de sus hijos en la transición y el postfranquismo, esa generación ha estado especialmente marcada por las mayores transformaciones de la segunda mitad del siglo XX en España.

⁷¹³ Un eco de ese limitado gesto, reelaborado ideológicamente por un destacado representante del ala liberal del PSOE, lo encontramos en un artículo publicado en 1987. «La modernización de España pasa obligadamente por la incorporación de la mujer al trabajo (...) [que] tiene unos efectos muy favorables desde el punto de vista económico. En primer lugar, y puesto que en los primeros momentos de su entrada en el mercado de trabajo el salario de la mujer es más bajo que el del hombre al mismo nivel de competencia profesional, los efectos sobre la competitividad de la economía son muy positivos. (...) Pero, en segundo lugar, también tiene unos efectos muy positivos en la solución de la crisis del sistema de la Seguridad Social. En cuanto al sistema de pensiones porque mejora la relación activos-pasivos y en cuanto al sistema sanitario porque aumenta los ingresos del mismo sin aumentar el número de beneficiarios, ya que la mayoría de las mujeres antes de trabajar eran beneficiarias sin aportar cotizaciones.» (Fernández Ordóñez, 1987)

6.2.1. Las leyes y los discursos

Se debe, en efecto, tratar de encauzar la gran corriente de estudiantas apartándolas de la pedantería feminista de Bachilleras y Universitarias, que deben ser la excepción, y orientándolas a su propio magnífico ser femenino, que se desarrolla en el Hogar. Se implantarán para ello estudios prácticos de Cocina, Labores, Corte y Confección, ornamentación del hogar y algunas otras enseñanzas útiles a la generalidad de las mujeres

JOSÉ PEMARTÍN, *¿Qué es lo nuevo? Consideraciones sobre el momento español presente*

Aunque la historiografía no haya dedicado demasiada atención al estudio de la condición femenina durante el franquismo, nadie cuestiona que las mujeres se vieron afectadas por la instauración del nuevo régimen, no sólo como ciudadanas, sino colectivamente como género, en cuanto el nuevo poder político tomó un conjunto de medidas específicas dirigidas a las mujeres en cuanto tales.⁷¹⁴

El discurso fascista, en particular y singular conexión con el discurso tradicionalista y religioso, configura el cuerpo social como una familia funcional en la que cada cual debe cumplir su mandato, su deber natural y sobrenatural, acentuando hasta el esperpento las esencias raciales que deben perpetuarse gracias a la adecuada regulación de una sociedad-cuerpo. Esto establece una distinción sexual enfática y una drástica separación de funciones entre hombres y mujeres. Tanto es así que la formación, cuando la haya, estará dirigida al cumplimiento de tales roles. En el caso de las mujeres esta racionalidad del aparato educativo será exclusiva: **sólo se las educa para ser esposas y madres.**

El Estado franquista fue un régimen dictatorial basado en principios reaccionarios de autoridad y jerarquía que implicaban dominación y subordinación. Las mujeres fueron utilizadas como pieza clave para su política de dominio social y económico. Para ello, apoyándose en la Iglesia y en la Sección Femenina, produjo una legislación mediante la cual creó un modelo de esposa y madre que se perpetuó a lo largo de toda la dictadura.⁷¹⁵

El nuevo Estado, al servicio de la idea antigua de comunidad nacional que permitió a los fascismos combinar un proyecto contrarrevolucionario con la política de masas, aspiró a controlar toda la vida social. Formuló un esquema de orden social fundado en la Familia, el Municipio y el Sindicato, instituciones organizadoras, reguladoras e integradoras de la sexualidad y la reproducción social, de la comunidad local y de la producción económica, respectivamente.

⁷¹⁴ (Molinero, 1999), p. 61.

⁷¹⁵ (García-Nieto París, 2000).

Esas instituciones debían asegurar el funcionamiento sin conflictos de esos tres ámbitos y estaban formal y legalmente reguladas hasta sus mínimos detalles. El régimen tuvo especial empeño en regular las relaciones de lo que consideraba la primera «entidad natural»: la familia.⁷¹⁶ En relación con la extrema segregación de género impuesta por los discursos y la política franquista, el régimen y la Iglesia Católica hablaron con la misma voz represora: existía una imbricación estricta al respecto en ambos discursos.⁷¹⁷

El Estado franquista ejerce de manera límpida el poder pastoral: su gobierno y cuidado individualizado de las almas. En ese entrelazamiento de esferas, sobre todo en relación con la objetivación de «la mujer», la retórica organicista exigía, por un lado, una distinción estricta de funciones femeninas y masculinas y, por otra, la subordinación de las mujeres en una estructura familiar jerárquica. Una legislación femenina restrictiva y específica solidifica ese discurso familista; éste, que ensalzaba el papel fundamental de la mujer en la familia como garante de un orden «natural», advertía exaltado de los peligros que podrían derivarse de una alteración de estas funciones naturales, asimismo sacralizadas,⁷¹⁸ lo cual configuraba de manera conjunta y singular la anomalía y el pecado. Fueron pues la Iglesia y la Falange —dentro de ella en especial la Sección Femenina—, los generadores de discursos apoyados en argumentos biologicistas, que ya habían proliferado en el XIX en Europa en relación con las mujeres, y que sostenían la sumisión femenina. No podemos dar cuenta detallada de ellos aquí, pero sí resulta reseñable un rasgo específico de los discursos y proclamas de la Sección Femenina: en contraste con otras organizaciones fascistas europeas, era la única que sostenía una inferioridad natural de la mujer con relación al hombre. Tal como decía Pilar Primo de

⁷¹⁶ En plena Guerra Civil, la Pastoral Colectiva del Episcopado Español escrita por el cardenal Gomá decía así: «El Movimiento ha fortalecido el sentido de la patria, contra el exotismo de las fuerzas que le son contrarias. La patria implica una paternidad; es el ambiente moral, *como de una familia dilatada*, en que logra el ciudadano su desarrollo total; y el Movimiento nacional ha determinado una corriente de amor que se ha concentrado alrededor del nombre y de la sustancia histórica de España, con aversión de los elementos forasteros que nos acarrearón la ruina.» Citado por A. Granados, *El cardenal Gomá, primado de España*, Madrid, 1969, el subrayado es nuestro.

⁷¹⁷ (Molinero, 1999) 63-82.

⁷¹⁸ Sobre la idea del orden político construido sobre el orden jerárquico «natural» de la familia en el discurso de la derecha reaccionaria española en los albores del franquismo, véase (Moya, 1984). El papel central y superior del padre es evidente en todo ese discurso. Como muestra, el propio Gomá sostiene en un libro de 1931 titulado *La familia según el derecho natural y cristiano*: «...dondequiera que, en las cosas divinas o humanas, se concentran los poderes fuertes y dilatados, las profundas influencias, las dulces y recias afecciones, allí hallaréis el nombre de padre que las representa y sostiene. El padre es como el origen frontal de la vida humana; la madre es más bien el receptáculo sagrado que la fomenta. El padre aporta la semilla viva; la madre es la tierra que la fecunda y convierte en tallo vivaz. La generación, obra solidaria del padre y la madre, se atribuye, como principio activo, al padre...».

Rivera «todos los días deberíamos dar gracias a Dios por habernos privado a la mayoría de las mujeres del don de la palabra».

Estos conjuntos de enunciados que producen el objeto «mujer» mediante discontinuidades planteadas por la elaboración de enfáticos modelos femeninos, por la instrucción y la formación específicas en instituciones educativas, así como en la emergencia de leyes y reglamentos configuradores de lo natural mediante las pautas de normalización, amenazas y sanciones, presentan regularidades o sistematizaciones dentro de la proliferación y las discontinuidades específicas. La «mujer» es producida mediante procesos de objetivación de género que demarcan nítidamente las categorías *hombre* y *mujer*, y que desarrollan un saber específico sobre esta ésta. Podemos señalar tres ejes regulares.

a) *La función: ser madres*

Recordemos cómo Foucault sitúa la emergencia de las ciencias humanas en el espacio de confluencia de nuevas disciplinas: la biología, la economía y la filología. Estas disciplinas inauguran la posibilidad de un saber objetivo sobre el ser humano, y en su intersección se inicia el territorio discursivo de su configuración y caracterización.

Es el concepto de función el que ejerce un papel rector en la configuración de la biología, así como el de conflicto y el de signo se vinculan, respectivamente, a la economía y a la lingüística. Y el concepto de **función**, efectivamente, naturaliza aquello que viste y demarca, porque remite a leyes naturales cuyo quebranto sólo puede ser considerado como patología, como **disfunción**.

La función de la maternidad, pues, constituye el pilar en la configuración de la identidad femenina. Ya en 1941 se promulgó una ley de protección a la natalidad, contra el aborto y contra la propaganda anticoncepcionista que expresaba que la política demográfica era una de las primeras preocupaciones del régimen⁷¹⁹ Exaltadamente se proclama que una mujer debe tener hijos, debe ser madre, porque es su función, porque es lo **normal**. Si no, incluso su propio ser, su propia inteligibilidad como sujeto se verá mermada.⁷²⁰ Una mujer debe

⁷¹⁹ (Palacio, 2003) p. 239. Explícitamente se quería socavar todo aquello que la República había establecido al respecto “ese crimen social, el aborto, escandalosamente agudizado durante el régimen republicano”.

⁷²⁰ La preocupación por dejar clara la función central de las mujeres como madres es común a los fascismos, pero *no es en modo alguno exclusiva* de ellos. En el informe que serviría de diseño del Estado de bienestar británico tras la Segunda Guerra Mundial, Lord Beveridge afirmaba: «La actitud de la mujer casada hacia el empleo remunerado fuera del hogar no es, y no debe ser, la misma que la de la mujer soltera. La primera tiene otros deberes. (...) En los próximos treinta años, las mujeres casadas, en tanto que madres, tendrán que

tener hijos porque si no es alguien incompleto, cuya razón se enraizará en lo patológico, en la disfunción, lo cual tiene diversos efectos de malestar, a no ser que el fanatismo religioso permita configurar espacios exentos de patologización en la virtud de la virginidad religiosa.

La maternidad es el otro polo de la misma serie en la que aparece la pureza. O puras, o madres. La sexualidad femenina sufre un vertiginoso descenso hacia el silencio. La sexualidad no emerge en este dispositivo como aquello sobre lo que incesantemente se incite la palabra y la hermenéutica del deseo. Hay una producción incesante de la **asexualidad femenina**. La pureza o la maternidad, parece ser la disyuntiva restringida de las mujeres.⁷²¹ No hay una construcción de la mujer como sujeto de deseo. Lo cual no se puede circunscribir exclusivamente a este régimen, sino que resulta un elemento persistente, más o menos generalizado, en la construcción discursiva de la heterosexualidad femenina, tal como señala Judith Butler y ya hemos mencionado. En este caso el deseo sólo aparece subrepticamente en las configuraciones del pecado. Esto será un elemento de gran importancia en el proceso analizado.

b) La obligación: obedecer y servir amablemente

La obediencia y el servicio, incluso la **invisibilidad**, fueron otro de los ejes discursivos en torno a la reglamentación de la población femenina. La anulación de la legislación republicana supuso la reimplantación del código civil de 1889 que comportaba la desaparición de la capacidad decisoria de la mujer en el seno de la familia. La sujeción a obligaciones no sólo se establecía a través de leyes y códigos explícitos, sino también mediante reglas implícitas que se vinculaban con la adecuación subjetiva e identitaria de género. Como veremos en el análisis de las entrevistas, tales modalidades instrumentales en el ejercicio de poder entroncaban con el tipo de prácticas de sí que socialmente se definían para las mujeres. De manera casi monolítica, el tipo de modos de sujeción delimitados en las prácticas de sí que en el momento se van configurando en relación con la identidad femenina, con el ser mujer, es una obediencia moral para el cumplimiento de las reglas, explícitas o implícitas establecidas. No solo obediencia, sino una **obediencia amable y afectiva**, en la que el cuidado de los otros, la familia, consistiera en una entrega apasionada a los cuidados.

realizar un trabajo vital asegurando una adecuada continuación de la raza británica y de los ideales británicos en el mundo.» *Social Insurance and Allied Services*, Londres, HMSO, 1943 (traducción castellana: *Seguro social y servicios afines. Informe de Lord Beveridge*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social 1989. Es cierto que poco tienen que ver los *modos* de asignar a las mujeres a esa función: no es lo mismo el esfuerzo de seducción que hacen los Estados Unidos de la posguerra (con la imagen del ama de casa feliz rodeada de electrodomésticos que hacen de su trabajo un juego) o el tratamiento protector propuesto por Beveridge que el autoritarismo nacionalcatólico de la España franquista.

⁷²¹ (Roca i Girona, 1996)

En el proceso analizado, cuando las mujeres comienzan a implicarse paulatina, tímida o enérgicamente, en prácticas nuevas, su preocupación mayor viene dada en función de un cierto abandono de tales cuidados hacia los otros. Creemos que es precisamente la utilidad inicial de los cursos respecto a un mejor desempeño de su función de madres y esposas lo que supone un elemento de autorización para su asistencia, aunque en el proceso tal función se vea problematizada y surja un espacio de ambivalencia irreducible. La problematización conlleva el abandono de ese «modo de sujeción» exclusivamente como obediencia, para incorporar reflexiones progresivas respecto a sus deseos, sus anhelos, su aprendizaje. Hay un deslizamiento desde el cuidado de los otros como superficie moral exclusiva, hacia la consideración incorporada del cuidado de sí como proceso personal enradado, no obstante, con la atención a sus familiares. Un prodigioso equilibrio.

c) Libertar a la mujer del taller y de la fábrica.

En pro del cumplimiento adecuado de su función maternal, desde 1942 hasta el año 1961 estuvo en vigor la ley de «excedencia forzosa por matrimonio» y la prohibición de desarrollar determinados trabajos. Los historiadores concuerdan en situar en tal año un punto de inflexión marcado por el inicio del desarrollismo que, sin romper el modelo de esposa-madre, necesitó del trabajo de una fuerza de trabajo más barata y amplia.

Como aparece en las trayectorias de vida, casi todas ellas se casaron después de tal fecha, pero prácticamente ninguna siguió trabajando. Según algunas, que valoraban de manera retrospectiva las posibilidades que un trabajo les había otorgado (fundamentalmente el contacto «con la gente», representación de alguna función pública «delegada sindical», etc.) consideraban «impensable» en su mayoría haber seguido trabajando después de casarse; incluso en aquellos casos en los que el marido les animaba a ello, eso podía ser vivido como una no aceptación de lo que ellas eran en tanto los contenidos que definían su función eran de alguna manera, solo de alguna manera, impugnados:

...y entonces que tenía que retomar estudiar, hacer algo, interesarme por algo. ... y entonces yo decía, este hombre a mí no me quiere, este hombre no me quiere, yo había dejado el trabajo, había dejado el trabajo, yo era de las que limpiaba los azulejos, les daba blanco España, y le ponía la muda a Juan y él me decía, «pero yo no soy ningún inútil, tú no te has casado con un anorm...o sea yo tengo manos, tengo, yo sé cuando me tengo que cambiar la ropa y cuándo ponerla en la lavadora», y... el se enfadaba y yo no lo entendía. Decía, no me quiere... (E1)

6.2.2 La disciplina: regulación normativa del espacio/tiempo de las mujeres

Desde un análisis de la anatomía política, el ejercicio disciplinario emerge con una precisión extraordinaria en relación con el género. Sobre un lecho de leyes estrictas que regulan la función femenina (como la obligación de dejar de trabajar con el matrimonio para ocuparse de criar una familia, o las que regulan el contenido de la precaria y específica formación de éstas) proliferan los manuales de buena conducta, de urbanidad, consejos, reglas para llevar a cabo cualesquiera interacciones sociales o incluso conductas íntimas. Pero la disciplina femenina, más específica y codificada que la masculina, variará de manera reseñable en función de la clase social. No obstante, las pautas fundamentales que regulan la presencia de las mujeres en el espacio público serán comunes y muy estrictas: su lugar es el hogar; en el ámbito urbano esto demarcará las salidas a otros espacios sobre una **constelación espacio-temporal** muy definida.

Las prácticas normativas regularon, más allá de leyes determinadas, la segregación y la configuración de género, desde la niñez hasta la etapa adulta. El discurso religioso se obsesionó con codificar las conductas pecaminosas, especialmente de las mujeres, que eran objeto y agente de pecado y por ello se les hacía responsables de combatirlo. El modelo femenino ideal era una mujer asexuada y abnegada, dispuesta a todos los sacrificios, una mujer discreta, una mujer silenciosa.

Pero además, en relación con la cuestión del encierro y su pertinencia para el análisis, como Rodríguez Magda señala y hemos comentado, «en los modelos de reclusión a partir de los cuales se define la sociedad disciplinaria no se toman en cuenta las variables de género, el acento cae sobre el espacio público, sólo en el *desorden de las familias* y en su *historia de la sexualidad* volverá al espacio privado pero acentuando la normalización, deja escapar por tanto la posibilidad de aplicar la noción de **encierro al ámbito femenino**».⁷²²

Las pautas de presencia y ausencia espaciales y temporales son uno de los elementos disciplinarios más rígidos, sedimentados e incorporados. Tal como Virginia Woolf expresa en la anécdota introductoria a *Una habitación propia*, más tarde retomada por De Lauretis, las demarcaciones espaciales y la imposibilidad de tránsitos físicos no es necesario que aparezcan de forma explícita en discursos: se practican, se llevan a efecto en el proceso de subjetivación en el que la identificación sexual significa un ámbito posible e imposible de conductas.

⁷²² (Rodríguez Magda, 1999).

En las historias analizadas, a pesar de que la ley ya no está en vigor cuando se casan, ellas dejan el trabajo. Prácticamente a ninguna se le ocurre no dejarlo. Incluso, aunque las mujeres de clase obrera, como las que han aportado su testimonio, de ámbito rural o emigrantes, hayan trabajado habitualmente desde los 13, 14 o 15 años, incluso aunque valoraran con elementos gratificantes tal trabajo.

En el hogar, su presencia era una obligación. Las salidas, según los testimonios, se limitaban a relaciones familiares, hacer recados y llevar y traer a los niños del colegio, cuidar a familiares, y puede que acercarse a la parroquia a colaborar de alguna manera; el resto de salidas, eran con el marido. Aunque parece extraño desde una óptica actual, las transgresiones de tales normas no explicitadas debían justificarse, conquistarse y podían suponer ser objeto de muchas sanciones sociales. Algo sorprendente resulta la consideración de la dificultad que la amistad femenina entrañaba: no había espacios, una vez casada, ni actividades que desarrollar en el proceso de una relación de amistad.

Creemos que es un fenómeno del ámbito urbano, de una época concreta, pero reúne las características, tal como ha señalado Rodríguez Magda, de otro tipo de encierro: solitario, pautado temporalmente, cuya transgresión no justificada suponía sanciones.

Hemos intentando una breve abstracción de las prácticas discursivas epocales como los enunciados discontinuos emergidos en el régimen franquista. Es un proceso de destilación de un magma más amplio y confuso: porque los discursos funcionan, producen, se actúan y al actuar los reproducimos. Qué significa ser una mujer en ese momento y en ese contexto localizado, se encarna en acciones, en rituales, en posibilidades restringidas e imposibilidades invisibles. En un cuerpo que se mueve y se identifica repitiendo un mandato que no es sino el que actualiza, más o menos adecuadamente, pero que también funciona como el influjo de una fantasía de feminidad a la que se adhieren. Un cuerpo, una relación con una misma configurada por pautas y dispositivos sociales, pero también un proceso afectivo cuya alteración también provocará efectos diversos.

6.3. Los Centros de Promoción de la Mujer y Cultura Popular

6.3.1. Contexto social de emergencia: El *desarrollismo* en Navarra

En los años 60 despegaba un proceso de desarrollo capitalista cuyas bases se habían sentado a lo largo de los años 50. Un nuevo grupo dirigente del régimen franquista, en el que tienen un peso importante miembros del Opus Dei, pilotará un proceso que insertará a España en el sistema económico internacional y desarrollará una versión algo atrasada del entonces llamado «neocapitalismo». El modelo de desarrollo de la posguerra europea, el modelo fordista y del Estado del bienestar, empezará a sentar sus cimientos en la España de los años 60, casi veinte años más tarde que sus vecinos europeos.

Este proceso traerá consigo profundas transformaciones sociales y culturales. Una intensa emigración hacia las zonas en desarrollo industrial y hacia Europa, y el fuerte crecimiento de las ciudades que se producirá sin la correspondiente inversión social en urbanización, en equipamiento o en gestión social. Por otro lado, el régimen franquista pretende mantener un firme control político del proceso, sin abrir la mano ni en el plano político ni en el sindical o social. Los dirigentes más lúcidos del régimen son conscientes de que el desarrollo económico conlleva un cambio social y cultural de primera magnitud, con el desarrollo de la sociedad de consumo y de la esperada «clase media», y que si bien cuentan con que ambas sirvan para moderar y estabilizar social y políticamente el país, también saben que exigirán de una modernización y una liberalización.

Este proceso hará entrar en crisis el modelo nacionalcatólico que ha marcado el ventenio posterior a la Guerra Civil, tanto en la exigencia de un nuevo modelo cultural de libertad consumista como en la de una democratización. Entre las perspectivas de la lucha por la democracia articulada en movimientos sociales que irrumpen en espacios visibles, moviéndose entre la permisividad ante lo incontenible y la más dura represión, aparece «el problema de la mujer» o de la «condición femenina».

Este contexto general presenta algunas particularidades en el caso de Navarra. Su papel en la Guerra Civil le permitió conservar un nivel de autogobierno muy importante, superior en algunos aspectos al que tienen algunas comunidades autónomas en la actualidad. El papel de la Diputación Foral en esos años es muy notable, ya que consigue introducir una gestión pública del proceso de desarrollo que, sin llegar a la de los Estados de bienestar europeos, se sitúa muy por encima de la del resto de España. La

industrialización navarra se intensifica a partir de 1964 con el *Plan de Promoción Industrial*, que supone un notable esfuerzo de planificación indicativa, mucho más eficaz que sus equivalentes del resto de España. Ese desarrollo industrial invierte la tendencia histórica a emigrar fuera de Navarra, y produce una fuerte inmigración fundamentalmente interna (dentro del propio territorio navarro) o de las provincias limítrofes. Ello supone que se mantiene en la mayoría de los casos una proximidad al territorio rural de origen, con efectos materiales (disponibilidad de recursos «rurales» adicionales) y de mantenimiento de la vinculación con el lugar y la cultura de origen.

Navarra, al ser considerada «tierra de fiar» por el Régimen, mantiene una capacidad de acción social local mayor que la que se da en otros territorios, y una relación entre poder político (regional) y sociedad menos *fría*, burocrática y violenta que en el resto del Estado. Ello explica la presencia de algunas personas con un papel social crítico y, a la larga, con posiciones políticas de izquierda, en puestos de responsabilidad pública. La Iglesia tiene contacto directo con los procesos sociales a ras de suelo, nota los cambios que trae consigo la urbanización, la asalarización y la industrialización y trata de tender puentes entre su posición de poder institucional ligada al régimen y su vinculación con los cambios e inquietudes que vive la población, por lo que acaba teniendo en ocasiones un pie en el régimen y otro en la oposición y en los movimientos sociales incipientes.

6.3.2. Historia de los Centros de Promoción de la Mujer y Cultura Popular

Para el análisis de las trayectorias subjetivas y de resistencia, nos hemos basado en documentos orales y escritos. Los primeros, consisten en entrevistas en profundidad focalizadas en fragmentos de vida vinculados a un proceso de cambio experimentado de manera colectiva, en los que se dan cuenta de los diversos acaeceres heterogéneos de sus trayectos, pero enlazados a esta configuración institucional denominada Centros de Promoción de la Mujer y de Cultura Popular otorgando relevancia, puesto que fue el momento de mayor efervescencia, a la década de los 70. Asimismo hemos recogido y analizado documentos escritos, textos, informes y actas que el propio organismo produjo y que están depositados en sus archivos para configurar con mayor precisión el contexto específico y el funcionamiento y prácticas institucionales en el que se enlazan nuestras historias.

Estas, doce entrevistas en profundidad, dan cuenta de procesos concretos de modificación subjetiva, entendiendo como *subjetividad la manera en que el sujeto*

*hace la experiencia de sí mismo en juego de verdad en el que tiene relación consigo.*⁷²³ Son las voces y sus narraciones las que recrean estos cambios por ellas elaborados y que hemos imbricado en su contexto en el intento de aplicar a todo ello las herramientas conceptuales foucaultianas para así esclarecer de una manera –y habrá otras maneras posibles de leerlas–, la constelación de factores diversos, simultánea y mutuamente condicionantes.

Las mujeres entrevistadas acudieron en la década de los 70 a los cursos de formación, y después casi todas las entrevistadas se implicaron activamente en tareas de animación y sustento de tales actividades. Prácticamente ninguna tenía estudios y su extracción era de clase obrera. La mayoría son navarras, de Pamplona o de pueblos de la provincia, y el resto emigrantes de provincias limítrofes. Quienes narran su trayecto son mujeres que iniciaron su formación en los centros siendo amas de casa, sin estudios la mayoría, con experiencias laborales previas casi todas (costura, servicio doméstico y fábricas) y de clase obrera. Todas consideran que el tránsito por esa institución les cambió de manera intensa repitiéndose la consideración de que se constituyó aquella experiencia en un antes y un después en sus vidas. Actualmente cuentan entre 55 y 70 años de edad.

Los Centros de Promoción de la Mujer y de Cultura Popular constituyen una experiencia enraizada genealógicamente en los *Centros de Formación Familiar y Social* dirigidos a mujeres e iniciados en el Estado Español durante los años 60. Incluso podría aventurarse un precedente de educación de mujeres del Régimen, bajo el mandato de la Sección Femenina de Falange que tenía el sugerente nombre de *Cátedras Ambulantes*.

No obstante, la iniciativa que comenzó en los años 60, parte de un programa mundial de la UNESCO y de la UMOFC surgido después de la II Guerra Mundial, que con el nombre ilustrativo de «hambre de pan y de cultura» se activó de diversas maneras en países distintos para la promoción femenina. Tal como aparece en la memoria de los primeros años de este proyecto, «los centros surgieron por iniciativa de los organismos UNESCO y UMOFC debido al olvido y abandono en que la sociedad de mediados del siglo XX tenía a la mujer y a la deplorable situación de la condición femenina». Estos Centros de Formación Familiar y Social son organizados por Acción Católica y se regulan a nivel estatal. El primero se desarrolló en el barrio madrileño de Vallecas y después se extendieron por el Estado, con mayor ímpetu en aquellos lugares de escasa tradición de resistencia durante la dictadura y con mayor arraigo de la Iglesia, como podría considerarse Navarra. Durante estos años los objetivos fundamentales consisten en **paliar la deficiente formación de las mujeres**, no solo en lo que respecta al desarrollo de sus tareas domésticas, tal

⁷²³ (Foucault, 1984b) p. 633.

como pretendían las Cátedras Ambulantes de la Sección Femenina, sino también en «lograr el desarrollo de la mujer como persona». Es decir, a la iniciativa subyacía el intento de extender la lógica de la dignidad humana a unos individuos, las mujeres, cuya especificidad se había construido de manera escandalosa en claves de inferioridad e incapacidad durante la dictadura franquista.

En 1971 se constituyen en **Patronato**, y se autonomizan de la Iglesia. Las subvenciones comienzan a conseguirse de las obras sociales de las Cajas de Ahorros y de las Cooperativas de Vecinos de los barrios. En este momento, a pesar de mantener algún lazo menor, se independiza de la organización estatal y modifica algunos de sus contenidos y objetivos. Lo más reseñable será la introducción de temas sociales, un discurso más directo sobre los derechos de la mujer y una metodología claramente participativa (las *instructoras* pasan a denominarse *animadoras*), a pesar de mantener los contenidos vinculados al rol y a la definición tradicional de la identidad femenina: alimentación y nutrición, educación de hijos, relaciones de pareja, o cocina y labores, fundamentalmente, aunque el contenido de los temas a tratar será decidido, otra innovación, por los propios grupos de mujeres. En cuanto a los objetivos, se hablará ahora de manera abierta sobre el «desarrollo del sentido crítico y la reflexión» así como «fomentar la participación social de las mujeres».

El proceso analizado se desarrolló fundamentalmente durante los **años 70**. En los 80 se transformó en un colectivo profesionalizado de educación de adultos denominado a partir de entonces *Colectivo Alaiz*. La primera fase de esta institución formativa, la aquí analizada, estaba específicamente dirigida a mujeres, eliminando en su posterior conversión la especificidad de género que había sostenido. Como cualquier organización su devenir ha sido extremadamente complejo y cambiante, dando lugar a debates y tensiones que aquí no vamos a recoger, puesto que corresponden sobre todo a su segunda etapa. Nos interesa, de esta experiencia, la singularidad de su desplazamiento desde discursos tradicionales respecto al género y marcadamente religiosos, aunque fuera desde una óptica progresista, a una militancia más marcadamente política en tanto formación crítica y práctica dirigida a mujeres de clase obrera. Nos interesa porque es el paisaje en el que se dibujan tránsitos y transformaciones de género reseñables, incluso drásticos, compartidos en procesos intersubjetivos, que a su vez incidieron en el propio devenir institucional, y que después seguirían por trayectos singulares que hemos recogido pero cuya especificidad no vamos a trabajar. Nos interesa, sobre todo, ese espacio que bulle en la intersección de vidas y de cuyo entrelazamiento se dibujarán otras, las mismas, insospechadas. La consideración del cambio y las re-figuraciones subjetivas no es una interpretación del análisis: es un punto de partida, una constante en los testimonios. Intentaremos dibujar, en este paisaje

que eclosiona en la interacción de elementos diversos, trazos que esclarezcan, o intenten esclarecer la tensión paradójica entre la sujeción y la agencia. Entre el sometimiento en una situación de dominación, como podría considerarse la de las mujeres nacidas y educadas en el franquismo, por su especial dureza en la configuración femenina, y la ampliación de las posibilidades para el ejercicio de resistencias incluso de prácticas de libertad, siguiendo la terminología foucaultiana.

Esta tensión ambivalente entre la sujeción y la agencia, que parece desplazarse, sin desaparecer, a lo largo de los relatos recogidos, da cuenta de cómo, en un contexto concreto, en un momento histórico y una localización específicos, los procesos subjetivos han podido resignificarse y desvincularse en cierta medida de un imperativo identitario, estructurado en prácticas disciplinarias, hacia nuevas posibilidades de ser más amplias, creativas y satisfactorias.

Esas mujeres cuya historia raramente se reseña. Y que a su vez tuvieron un destacado protagonismo en la emergencia y desarrollo de colectivos vecinales, asociaciones de padres en escuelas, actividades de barrio como organización de fiestas y reivindicaciones de infraestructuras.

6.4. Los Centros de Promoción de la Mujer y Cultura Popular como institución abierta

6.4.1. La metodología del Centro de Promoción de la Mujer

Durante aquellos años los cursos de formación se desarrollaban durante dos o tres cursos. Habitualmente se acudía dos días a la semana en horarios compatibles para las amas de casa: de cuatro a seis de la tarde, lo que les permitía recoger la cocina después de la comida del mediodía. También se montaron servicios de guardería puesto que muchas de las asistentes eran madres jóvenes con hijos muy pequeños que todavía no iban a la escuela.

Las materias o los módulos se trabajan siempre de manera participativa, en grupos de máximo 20 personas dinamizados por una **animadora** o **responsable** que previamente había sido alumna. Algunas de éstas iban a Madrid a seguir un curso de animación sociocultural para comenzar como animadoras, pero no siempre. En los Centros la formación no estaba planteada como una transmisión unidireccional de conocimiento sino que se subrayaba la discusión, el diálogo y la acción:

Había una línea clara de acción y reflexión, o de reflexión-acción, quiero decir, una línea pues de formación y de reflexión sobre la realidad, y un cierto compromiso de acción, de que aquello se extendiera, digamos, un compromiso de solidaridad, de verter lo que allí se recibía sobre otros lugares, en otros grupos, en otras gentes, en casa, en... en círculos cercanos y tal. De hecho yo diría que la mayoría de las mujeres que formaban parte de las asociaciones de padres, que eran de madres más bien, y gente de las asociaciones de vecinos, que entonces estaban muy fuertes, casi todas habían pasado por los Centros. (E 2)

Casi todas las entrevistadas, que se formaron para continuar también como animadoras, hablan de pedagogía o formación participativa y lo subrayan.

Las materias solían concretarse en función de los intereses de cada grupo. Los temas tratados se dividían en tres bloques: personal, familia y contenidos sociales. El primero abarcaba cuestiones como sexualidad, métodos anticonceptivos –algunas entrevistadas dicen que ni siquiera conocían su existencia– y valores humanos; en el segundo destacaban la cuestión de la relación de pareja, educación de hijos y alimentación y nutrición, uno de los módulos que algunas de las animadoras consideraban «ganchos» (E 7) o materias «de captación» (E 2). El tercero, abordaba cuestiones como la situación de la mujer en la sociedad, acontecimientos políticos, organizaciones sindicales y partidos políticos.

El grupo trabaja de manera autónoma los temas con la animadora, pero se planifican charlas periódicas con «**expertos**» (mujeres, pero fundamentalmente hombres) que abordaban con una charla aspectos específicos de los temas tratados: abogados, sindicalistas, historiadores, ginecólogos y «curas obreros». No obstante, lo tratado en estas charlas, también de carácter participativo, se retomaba después en el grupo de forma autónoma.

6.4.2. Análisis genealógico-institucional de los *Centros de Promoción de la Mujer*

Consideraremos ahora los Centros de Promoción de la Mujer y de Cultura Popular como institución, analizando en ésta esos elementos despejados por Foucault como relevantes en el examen de las instituciones.⁷²⁴ Tales elementos son cuatro: racionalidad, efectos, usos y configuraciones estratégicas. En su propio proceso esta plataforma organizativa, al contar con una estructura cambiante que incorporaba «animadoras» nuevas, algunas de las que se

⁷²⁴ (Foucault, 1984h)

insertaban también en otras asociaciones, fue desplazando y reelaborando sus propios objetivos y prácticas.

a) *Racionalidad o finalidad*

Este primer punto hace referencia a los objetivos explícitos que establece una organización y los medios con los que cuenta para su desarrollo. En la documentación archivada encontramos los informes que despliegan las líneas matrices del funcionamiento y los objetivos. Como nos hemos centrado en la década de los 70, desde que los Centros de educación familiar se reconvierten en patronato y se denominan de promoción de la mujer y cultura popular, hasta su reconversión en Colectivo de educación de adultos, nos ajustaremos a tal margen temporal pero estableciendo las continuidades y discontinuidades en relación con los anteriores.

En referencia a éstos, los primeros objetivos que aparecen referenciados se remontan al año 1962 y se formulan como: *que la mujer saliera de casa, que se desarrollara como persona y que ampliara su cultura*. Ello implica una direccionalidad en la transmisión de contenidos, y la caracterización de la actividad como un intento de compensación de déficits coyunturales a los que «la mujer» se ha visto abocada. Sustentado en valores cristianos que trastocan ligeramente las retóricas católicas del régimen, se establece un ligero corte con éste fundamentalmente consistente en la dignificación de «la mujer».

Como desarrollo de su propia dinámica y debido a la proliferación de posiciones críticas con la dictadura, a partir de los 70 eclosionará el intento de cuestionar, muy cautelosamente, determinadas evidencias y de ampliar las posibilidades de elección de las mujeres, lo cual aparece en un discurso y una apuesta práctica por la autonomía de éstas muy especialmente convulsionadora. En 1970, y en contraste con los que habían regido la década anterior, los **objetivos** aparecen formulados someramente como: *«que la mujer llegue a optar y a desarrollar sentido crítico»*. A lo cual, en 1975, se añadirá *«que la mujer se integre en organizaciones cívicas»* y *«fomentar la participación social de las mujeres»*. Estos dos elementos son, de manera esquemática, los que, junto a una determinada práctica participativa, permitirá la politización en tanto cuestionamiento de lo considerado por ellas tanto como personal (su forma de ser, de obedecer, de cuidar) familiar (relaciones con sus maridos y rutinas en el hogar) como de lo social (sobre todo en torno al cuestionamiento ya generalizado de la dictadura y al conocimiento e incluso militancia en organizaciones políticas).

Sigue siendo importante la transmisión de contenidos, pero sólo de una forma participativa y práctica, subrayada como **integración conocimiento-**

experiencia, y posibilitando una permanente autocrítica y reflexión. De hecho, uno de los elementos fundamentales a nuestro entender en la generación de transformaciones es la no distinción entre animadoras y alumnas, puesto que las animadoras siempre, y eso era un principio de autoorganización, habían sido alumnas. Este límite poroso y permeable, planteaba condiciones más democráticas, pero, sobre todo, desactivaba los efectos autoritarios que una estructura más especializada o profesionalizada hubiera ejercido. También ampliaba las posibilidades imaginarias de acción. Además, el trabajo de las animadoras, así como el de «los expertos» que ocasionalmente informaban de temas específicos, eran voluntarias. Como una de ellas expresa en la entrevista: *¡qué militantes éramos...!*

b) Efectos:

Según Foucault, los efectos de una institución coinciden muy pocas veces con la finalidad. Lo cual puede dar lugar a reformas de la institución o a rearticulaciones de ésta, tal como podría considerarse la reformulación de los objetivos señalada. En ese caso, lo que aparece como un nuevo objetivo tiene relación con un efecto no esperado y junto con el enrolamiento de alumnas en los papeles de animadoras y dinamizadoras permite un trastocamiento de los planteamientos.

Otro de los efectos no esperados fue en aquel momento la utilización de los Centros como superficie de politización por grupos y organizaciones todavía clandestinas en las que comenzaron a militar alumnas y animadoras. Debido a que esto generó tensiones internas, pero también y sobre todo tensiones con el patronato y las entidades subvencionadoras como las Cajas de Ahorros, en 1975 el otro objetivo reseñado fue *«que no sea correa de transmisión de ningún grupo»*.

Otros efectos se utilizaron de maneras estratégicas y los reseñaremos más adelante. Que los efectos fueran diversos y muchos de ellos no contemplados en un primer momento creemos que tiene que ver con la forma de articulación en el funcionamiento: grupalmente y eliminando la distinción entre experto-inexperto, eran las propias mujeres que habían ido de alumnas las que luego dinamizaban los Centros.

c) Usos:

Los usos se vinculan con una utilización concreta de los efectos. Como los efectos son variados, también lo serán los usos en los que emergerán tensiones entre grupos debido al desarrollo de racionalidades implícitas diversas.

Enlazado con las tensiones políticas, hay, de manera clara, un uso político, (en sentido clásico de relación con organizaciones políticas), tensiones por la militancia en diferentes colectivos de las mujeres que han devenido animadoras o responsables, como la ORT, el PTE, ...

En relación con diversos usos que generaron tensiones aparece pues en los testimonios de las animadoras el intento de canalizar a través de los centros determinadas líneas políticas de tipo convencional, de partidos, en el momento, sobre todo, del fin de la dictadura y las primeras elecciones. Dada la afluencia de mujeres y de su lugar destacado en la organización de la vida vecinal, en relación con asociaciones de padres (integradas casi exclusivamente por madres) y colectivos vecinales o comisiones de fiestas populares.

...a los cuatro días murió Franco y empezaron las elecciones y bajaban entonces, cosa que luego nunca más, pero bajaban los de la ORT, del PTE, de no sé cuántos bajaban, venían todos los partidos políticos a dejarnos el programa a los centros... [...] o si no, no conscientemente de lo que hacían (habla de algunas participantes en los centros) cuando era las primeras elecciones, y entonces sí que hubo en el Centro enfrentamientos entre mujeres, pues porque había mujeres que eran de un sitio y de otro y entonces hubo momentos tensos. (E 12)

También hay un uso más difuso y más consensuado en tanto utilizar los centros de promoción de la mujer como plataforma de dinamización de asociaciones de barrio, asociaciones de madres y padres en las escuelas, y activación de espacios religiosos progresistas.

Por otro lado, y debido a la demanda de las mujeres que una vez terminados los cursos querían seguir manteniendo espacios de encuentro para sustentar ese efecto insospechado de bienestar que en muchas mujeres generó el simple hecho de salir de casa y reunirse, se da un uso como lugar de encuentro de grupos de exalumnas que organizarán grupos de manualidades, teatro u otras actividades de ocio, lo cual no es siempre bien aceptado por las propias animadoras con una intencionalidad más política y de participación social. Así lo muestra el fragmento siguiente, de una mujer que de alumna pasó a animadora y que además comenzó a militar en la ORT:

Entonces no había sitio. Fue una barbaridad lo que hicimos pero te lo cuento. Nos plantamos en la pizarra, empezamos a hablar de qué objetivos tiene el colectivo y qué se había conseguido: «entonces a nivel personal, ya habéis conseguido todo porque ya habéis estado aquí todos los años, habéis repetido un montón de años ya más no se os puede dar, si no lo habéis cogido es porque no habéis querido» [...] Nos dijimos, algo tenemos que hacer para barrer a alguien de aquí. Entonces nosotras ¿qué era lo que valorábamos? –Muy mal ¿eh? Muy mal–, que las que no participaban socialmente en el barrio, no servían... porque bueno, pues para lo que hacían y volver

a ir a su casa, pues que se irían a su casa, para eso no estábamos. Fue muy fuerte. (E 1)

En los centros se tuvo especial cuidado como te decía al principio, eh, de que no se llevara ningún partido, eh, el gato al agua, en el sentido de que, de que tuviera mayoría, y en ese sentido, por ejemplo, las animadoras y tal, se exigía pues un, una cierta, había animadoras que pertenecían, estaban cercanas a partidos, sindicatos, militando, más, menos ¿no? Pero sí que, yo creo que eran muy respetuosos en ese sentido con la gente, y vamos, no, se procuraba que fuera abierto, que no fuera sectario. (E 2)

d) Configuraciones estratégicas:

Foucault se refiere con ello a la racionalización de determinados usos lo cual supone una reconfiguración institucional. Creemos que se puede aplicar al uso consciente de la institución por parte de algún colectivo, pero un uso no explícito en las formulaciones públicas pero que sí genera la articulación de una estrategia.

Podemos reseñar la elaboración estratégica que las animadoras de aquellos años parecen establecer respecto a los contenidos más convencionales y tradicionales de la formación. Las materias como alimentación y nutrición, educación de hijos pasan a ser «ganchos», en una estrategia, más que por atraer mujeres, puesto que en ese momento solía haber demanda excesiva, que éstas se quedaran, localizando tales materias en el primer curso y a principio de curso. De hecho, tales materias eran uno de los contenidos iniciales más valorados en las encuestas de evaluación y servía como espacio de transición que enlazaba elementos tradiciones pero cotidianos, insertos en la vida de las mujeres y el cuestionamiento de los mismos o la integración de elementos nuevos que fragmentaban la solidez naturalizada de la identidad de género.

Yo era experta en alimentación y nutrición. Entonces eso me tocaba a mí dar, normalmente le tocaba a la animadora dar alguna cosa. Y yo empecé dando eso, además se recomendaba empezar las primeras charlas por eso, porque a las mujeres les gustaba mucho y ciertamente era útil. ¡y a mí me daba un apuro darlo! (E 2)

Entre nosotras sí, o sea, en las reuniones que teníamos el equipo, le llamábamos así «los ganchos», y nos lo tomábamos con un enorme respeto. Es que haber dicho esto a las mujeres, yo no, pues se habrían sentido como un conejo de indias, bueno, me cazan por ahí... (E 7)

6.4.3. Discontinuidades discursivas

La práctica discursiva del ejercicio de la promoción de la mujer plantea continuidades y discontinuidades con los discursos históricos del momento, en general con el discurso monolítico del franquismo que ya en ese momento se resquebrajaba, comparten hebras de caracterización y construcción del ser mujer pero con las que se entrelazan otras divergentes. Esta institución se dirigía a una mujer necesitada de formación y promoción, de valorización social. Pero, teniendo en cuenta la metodología utilizada, el tipo concreto de intervención social, tal discurso se establecía como práctica. Como **elementos de continuidad** podemos considerar:

a) *La consideración de un déficit.*

La puesta en marcha de los centros de promoción de la mujer parte de la consideración de «necesidad», de una carencia en la formación, algo drásticamente expresado en el lema *hambre de pan pero también de cultura* con el que se iniciaron tales centros a nivel estatal. La carencia tiene una relación de familiaridad con la inferioridad femenina postulada en la época pero se desplaza porque es explicada en claves sociales e históricas: puede y debe cambiar. El discurso epocal de fondo, sedimentado en prácticas reguladas por la legislación y la normativa fascista consideraba esta carencia como congénita a las mujeres. Una carencia esencial, frente a la mayor capacidad en diversas áreas masculinas, excepto en una: la maternidad y el cuidado.

b) *La primacía del rol de madre y cuidadora*

En el discurso de esta institución la maternidad y el cuidado sigue figurando como algo fundamental en la vida de la mujer, y se constituirá en una de las áreas de formación iniciales. Esto se entrelaza genealógicamente con una experiencia de formación llevada a cabo por la Sección Femenina que fueron las Cátedras Ambulantes. Vemos que sigue siendo prioritaria la configuración de la mujer atendiendo a su específico rol de cuidadora y madre, aunque, y esto establece un cierto trastocamiento, la necesidad se articula en términos de conocimiento práctico: lo que muchas mujeres necesitaban para su vida cotidiana.

Asimismo, como **elementos de discontinuidad**:

c) *La ruptura de la sumisión y la obediencia.*

La formación perseguida se practica de manera participativa y progresivamente crítica. Esto tiene aquí un efecto, en tanto su objeto de reflexión y análisis es el propio ser y vivencias y posibilidades de las mujeres, de modificación de las *prácticas de sí*: de las formas de tomarse y producirse a sí misma como objeto. Aunque la práctica se sustente en discursos identitarios (ser mujer) y en la consideración dual de las identidades de sexo (distinción entre hombres y mujeres), no obstante, la reflexión y la crítica introducen elementos de desplazamiento, de autonomía, liberando las amarras al destino restringido y natural de las mujeres. Sucintamente, las mujeres, en estos discursos de tonalidad emancipadora, se objetivan desplazándose de su particularidad rígida y prescriptiva frente al arquetipo universal masculino, y se impregnan de esas características universales (por ejemplo articuladas en la consideración de los derechos humanos de las mujeres), que debilitan o quizá, simplemente, problematizan esencias e impensados, introduciendo paradojas y posibilidades emergentes.

Esto permitirá un desplazamiento en las «formas de elaboración del yo», uno de los elementos analizados por Foucault en el espacio ético de los procesos de subjetivación. Si la carencia que tienen las mujeres es en parte vinculada a circunstancias contingentes, puede cambiar. La posibilidad se filtra mediante la proliferación discursiva y el estatus de legitimidad institucional desde el que se plantea. Y, por lo tanto, la posibilidad de formación es, asimismo, una posibilidad de ejercicio de prácticas de sí y de desarrollo de sujetos morales. Las prácticas de sí o *akcesis*, nos transforman. Pero sólo podemos asumirlas y configurarlas progresivamente si la posibilidad de transformarnos se abre: si se debilita el lazo necesario, esencial, inamovible que nos vincula a nuestra identidad, en este caso la de ser mujer, sea por ley divina o natural.

Como señala Rodríguez Magda recogiendo a Arnold Davidson,

Uno de los mejores logros de todo este aparato metodológico foucaultiano consiste en que, al aislar la relación con uno mismo como componente separado de la ética, abre un ámbito de análisis extraordinariamente fructífero a la hora de establecer las diferencia entre códigos morales semejantes.⁷²⁵

En relación con lo anterior, esta demarcación de la relación con uno mismo como elemento de análisis, está vinculada con la distinción que planteó el autor entre morales «orientadas hacia el código» y morales «orientadas hacia la ética» siendo en estas últimas donde la problematización del propio sujeto se

⁷²⁵ (Rodríguez Magda, 1999) p. 298

intensifica en tanto actividad reflexiva de estilización o autoconstitución en la existencia.

La paradoja que aparece a lo largo del trabajo en tanto cómo trazar procesos emancipatorios vinculados a una institución cuyo ideario ni era feminista ni pretendía ninguna subversión explícita del sistema sexo/ género y que, incluso, analizando el tipo de áreas de formación planteadas seguía estableciendo la pertinencia de la formación y de la adquisición de conocimientos para un ejercicio adecuado del rol femenino (cuidados afectivos —pareja y educación de hijos— y alimentación y nutrición, por ejemplo) puede esclarecerse con esta herramienta foucaultiana que distingue entre diferentes «**modos de sujeción**» en las configuraciones del sujeto moral. A pesar de sostener valores convencionales, como el cuidado y la maternidad, es la ruptura en relación con el modo de sujeción a éstos lo que permitirá el desarrollo activo de un ejercicio cada vez más «libre». La obediencia, deber y virtud ensalzada enfáticamente por los discursos del primer franquismo, se suaviza progresivamente e incluso llega a fracturarse a través de la finalidad progresivamente central de la institución respecto a «**crear capacidad crítica**» como objetivo declarado de los cursos.

Pero como los discursos se efectúan y son prácticas, creemos que esta inflexión en el modo de sujeción se da, fundamentalmente, no por un imperativo ideológico, sino por la performatividad de la misma: sin una elaboración teórica previa de tales contenidos, la ruptura progresiva se actúa: se habla, se transgreden reglas y se comparte.

Y, por último, nos atrevemos a decir que será precisamente esta no problematización inmediata o directa del código sino de la forma de relación con él, aquello a lo que Foucault denomina ética, lo que permitirá después, en un proceso continuo y fluctuante, tanto a nivel colectivo como personal, la impugnación de ese propio código, de los valores proclamados en él.

d) Los contenidos sociales y políticos

Algo que muchas de las entrevistadas recuerdan como impactante, fueron los contenidos sociales que se trataban en los Centros. Variados, puesto que en ocasiones se abordaban según los temas que las asistentes querían tratar, se abordaban con módulos denominados *Mujer y sociedad*, *Historia de Navarra*, pero, sobre todo, mediante la discusión creciente en aquel contexto del final del franquismo y la transición, de qué eran los sindicatos, los partidos políticos, lo que les permitió, según ellas, comprender y participar en procesos de los que eran meras espectadoras, como reivindicaciones y huelgas.

Incluso, según algunas de las que asistieron a la formación y luego participaron como animadoras, los Centros de promoción de la mujer fueron

una plataforma y un desencadenante de la participación social de muchísimas mujeres, fundamentalmente en los barrios y en las asociaciones colectivas de éstos.

6.4.4. Dispersión de posiciones de enunciación

La construcción de un objeto mediante el discurso, la mujer carente de algo que necesita ser promocionada, se da mediante una práctica cuyas reglas emergentes y abiertas, las condiciones en las que se actúa ese decir, son a nuestro entender los elementos decisivos en la emancipación o en la resignificación activa que las mujeres entrevistadas experimentan. No es la instrucción, es decir, la información transmitida cuyo valor intrínseco se reconoce explícita e implícitamente. No es el conocimiento el que transforma la cotidianidad y afecta a la dimensión afectiva e imaginaria, sino las modificaciones en el «orden del discurso» gracias a una serie de regulaciones nuevas, provenientes de una institución, legitimadas por tanto, ciertamente, pero en proceso de construcción y abiertas a la generación de otras nuevas.

No es el saber más lo que destaca en el proceso relatado por sus protagonistas, no en tanto acumulación de información, sino el ejercicio de nuevas posibilidades y prácticas, insospechadas e inesperadas, que, aunque a la larga genere de nuevo relatos esencialistas o identitarios, funciona en ese momento como lo contrario: la experiencia efectiva de poder hacer aquello que oscuramente quedaba fuera de lo que una era. Los límites, aquellos más eficaces por invisibles, adquieren entidad en el proceso mismo de cruzarlos.

En términos generales no es una dificultad proveniente de la ignorancia, aunque también puedan encontrarse elementos claros de ella: es la impotencia que dispositivos complejos han enmarañado entre las hebras que constituyen algunas subjetividades femeninas.⁷²⁶ Y construir a las mujeres como ignorantes formaba parte de ese dispositivo.

En el análisis propuesto, las diversas modalidades de enunciación, en lugar de remitir a la síntesis o a la función unificadora de un sujeto manifiestan su dispersión.⁷²⁷

Se abre una **nueva dispersión** en la práctica discursiva. Aparece una nueva posición desde la que hablan con modalidades enunciativas permitidas por las nuevas y concretas prácticas. Discontinuidad de los ámbitos desde los que hablan, como decía Foucault, pero como un incremento en la dispersión que

⁷²⁶ Tomo la idea, originariamente no alusiva a las mujeres de (Jodar y Gómez, 2003).

⁷²⁷ (Foucault, 1969b) p. 74

permite la instauración tentativa de **nuevas posiciones**. Dispersión, evidentemente, que no responde a una síntesis subjetiva, sino todo lo contrario, a la ampliación de registros permitidos por los discursos, en tanto prácticas colectivas reguladas, aunque no homogéneas ni análogas.

Hay, de alguna manera, la irrupción de prácticas que alteran las regularidades discursivas de las mujeres y que inauguran posiciones distintas que implican otro campo de enunciaciones y expresiones con nuevas prácticas. No son las ideas, no es la toma de conciencia, es un proceso complejo en el que comienzan a actuar en la ambivalencia de una posición inducida desde una práctica institucional pero que, a su vez, por su carácter de novedad y de repetición alterada, performada con variaciones de contenidos antiguos, despliega un abanico de posibilidades desconocidos. **Se dispersa la complejidad de la posición subjetiva.**

Parece emerger en su relato la experiencia de una discontinuidad. Esta discontinuidad o, mejor, desplazamiento, se nutre de nuevas prácticas y enunciaciones performadas en un proceso de apertura y fragmentación, de conflicto y contradicción que permitirá, vinculado con una retórica de la identidad, actuar otras prácticas, otros saberes. Puede que no sean las palabras ni las cosas, ni el contenido discursivo, ni la realidad de lo que ellas eran, sino el desplazamiento de posiciones en un entramado de lugar/ tiempo el que fragmenta y dispersa reiteraciones sólidas de prácticas estrictamente normativizadas. Los nuevos contextos, las nuevas posiciones de enunciación, los nuevos contenidos problematizados permiten pequeñas rupturas entretejidas. La práctica intersubjetiva y el diálogo desplazan sentidos ordinarios:

La fuerza y el sentido de un enunciado no están determinados exclusivamente por contextos o «posiciones» previos; un enunciado puede obtener su fuerza precisamente a partir de la ruptura con el contexto en que se ha generado. Estas rupturas con un contexto previo o, incluso, con el uso ordinario, son cruciales para la operación política del performativo. El lenguaje cobra un sentido no-ordinario precisamente para refutar aquello que se ha sedimentado en –y como– lo ordinario.⁷²⁸

Abordaremos tales desplazamientos ahora mediante el relato de un proceso en el que, siguiendo algunos de los elementos teóricos reflexionados previamente, entretejemos sus voces, sus pasiones, sus malestares y su alegría.

⁷²⁸ (J. Butler, 1997b) p. 236

Capítulo 7. El franqueamiento posible: análisis de las trayectorias intersubjetivas de transformación

...experiencias que sólo él ha tenido, pero que, no sé cómo, se deslizan hacia mí, suscitando placeres, inquietudes, maneras de ver, sensaciones que ya he tenido o que presiento que tendré algún día, y me pregunto entonces si son tuyas o mías [...]

MICHEL FOUCAULT, *La pensée, l'émotion*, 1982⁷²⁹

En lo que se nos da como universal, necesario, obligatorio ¿qué parte hay de lo que es singular, contingente y debido a constricciones arbitrarias? Se trata, en suma, de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica en la forma del franqueamiento posible

MICHEL FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, 1984⁷³⁰

En este tránsito de una situación de dominación a una situación de mayor flexibilidad en las relaciones de poder, hemos establecido diversos apartados que responden a una cierta progresión temporal, pero que no responden a un transcurrir lineal y acumulativo. La compeljidad de elementos heterogéneos y su mutuo condicionamiento nos plantean, de nuevo, la figura de una espiral que avanza y asciende, se abre, incorporando elementos nuevos que entrelaza a los anteriores, deteniéndose o explorando espacios diversos. Es una cartografía provisional de las condiciones de posibilidad para la re-creación de las experiencias concretas del grupo de mujeres entrevistado.

7.1. Un malestar sin nombre

Hay siempre algo en nosotros que lucha contra otra cosa en nosotros mismos

Michel Foucault, *Le jeu de Michel Foucault*, 1977⁷³¹

¿Hay algo en nosotras, en nosotros que lucha siempre contra nosotras mismas? No podríamos saberlo. Sí, en cambio, que hay situaciones en las que

⁷²⁹ (Foucault, 1982b) p. 244

⁷³⁰ (Foucault, 1984i) p. 574

⁷³¹ (Foucault, 1977c) p. 311

las dificultades, los malestares, a veces sin nombre, son padecidos, más o menos relatados, incluso silenciosos, como la piel que cubre una situación incuestionada.

En los relatos recogidos, en sus tejidos en los que el presente sobrevuela la memoria, aparece de manera retrospectiva un inicio casual, aquel momento en el que ellas deciden acudir a «esas charlas que se dan para mujeres»; ¿cómo se enteraron? Fundamentalmente a través de amigas y vecinas que ya acudían, a través de la parroquia del barrio, o porque los centros, habitualmente en locales de las cajas de ahorro, albergaban también las guarderías de la obra social de éstas. Este espacio para mujeres era, probablemente, el único espacio de reunión del que ellas pudieron disponer en ese momento. Además de las parroquias, por supuesto.

En el momento en el que comenzaron su andadura formativa en esta institución, prácticamente todas eran amas de casa, con niños muy pequeños o embarazadas, con una red social bastante limitada a la familia, los amigos del marido y a las relaciones con las vecinas. Sobre todo aquellas que habían venido de pueblos a servir o trabajar a Pamplona. Una vez casadas y abandonado el trabajo se encontraban en una posición nueva que restringía sus movimientos y el contacto con la gente, eso que muchas valoraban de sus trabajos. Una posición nueva y nuevas funciones que desempeñar que, frente a la habitual consideración de éstas como simples o fáciles, a ellas les planteaban bastantes dificultades.

7.1.1. La dificultad del rol naturalizado

Aquello que se concibe como natural y espontáneo en el ser mujer –cuidar el hogar, los hijos, el marido–, aparece en sus relatos como problema. Precisamente la dimensión performativa del género, esa repetición ritualizada deviene elemento importante de análisis: acuden al centro porque reciben formación para desempeñar esas tareas que son «sus» tareas, las propias de las mujeres, pero ante las que se ven «inexpertas». La naturalización del género mediante la reiteración de prácticas requiere un esfuerzo sostenido y un aprendizaje que luego quedará invisibilizado. Es la posibilidad de aprender aquello que necesitan para su función de madres y esposas uno de los elementos más importantes que suscitan la asistencia a los cursos:

Y que tener un hijo a los nueve meses de casada y que no sabes qué hacer con él, que antes de acostumbrarte a tu pareja ya te ves con un bebé, entonces, pues, con veintitrés años, y que te ves con un montón de responsabilidades y, y no estás a gusto...pero ni te das cuenta que no estás a gusto, te das cuenta después. (E3)

Entonces se daba alimentación y nutrición, que a mí en aquel momento me vino de maravilla, claro, pues, los críos pequeños, para mí, para todos, pues muy bien, muy bien porque no sabías, ...y entonces imagínate lo que era saber qué era una alimentación equilibrada y todo eso. (E3)

7.1.2. Imposibilidades de género y de clase

Parece que en su inicio, también adquiere relevancia la constatación, más o menos consciente, de aquellas imposibilidades que su «ser mujer» (respecto a sus hermanos varones o a los deseos de los padres) y su extracción de clase (no haber podido estudiar puesto que debían ayudar), sea por provenir de ámbitos rurales u obreros, les imponen. Ambas situaciones se entrecruzan en los relatos; en algunos son referidos aludiendo a la rabia o la vergüenza que esto les causaba; en otros, hay una referencia explícita a la aceptación de todo aquello con obediencia y sumisión.

En general se constata en casi todas la **interrupción de los estudios**, muchas no tenían ni el graduado escolar, y también que sus movimientos están pautados de forma más restrictiva que los de sus hermanos.

Los recuerdos entremezclan los anhelos, las rabias y las restricciones o dificultades. Aparece en muchas la afición y el gusto por la lectura que se ve interferido por las demandas y las circunstancias:

Yo vine aquí con 16 años, a servir, como veníamos de los pueblos [...] a mí siempre me ha gustado, pero quizá porque en mi casa ya en aquellos tiempos, sin haber libros, pero yo no sé si el cura o no sé quién, mis padres leían [...] leían mis padres con muy malas condiciones de luz, incluso con candiles y cosas así y se leía, entonces siempre me ha gustado, siempre, siempre me ha gustado mucho leer [...] el otro día comentaba, de Roberto Alcázar y Pedrín, el Capitán Trueno, me los sabía todos porque los leía [...] luego un poco más mayor las de Corín Tellado, todas aquellas novelas me las había leído, bueno... (E 12)

Continúa después aludiendo a la vergüenza que le supuso la experiencia de estudiar con niñas más pequeñas, a pesar de su afición a la lectura y a los libros, porque ella sabía muy poco:

Luego con 16 años tuve una mala experiencia, para sacar el graduado, recién venida a Pamplona mis hermanas me metieron [...] yo con mis dieciséis años, me metieron en una clase con chavalitas de 10 o 12 años que sabían mucho más que yo y fue una especie de trauma, las aborrecía de una manera... no sé lo que duré, unos dos meses... (E 12)

Otro testimonio aborda conjuntamente el deseo de leer, la oposición directa del padre y la complicidad de la madre:

Yo a mi padre recuerdo que estaba, desgranando maíz, cuando llovía y no podía ir al campo, y cuando nostras bajábamos y pasábamos por la entrada junas broncas a mi madre y a nosotras! ¿para qué quiere una mujer estudiar? Gritaba. Mi madre, ella empeñada en que estudiáramos[...] mi padre era muy machista y pensaba que la mujer ni leer ni escribir siquiera, nos tiraba, nos quemaba los libros, sí, sí, porque nos gustaba muchísimo leer. (E7)

Los padres determinaron qué podían hacer muchas de ellas, sobre todo porque necesitaban de su ayuda en casa o porque el poco dinero del que se disponía se dedicaría a los estudios de los hijos varones. En el siguiente testimonio resulta llamativa la precisión de la fecha, muchísimos años después:

...empecé un curso de comercio pero no terminé ¿eh? Me faltaba curso y medio para terminar lo de comercio (...) Entonces, bueno, en el año 64 mis padre se vinieron a Pamplona y ante mi madre quedarse embarazada, a mí me sacaron del colegio en mayo, un 26 de mayo, te digo porque tenía todos los exámenes y ya no me presenté, porque necesitaba, necesitaba de mi ayuda y vine a Pamplona y eso. (E 1)

...y luego mi hermano que era mecánico electricista, pues trabajaba en un taller, y él se buscó la vida; también, mis padres querían que estudiase y él no quiso, le gustaba eso, y yo que quería ir al instituto no me dejaron. [...] no me dejaron. –¿qué te dijeron?– Que a los catorce años a trabajar, yo quería ir al instituto, la maestra se empeñó en que haría, porque se hacía un curso... como para prepararte para el examen del instituto, y lo hice, pero en casa, mi madre no me dejó: la chica para casa. O sea, la idea de mi madre era, la chica para mí, siempre y que aprendiese a coser y odio coser. Odio. O sea, no es que no... es que lo odio. La idea de mi madre era clarísima, sin mala intención, la chica para casa, que aprenda a coser, que cosa en casa, pero en casa y que esté conmigo, y yo odio coser. (E 3)

Las imposibilidades son cuestionadas después también en virtud de la obediencia. Parece que es retroactivamente, después de problematizar su propio devenir, cuando algunas de las opciones anteriormente establecidas se miran como fruto de una posición de dependencia en tanto ausencia de criterio, puesto que éste estaba conformado exclusivamente en la obediencia.

Entonces me querían colocar también en telefónica o correos, me hicieron unas pruebas, pero mi madre no quería porque era turno partido, entonces mi madre lo que quería es que entraría en una fábrica, trabajaría ocho horas y luego le ayudaría, y yo, claro, pues a lo que diría mi madre, a obedecer. [...] siempre obedeciendo, y, y... y en función de los demás ¿no?» [...] «entonces entré en fábrica porque eran ocho horas y así podía ayudar más, sí, luego también iba a una casa a trabajar para ganarme un

dinero para hacerme el ajuar de boda y todo eso, he trabajado mucho, pero solo hacía trabajar, trabajar como una bruta, sí. (E 1)

A lo que enseguida añade, no la rabia o el desacuerdo del momento, que no lo sintió, sino una sensación de abandono, de irrelevancia dolorosa. Hacer lo que debía hacer, incluso contenta, tenía una contrapartida ambivalente. Además podemos ver cómo, en muchos casos, la demanda era explícitamente de las madres, quienes necesitaban de su ayuda:

Sí, o sea, lo hacía muy a gusto pero necesitaba una parte mía, me veía como abandonada, como... hasta físicamente ¿eh? no sé, no sé, me veía mal.» (después de casada) sí, además yo continuaba yendo a casa de mi madre y haciéndole todo a mi madre. O sea, para mí era la obediencia a mi madre y hacerle todo a mi madre [...] aunque veía que necesitaba otras cosas, pero por encima de lo mío era lo otro. (E 1)

Dejé (de trabajar) un poco como con prisa, porque estaba mi madre mal de la vista, había bastante presión por parte familiar y tal de que había que cuidarla, y entonces te sientes con mucha responsabilidad y solamente tengo un hermano [...] y no teníamos intención de casarnos entonces ni nada, y entonces, pues te crees que lo tienes que hacer tú, y dejé de trabajar, nos casamos y me quedé a vivir con mis padres pues porque parecía que mi madre necesitaba... (E 3)

Pero es que además yo tenía, además otro condicionante, que me hacía más daño todavía: la pequeña. Tres hermanos mayores, ellos estudiando, ellos trabajando, ganaban dinero, yo no. [...] yo en casica quietica, porque claro, ir al trabajo pero yo ayudando a mi madre en casa. Mi madre era delicada, mira, el médico que la trataba, decía: tu madre delicada... una mujer delicada no vive 90 años.. sí, sí, mujer enferma, mujer eterna. (E 9)

En algunas historias, la rebeldía y la rabia por las imposibilidades también aparecen, no como una reflexión actual, sino como la referencia a unas sensaciones vívidas de aquel entonces:

Yo mira, algo que me rebotaba, era los domingos por la mañana, con novio ya ¿eh? ¡lo que a mí me hubiera gustado darme una vuelta con mi novio por ahí! Pero ¿cómo te vas a ir? Tus hermanos habían estado a la noche por ahí, estaban durmiendo, se iban a levantar tarde ¿quién hacía las camas? ¿quién, todo? [...] quieta en casa para que cuando los chicos se levantaban yo recogía la casa y yo no podía salir, y yo no podía ir a una excursión como iba mi hermano, que era del Oberena y se iban de excursión, pero yo no, yo no. (E 9)

7.1.3. La exclusión del espacio público

Prácticamente todas las mujeres entrevistadas habían trabajado antes de casarse, incluso desde los 14 años, en general como sirvientas o costureras, pero también en fábricas. Todas dejaron de trabajar con el matrimonio porque «era lo que se hacía», tal como hemos comentado al referir las leyes al respecto y los hábitos establecidos que perduraban a pesar de que esas leyes específicas hubieran sido modificadas.

¡Lo que eran las normas!, en ningún momento planteé ninguna dificultad y yo estaba feliz en aquellas circunstancias como vivía (trabajando en una fábrica). Claro, llegas a los 24 años, me casé, y me planteé ya, pues porque no era bien visto, como he dicho antes, el dejar de trabajar, o sea, no porque pudiese o estuviera a disgusto en el trabajo sino porque no era bien visto. Era lo que había que hacer, y más en la fábrica. (E 8)

Eso suponía, sobre todo en el caso de las mujeres obreras, la exclusión de un ámbito de encuentro en el cual comenzaban a vivirse tensiones y conflictos reivindicativos y, asimismo, una vivencia indirecta a través del marido, aunque las luchas y huelgas obreras las afectaran directamente en relación con la economía doméstica o la imposibilidad de entender las acciones del marido:

Cuando yo me casé en el 70, yo venía de algo como muy desde la obediencia, desde no cuestionarte nada, sino todo porque te mandaban y porque los padres lo dicen, y mi marido, que venía de aquí de la cuenca de Pamplona, con inquietudes sociales, sindicales, y chocamos. Estaban todas las huelgas, de Txalmeta, luego vinieron las de... las de la mina de Potasas pero anteriormente, después de las de Txalmeta hubo otras que se metieron además en la iglesia de San Salvador, no me acuerdo cuándo era... yo no le entendía a Jose de que tendríamos que preparar comida y llevara allí y escaparse y estar y... no lo entendía, las huelgas, teníamos bastantes conflictos. (E 1)

El mundo obrero me interesaba muchísimo, ¿no? Porque coincidió después, todos estos años hasta el 78 con movimientos obreros muy fuertes, con unos problemas muy fuertes de tipo laboral que te afectaban al nivel de... personal, familiar, porque igual estaba el marido pues cuarenta días de huelga [...] y a nosotras en el centro nos vino bien entender el por qué de las huelgas, incluso apoyar, nosotras hicimos campañas muy fuertes allí, apoyando huelgas... [...] las de la limpieza del hospital se encerraron en la parroquia y les llevábamos los bocadillos o apoyábamos haciendo campañas... también encontramos el por qué de las huelgas... porque no teníamos ni idea lo que era el movimiento sindical, qué era un sindicato, cuál era el movimiento obrero, ¿eh? los partidos políticos, por supuesto, ni idea, jolín, había montón de cosas. (E 10)

Te puedo decir que había mujeres que cuando estaban los maridos en huelga, lo vivían tan mal... había también una separación muy fuerte entre ellos porque no entendían el por qué hacían huelga. (E 10)

A mí recuerdo que me marcó también mucho las cinco muertes aquellas que hubo, el proceso de Burgos y todo aquello... yo lo oía en la radio, yo empecé a escuchar mucho la radio y a leer, y entonces ahí empecé a necesitar yo, no porque me decía J, ya empecé a necesitar yo hablar, de las cosas que yo oía. (E 1)

7.1.4. «Unos años sin vida»

En algunos relatos aparece la identificación de un malestar difuso que retroactivamente ellas han identificado de manera muy clara:

Yo no decidí nada, nunca decidía cosas ¿eh? nunca, nunca, eso sí que... que recuerdo aquellos años como unos años sin vida, para mí, eso es lo que recuerdo. (E1)

Un poco más adelante:

Nació mi primera hija, en el año 72, y yo ya empecé a encontrarme como mal ¿eh? mal, mal, y J. (su marido) me decía, si tú te vas a poner de los nervios, si es que al final a ti tampoco te va llenar este tipo de vida, tienes que buscarte algo, pero era esa cosa de me voy a buscar algo pero qué... (lo amigos) pues estábamos como solos, con la familia y tal y J. que se iba alguna vez pues a las cosas, entonces como los sindicatos estaban ilegales y esas... empezaba a haber algo, como una necesidad de algo. (E 1)

Es relevante cómo relata ella que la demanda de su marido de que hiciera otras cosas, que se buscara algo, le supone a ella el incremento de su malestar: la dificultad de su situación en casa, sin espacios sociales, se ve incrementada porque la demanda de su marido es vivida como un cuestionamiento de lo que «ella es», algo que no entendía, en tanto cumplía con ahínco aquello que era su papel, y eso era precisamente lo cuestionado. Es una cita que ya hemos referido en otro lugar, pero que nos resulta de gran expresividad:

Me decía que tenía que retomar estudiar, hacer algo, interesarme por algo..., y entonces yo decía: este hombre a mí no me quiere, este hombre no me quiere, yo había dejado el trabajo, había dejado el trabajo, yo era de las que limpiaba los azulejos, les daba blanco España, y le ponía la muda a J., y él me decía: pero yo no soy ningún inútil, tú no te has casado con un anormal... o sea, yo tengo manos, tengo, yo sé cuándo me tengo que cambiar la ropa y... él se enfadaba, y yo no lo entendía. Decía: no me quiere... (E 1)

Este malestar quizá haya adquirido tal entidad después de que hayan experimentado otras posibilidades o en contraposición a las ya experimentadas:

Y yo consciente no era de que estaba a disgusto en casa, pero estaba a disgusto. Eso sí que lo tengo muy claro desde el principio, que a mí la casa, sólo la casa, no me gustaba» [...] yo estaba mal pero no sabía que me pasaba. (E 3)

Más adelante dirá que ella le gustaba trabajar fuera, que iba a gusto a trabajar, que el tipo de trabajo que tenía le gustaba, porque estaba en el mostrador:

...y a mí me ha gustado siempre trabajar con la gente. (E 3)

Yo empecé a estar mal [...] no depresiva, ni nada, ni ansiosa tampoco, sino que empecé a sentir una dejadez, como algo. (E 1)

En alguna ocasión, tal malestar aparecía simplemente como aburrimiento:

Y claro, pues en casa me aburría, y yo decía, pues una mujer, porque he sido de las que no me ha gustado el estar todo el día limpiando, ni cuando me casé; limpiaba pero normal, no me apetecía estar demasiado en casa. (E 8)

«Creemos que el sufrimiento siempre es un buen indicador para saber cuándo hay que resistirse».⁷³² Ello no resulta en un ejercicio activo o estratégico de la resistencia, pero sí es un elemento de ésta. El malestar opera como movilizador cuando otras prácticas u otras posibilidades son experimentadas, porque si el malestar está generado en relaciones de dominación, en las que el campo de acción está inflexiblemente restringido mediante procesos diversos, también lo está la propia identificación inevitable con esa función y esa posición que desprende efectos negativos; no hay muchas opciones, y menos racionales o voluntarias, para posibilitar unas resistencias estratégicas. El malestar se volverá político cuando se elabore como consecuencia de una imposibilidad turbiamente legitimada, cuando se problematice; y esto puede proceder de los procesos de comparación, o de un deseo que fluye una vez abierto, localizadamente, otro campo de posibilidades.

El malestar es mudo cuando no existen recursos discursivos para codificarlo, como en el caso de sujeciones fijadas de manera inexorable a una identidad construida mediante discursos sociales, como los de las ciencias humanas o los religiosos, de manera monolítica y naturalizada. El sufrimiento que no tiene palabras es un sufrimiento en ocasiones producido por dispositivos que restringen y sujetan a una narrativa esencialista e inmodificable. El sufrimiento derivará entonces hacia la experiencia de lo

⁷³² (Larrauri, 1996) p. 15

anormal, de la enfermedad o de la incapacidad exclusivamente leída de manera individual, y reelaborado después en discursos médicos y psicopatológicos y estrategias de medicalización.⁷³³ De ese sufrimiento sin palabras y cosificado dan buena cuenta abundantes testimonios de mujeres, incluso de aquellas privilegiadas que lo han traducido en escritura, como comentamos en la primera parte⁷³⁴. Este sufrimiento se ha abordado a través de una tradición feminista que lo ha contextualizado en el sistema sexo/ género que socialmente configuraba las condiciones y las prácticas vitales.

Quizá lo *intolerable*, como lo denominaba Foucault, sea el malestar propio o ajeno, que irrumpe brutal cuando se percibe, precisamente, una *alternativa*⁷³⁵. Una alternativa que en nuestra historia no viene dada por un discurso específicamente feminista, sino por el entrelazamiento de un discurso de promoción y la experiencia de prácticas distintas que permitieron relaciones, diálogos, espacios y narrativas diferentes. Así lo político y lo ético confluyen y se sitúan siempre como una dimensión de las prácticas sociales.

7.2. Hacer problemático lo que es sólido: fracturando los incuestionados

La fragilidad de las esencias y de las posiciones naturalizadas aparece cuando se dan, pues, desplazamientos, quizá imperceptibles, en las prácticas habituales y en los discursos hegemónicos o encarnados que no han sido problematizados. Los centros de promoción de la mujer establecieron un escenario legitimado (porque tenían relación con la iglesia, y porque ofrecían formación *adecuada* a las mujeres) en el que se desempeñaron papeles distintos a los habituales (gracias a una metodología participativa); creemos que fue decisivo el hecho de que *las animadoras* fueran siempre mujeres no «expertas» o «profesionales» sino quienes habían seguido los mismos cursos: una ausencia de demarcación que permitía movimientos e identificaciones. Es, además, el escenario en el que nuevos discursos, institucionales, proliferan. Un discurso sobre los derechos de las mujeres, valorizador de éstas, de reconocimiento y de cierta emancipación. En ese escenario muchas evidencias se rompen. Supone un acontecimiento que irrumpe en sus vidas y que retrospectivamente es considerado reiteradamente como «una ventana que se abre», algo «le abre los ojos a una». Una experiencia determinante y decisiva en sus vidas.

⁷³³ (McLaren, 2004) p. 217.

⁷³⁴ (Bürger y Bürger, 2001).

⁷³⁵ Tal es la consideración de M. Frank en el debate subsiguiente a la comunicación de Rajchman en el congreso de 1988 sobre Foucault, filósofo. (Rajchman, 1989) p. 217

7.2.1. Un discurso para la resistencia

En la configuración de los discursos acerca de «la mujer» que se mantienen en la institución hay, implícitamente, un cuestionamiento político de lo privado. No era un discurso ni una práctica autodeclarada como feminista, tal como ellas manifiestan, aunque es importante la consideración al respecto que hacen de los **efectos**:

Yo creo que la diferencia, la diferencia del colectivo a otros grupos de mujeres, los otros grupos de mujeres yo siempre he visto que eran más reivindicativos en el tema que la mujer tenía que salir de casa, tenía que integrarse en el mundo laboral, y el colectivo igual era más el trabajar con la mujer, sin... yo tampoco me atrevo a decir sin romper, porque yo creo que en el fondo de la historia, todo lo que había en el colectivo de fondo, si tu lo agarrabas más es que te ibas, en casa no estabas ¿eh? Pero su principal objetivo no era que la mujer saldría al mundo laboral, era preparar a la mujer, para muchas sería para volver a a estar e su casa [...]. (E 1)

Vamos a ver, yo diría que eran feministas en el sentido de que defendía el tema de la mujer y procuraban la promoción de la mujer y tal, pero no, no, no se trabajaba no, la gente que se, que estábamos en centros, no estábamos empapados en lo que sería la lo que sería pues el movimiento feminista, ni la, ni siquiera yo digo, creo, la literatura feminista de la época ¿no?(E 2)

Pero al dirigirse a las mujeres configurándolas **como sujetos con derechos** de los que se les privan en ocasiones, con posibilidades que se les han negado, como la formación, en un planteamiento abierto que liga lo personal y lo social, y sin abordar explícitamente de ninguna manera qué sea una mujer, sino sólo de lo que en tanto mujeres y en un contexto social determinado han carecido, se introduce un cierto extrañamiento en relación con la identidad y los vínculos sociales que la han condicionado. Hay además un especial hincapié en la **igualdad**, vinculado a lo anterior, sobre todo en el abordaje del tema de «pareja». Por otro lado, la consideración de partida del déficit o carencia que tiene el colectivo femenino, sobre todo el de las mujeres de clase obrera, introduce la vinculación contextualizada entre la identidad y *lo social*, como refleja uno de los módulos que se impartían: «la mujer en la sociedad».

Además, ofrecen tales discursos un soporte de legitimidad para el reclamo o la posibilidad de otras prácticas, codificado todo ello en términos de derechos.

Como la retórica pivota fundamentalmente sobre los derechos negados, se enlaza en una elaboración universalista que no cuestiona identidades pero que sitúa a las mujeres en la categoría de los “seres humanos”: es decir, se reclaman los derechos que todo individuo tiene (a la formación, al desarrollo, a la

promoción, a la participación social, etc.). Nos recuerda esto el análisis que Judith Butler realiza de Antígona y la práctica de la **cita**:

Pero si se lee la obra con cuidado, se puede ver que una y otra vez, el lenguaje de ella refleja como un espejo el lenguaje de él (*el de Creonte*), y que ella se parece a él más que a cualquier otro personaje de la obra. Ella trata de reflejar sus actos de habla, y en cierto sentido ella se dedica a lo que yo entendería como una práctica mimética, una mimesis crítica en relación con su discurso

Ella está explotando el lenguaje de la soberanía para producir una nueva esfera pública para la voz de una mujer, **una esfera que no existe** en realidad en ese momento. La cita del poder que realiza es una cita que sí, está tomada del poder establecido, respeta las convenciones del poder establecido pero también usa esa cita para producir la **posibilidad de un acto de habla político**, de una mujer, en nombre de su deseo, que está radicalmente deslegitimado por el propio estado. Ella produce, podríamos decir, una nueva base para legitimar el habla, precisamente a través de la desterritorialización o de la cita de las normas del poder en un contexto radicalmente nuevo.⁷³⁶

Creemos que la reflexión de Butler es muy significativa para este proceso. A pesar de que no se trate de una institución cuya intencionalidad sea la de generar una política feminista de subversión del sistema sexo/género, sino una práctica que reproduce muchos elementos identitarios normativos –a pesar de introducir elementos nuevos y posibilitar un ejercicio de autonomía que en sí mismo es significativo– establece una superficie discursiva de alguna forma mimética de otros discursos —el de los derechos— que se convierte en acto político porque es **enunciado desde una esfera en la que no se pronunciaba**. Como dice un testimonio que reflejamos más abajo: «teníamos derecho y además lo defendíamos, y no éramos bien vistas en el barrio mismo» (E 10). En ese momento concreto, los derechos a los que aluden, como ir a las reuniones, seguir los cursos, no son un derecho del que ellas tuvieran conciencia a priori, es un derecho que emerge en la práctica y en el discurso que la articula, y, en ese sentido, es ya desde el principio un **derecho a defender**, puesto que no está garantizado.

Podemos considerar lo que Hekman⁷³⁷ arguye en defensa de las políticas feministas identitarias, esto es, articuladas sobre un «ser mujer», sea éste esencialista, sea estratégico. En nuestro caso, la identidad es el supuesto básico de partida, junto con la posición social desfavorecida de las mujeres a las que va dirigida la iniciativa. No se introduce el cuestionamiento directo de lo que son, pero se trabaja para su **promoción**, lo cual implica la apertura a un

⁷³⁶ (J. Butler, 2004b)

⁷³⁷ (Hekman, 2004) p. 198

proceso de cierta modificación en su ser/estar como mujeres. Un *proceso compartido y práctico*, sostenido en parte por contenidos apropiados para las mujeres. Y es en el transcurso de la formación y en el encadenamiento de factores diversos cuando se producen desplazamientos paulatinos en la experiencia de sí y en la manera de pensar acerca de una misma, en la manera de contemplar las relaciones entre las mujeres y los hombres; sin llegar, por supuesto al cuestionamiento radical de tales constructos. Una política identitaria, y en este caso lo es parcialmente puesto que parte de la especificidad de la situación de las mujeres, se articula de manera colectiva y es esto lo que permite resignificar experiencias e identidades. Como hemos señalado, sería poco apropiado calificar esta iniciativa de feminista, pero sí podemos considerar que es una práctica articulada en torno a la problematización de una situación social. Creemos, además, que la **dimensión práctica**, como veremos después, es la que permite transformaciones que no van ligadas a un discurso definitorio sobre qué sean las mujeres.

Siguiendo a Hekman, ella sintetiza los efectos que las políticas feministas producen:

- llevan la identidad al terreno político: de maneras muy diversas el ser mujer deviene un lugar de problematización y es vinculado a condiciones sociales
- desafían una asunción fundamental de la política liberal: la autonomía del sujeto. En la práctica, las políticas de identidad revelan la constitución social de ésta; enfatizan que las identidades son creadas –o influidas, con los matices que se quiera– no dadas o inmodificables. Se desafía la identidad previa asumiendo o configurando paulatinamente otra.

Por lo tanto, si la experiencia concreta de las mujeres está vinculada a una situación social amplia, en la que se articulan discursos y prácticas específicas, «el sistema de diferenciaciones» al que aludía Foucault, esto significa que las resistencias asimismo se pueden ejercer en niveles muy diferentes, incluyendo el más íntimo, lo que favorece nuevas estrategias de resistencia.

7.2.2. Acontecimiento: lo imprevisible y la extrañeza

En casi todos los relatos aparece la referencia a un momento inicial en el que la asistencia a los centros entraña una serie de trastocamientos, de sorpresas, de extrañeza ante algo nuevo. Parece operar como una sacudida, un acontecimiento imprevisible que introduce en sus vidas posibilidades nuevas.

Posibilidades también experimentadas como un cuestionamiento desagradable e incierto.

El siguiente fragmento ilustra la agitación que supone este momento para una de ellas. Esa posibilidad de mirarse y pensarse de otra forma que irrumpe como una ráfaga asoladora. Su posición, desde ese modelo de ama de casa que se dedicaba a cumplir día a día, a lo largo de su vida, puesto que había sido una mujer extraordinariamente trabajadora y obediente, se resquebraba: incluso mirada con otros ojos –los que ella imagina en las otras, las que saben–su vida no es nada:

Empezaron a hablar de cosas que a mí me revolvían, me revolvían tanto que empezaba a ver que mi vida no era nada. (E 1)

Entonces empecé con aquello y empezaron a revolverme mucho, iba a casa de muy mal genio, [...] muy enfadada, muy enfadada, sí. – ¿no estabas de acuerdo con lo que decían?– Sí, sí estaba de acuerdo, pero como me hacía a mí modificar tantas cosas... [...] estuve como tres meses ¿eh?: mañana no voy. No voy. Me acuerdo que estaba haciendo la cama, todavía recuerdo en un cuarto, un cuarto que teníamos, además era horrible aquel cuarto, haciendo aquella cama y metía así bien fuerte (hace gesto de meter las sábanas) y decía: no voy, no voy, no voy. Pero, llegaba el día de ir, y yo me iba. También es verdad que ahí empecé a fumar. (E 1)

Quizá de manera no tan contundente, esta “revuelta íntima” es vivida por casi todas. El siguiente testimonio es de una de las dos mujeres que habían estudiado (las dos trabajo social):

A mí misma me revolvió el centro cuando empecé a ir, porque yo me planteaba una vida pues mucho más tranquila y relajada y en casa y no trabajar de momento unos años, y entonces, pues, vas allá y entonces pues te inquietaba cuando menos y bueno, pues ya me lie y seguí trabajando allí. Y hombre, políticamente a mí también por supuesto... a mí me supuso también... fue un revulsivo el centro. (E 2)

7.2.3. Performatividad: la práctica nueva

Creemos que este elemento de sorpresa y de extrañeza inicial está relacionado con la emergencia de nuevas prácticas, por más nimias que puedan parecer estas. Se encuentran haciendo cosas que nunca antes habían hecho, o las habían hecho desde una posición determinada que ahora se modifica. Además del tipo de discurso, que supone también algo nuevo, sobre todo porque está dirigido a ellas —charlas sobre la situación social o política— es sobre todo su engarce en acciones concretas que ellas llevan a cabo lo que

aparece con una relevancia extraordinaria en sus relatos. Es la dimensión performativa que hemos subrayado en estas «prácticas nuevas».

Actúan. Se convierten en protagonistas de otro escenario y lo hacen paulatinamente, sin reflexionar en un primer momento acerca de por qué o por qué no, o qué era lo que se lo había impedido o si es conveniente o no. Van progresivamente vinculándose en unas relaciones, con unos tiempos y espacios distintos. Hemos señalado las prácticas que aparecen repetidamente y que les permiten desplegar una red de nuevas y minúsculas acciones, que son, no obstante, una conquista:

a) *Salir de casa*

Hemos comentado cómo los espacios y los tiempos estaban regulados de manera muy estricta para este sector de mujeres. Su función se realizaba en el hogar, y de él salían para llevar a los críos a la escuela, hacer la compra, ir a la parroquia, o con los maridos de paseo. En todas se reseña el hecho de salir de casa como algo especialmente importante: un salir de casa que alude a hacerlo para ocupar un espacio nuevo que implicaba cierto protagonismo social en tanto se desarrollaba en relación, y en tanto se daba en momentos del día problemáticos, que interrumpían una práctica habitual, como la de estar en casa cuando el marido volvía para la comida:

Salir de casa era ya un paso, un paso muy fuerte salir de casa a otros campos, en este caso al centro. (E 6)

Sí, sí, sí, como sea, como loca. Era una oportunidad de salir de casa las mujeres con los centros de cultura, que se suponía que eran unos centros de aprendizaje, medianamente vistos, no era... ni andabas de pendón en la cafetería, que entonces era ser pendón, ni no sé lo qué, porque la mujer a la cafetería se ha incorporado ahora. (E 9)

No estar con él (el marido) durante el tiempo de la comida pues era... en principio dos días a la semana... y luego se fue acostumbrando. (E 10)

Sí, sí mira, aunque parezca poca cosa el hecho de salir de casa, ya era importante, a las tres y media de la tarde o por la noche [...] pues me voy y vengo, por la noche, por la noche quiere decir las 8 o las 10, era muy normal que vendríamos de las reuniones a esa hora, porque considerábamos que teníamos derecho, y además lo defendíamos, y no éramos bien vistas en el barrio mismo. (E 10)

b) *Hablar*

Otro de los elementos señalados reiteradamente como una posibilidad nueva era «hablar». Y hablar, obviamente, no era algo que no hicieran, pero sí era algo nuevo en relación con las circunstancias y con las reglas nuevas que regulaban la actividad de los centros. Se hablaba porque la metodología participativa, los grupos pequeños, la homogeneidad de éstos, que permitía un reconocimiento mutuo, favorecían que las participantes hablaran. La participación se reducía cuando eran los «expertos» los que impartían alguna charla. Pero luego lo planteado por éstos se retomaba en el grupo y la discusión la dinamizaba la animadora.

Mucho, allí hablábamos mucho, hablábamos de todo. (E 12)

Entonces tenías la posibilidad de hablar de cosas que no habías hablado nunca y además ¡con qué seriedad!, ¡con qué respeto!, ¡de qué forma...! a mí me parece que lo más importante fue la pedagogía, la pedagogía, entonces que te tengan en cuenta a ti, cuando hablas, que lo que dices sea respetado, que te ofrecen la posibilidad de contrastar, de...evaluar, de mejorar y descubres un montón de posibilidades [...] hablar, ni abrir la boca mucha gente, a mí también me costaba hablar, entonces tenías la palabra cortada y más como mujer, porque tu palabra valía muy poco. (E 10)

En los centros, ahí aprendí... o sea empecé a soltarme, a ver que yo podía hacer cosas. (E 11)

Hablar era, en fin, ser escuchada y compartir en diálogo permanente, contrastar, aprender de otras.

Es que, además, las cosas no solo se reflejaban, lo decían, no ves que se daba pie a eso... por la metodología porque era tanto diálogo y todo eso que sí se daba pie... [...] y también, o sea ahí se... en las evaluaciones se decía mucho que, que... la suerte que se tenía de poder decir lo que no y haberse sentido valoradas» (más adelante) «pues el no sentirnos valoradas era el estar metidas en casa, eso era claro, o sea, el estar en casa. (E 11)

Hablar era también hablar de cosas de las que habitualmente no hablaban, de las que no opinaban o de las que no les correspondía a ellas hablar, como la política, la situación social o algo extraordinariamente preciso en las entrevistas: hablar de sexualidad —aludiendo al placer— y de anticoncepción. Como insistentemente se repite, se hablaba **de todo**:

Todas teníamos las mismas dificultades, entonces allí ya podías hablar de cosas, que no podías... de cosas de las que ni se te habría ocurrido hablar fuera, no, no porque todo el tema de la planificación familiar, por ejemplo, ¡pero si no sabíamos ni siquiera que la píldora se podía tomar! Que la gente la estaba tomando. (E 3)

Yo, desde luego, lo que algo vi que ahora no veo que no encuentras espacios tan así, es, se hablaban de temas que no se hablaban en ningún lado, y además de temas super importantes. (E 1)

Además, aparece en general un sentimiento de que las cosas habladas, aprendidas, reflexionadas se ponían en práctica:

Sí, sí, cosas que tenía que hacer, que las tenías que poner, además que casi las ponías en práctica ¿no? (E 12)

7.2.4. Las sanciones

Estas nuevas acciones, la ruptura inicial que suponía salir de casa y hacerlo en momentos determinados y la práctica de reunión solo de mujeres, muchas de las cuales comenzaron a implicarse en actividades del barrio y sociales, desencadenó pequeñas o grandes sanciones, reproches, insultos e, incluso, prohibiciones; éstas últimas se remiten a la experiencia de otras mujeres que tuvieron que dejar de acudir a los cursos por la oposición de sus maridos. Casi todas expresan la vivencia, más o menos directa, de tales sanciones.

Tal como planteó Foucault en su genealogía del poder disciplinario, éste no puede ser localizado ni en una institución ni en un aparato exclusivamente: es una modalidad de poder que comprende una diversa gama de instrumentos, técnicas, procedimientos. Un eje central de tal ejercicio es la distinción entre lo normal y anormal, puesto que la disciplina ejerce presión para que la conducta de los individuos se desarrolle en la dirección adecuada. Si no, será considerada como desviada. Como los discursos identitarios están vinculados con prácticas concretas, la modificación de éstas entraña diversas modalidades de sanciones que se remiten a la consideración, en nuestro caso, de lo anormal y de lo «pecaminoso». Que este ejercicio disciplinario se localiza en todo el cuerpo social, tal como llegó a suceder en el siglo XIX y en el momento que analizamos, aparece de manera nítida en los testimonios, puesto que las desviaciones de la conducta adecuada son inmediatamente señaladas por parte de distintos agentes. La disciplina, en aquellos años de dictadura, fue un elemento importantísimo en el ejercicio del poder, sostenido en el poder pastoral enfático que el fascismo desarrolla. Pero en el caso de las mujeres, como hemos comentado, la disciplina estaba vinculada a una hipernormalización, es decir, a una regulación milimétrica de casi cualquier conducta.

En las sanciones lo reprochado parece ser el simple hecho de no estar en casa cuando se debe estar y en la dimensión grupal de la experiencia:

Yo tenía una amiga que, además la pobre qué problemas... poco menos le decía el marido que ahí iban una cuadrilla de ... eso, de putas, que dicen los hombres siempre, y que allí íbamos a no hacer nada y a no estar en casa. (E 12)

Y luego estaban los sindicatos y en todo, sí, sí, y el hombre que se implicaría socialmente estaba bien visto, porque si un hombre viene tarde a casa no pasa nada... yo recuerdo de una vecina mía y esto te estoy hablando en los años setenta y algo, pues de llamarme y decirme: oye, pues te quiero mucho y todo eso que se dice, pero estoy muy preocupada porque vienes muy tarde, sueles venir con hombres, te dejan ahí en el coche en la plaza y oye, que hablan mal de ti. [...] y la pobre me veía y le parecía mal. Y luego con los años, pues me dijo otras cosas... es que quería y ella no podía, y entonces era una manera de rechazar. (E 1)

También aparece el reproche por descuidar sus funciones de madre y de esposa, muy habitualmente expresada por la familia:

Entonces venían a casa a veces familiares míos, pero qué, pero sí es que estás dejando... yo me acuerdo que un hermano, tuvimos unas broncas muy grandes... estás dejando abandonados a tus hijos, a tu marido. (E 1)

«La política» no era para las mujeres. Tampoco en general en aquel momento para nadie, el franquismo había socavado rabiosamente y prohibía cualquier ámbito de organización política, pero, en algunos sectores, como los de estas mujeres, con maridos comprometidos o con cierta actividad sindical, «estaba bien visto», como decía uno de los testimonios anteriores. La simple organización en los centros y su abordaje de temas sociales generaba en muchos un tremendo rechazo:

En el barrio, yo sí que me encontré con hombres [...] y alguno me llamó puta. Dos. Uno en la villavesa⁷³⁸, me acuerdo que lo pasé muy mal, y otros que nos llamaban terroristas, en aquellos años. Porque decían que éramos putas y políticas, las que estábamos en los centros. (E 1)

Soy muy rebelde para esas cosas, no me conformo, en muchas cosas, yo he temido mis más y mis menos, y yo he sido de las de, de las decirme casi que era de la ETA. (E 4)

7.3. Imaginarios, deseos, afectos

La articulación de unas experiencias nuevas al albor de su implicación en los centros suponen nuevas posibilidades de acciones pero también, al mismo

⁷³⁸ Autobús urbano

tiempo, la fractura de hábitos reiterados y encarnados. Todo ello supone a nuestro entender una dimensión emocional especialmente intensa y ambivalente. Parece como si las referencias emocionales aludieran a un momento en el que éstas se encienden, se intensifican, tanto las emociones negativas como positivas. La ambivalencia emocional que supone la modificación de algunos hábitos tiene una vertiente positiva en tanto deseo, placer, gusto que produce este desplazamiento; pero, por otro, una vertiente negativa casi irreducible puesto que hay un cuestionamiento de lo que han sido, y lo que son, y lo son en relación con su función de madres y esposas. Las culpas y la inquietud ante esta incorporación de nuevos elementos en su cotidianidad emergen en momentos diversos del proceso.

Hemos hablado en otra parte de la vinculación al propio sometimiento, cómo éste se mantiene por identificaciones identitarias que otorgan inteligibilidad social, identificaciones que se han dado en procesos vitales singulares pero regulados normativamente de manera general. Parece que en las trayectorias relatadas la intersubjetividad y la elaboración colectiva de las experiencias permite desplazar las aspiraciones, los imaginarios y los deseos.

7.3.1. Otra mirada, nuevos anhelos: identificaciones/ desidentificaciones

Dos elementos serán fundamentales para la modificación de las aspiraciones y la resignificación de sí mismas, de la mirada normativa que se dirige una a una misma: la permeabilidad entre las posiciones de animadora/ alumnas, lo cual introduce la visibilización de un trayecto posible, y el ejercicio intersubjetivo en la elaboración discursiva, lo cual permite la emergencia de otras posiciones de identificación, de otros lugares simbólicos desde los que mirarse. Esto, tal como hemos señalado anteriormente al intentar esclarecer los procesos afectivos y de deseo que atraviesan los discursos y la producción de relatos, destaca la intensidad emocional de los tránsitos subjetivos. Las posibilidades de identificación, en este caso nuevas posibilidades de identificación, permiten el desplazamiento del deseo, de los deseos.

(Está hablando de los cursos de formación) Mira descubres, para mí un descubrimiento muy importante fue, no enseguida, estoy hablando como a los dos años o así, el descubrir a qué clase perteneces, no tanto, a ver, antes estaba, este tema era como muy... hoy ya está más... no sé, no tiene tanto valor ¿verdad? Pero para mí fue muy importante saber dónde estoy, con quién estoy ¿eh? jo, para mí fue una joya, bueno, con quién estoy, con quién lucho y trabajo y eso lo hacíamos, ibas descubriendo porque te metías en la asociación de padres, en Andraize con el tema de la sexualidad ...[...] lo que pasa es que no quiero dejar pasar esta otra idea, descubrir con quién

estabas... la pertenencia a una clase, a un grupo de gente, entonces eso se plasmaba en el encuentro con la gente ¿eh? pues, jolín, me estoy identificando cada vez más, te ayudaba todo eso a descubrir también a quién favorecías o a favor de quién luchabas. [...] y cuál era tu enemigo. [...]y eso te hacía, a mí por lo menos me estimulaba muchísimo y... con esas herramientas funcionamos en la vida, y yo lo contrastaba con algunas compañeras y funcionaba. (E 10)

Hasta en el vestido cambiaba un poquito el estilo de mujer, no éramos el prototipo, no encajábamos, no encajábamos y a veces... [...] sí, porque si rompes un poco el estilo, si sales a horas que no salen las mujeres no salían entonces, ibas a sitios donde tampoco era muy normal, ibas a unos horarios también raros, vestías de forma rara, hablabas igual cosas que tampoco habitualmente se hablaban en los sitios normales ¿no? Pues eras, un poco rara, y a veces, dices, si los demás me ven así, a veces empiezas a creerte tú también... ¿y yo? ¿yo qué soy? ¿eh? [...] gracias que teníamos los grupos que, de alguna manera, pues no estoy sola ¿eh? estoy aquí un poco... arropada. (E 10)

Y después siempre hemos tenido inquietudes, la una, la otra, yo creo que hemos pensado diferente concretamente, no hemos sido unas mujeres (...) como vacías ¿me entiendes? Siempre con inquietudes. (E 4)

7.3.2. Intensidad y ambivalencia emocional

Cuando comienzan a relatar las experiencias vividas al inicio y durante los cursos aparece un torrente de emociones muy intensas, expresadas con vehemencia. Las nuevas actividades desatan un cúmulo de afectos ambivalentes, que van del miedo a exponerse en una situación pública al deseo intenso que casi todas expresan de manera sorprendente: querían aprender, «eran como esponjas», y esta es una expresión curiosamente repetida en casi todos los relatos. Absorbían un «saber» que las transformaba, en unas circunstancias en la que no se daba una mera acumulación de conocimientos sino que se practicaban, y su resonancia subjetiva fue, según sus voces, una vibración apasionada.

a) Una tensa pasión

Así hemos denominado el énfasis que ellas ponen en su deseo de aprender, en su deseo de acudir, en su deseo de experimentar aquello que les permitía nuevos significados para sí mismas y para su vida. La intensidad aparece

subrayada mediante palabras como «era insaciable», o en la metáfora de ser como una «esponja»:

Se hacía un cursillo, ¡pum!, apuntada, otro cursillo, ¡pum!, apuntada, me apuntaba a todo. Yo era una esponja insaciable ¿eh? y feliz, feliz. [...] Yo me levantaba a las siete de la mañana, dejaba todo arreglado, dejaba la comida y todo, y, si mi marido llegaba a la una, a menos dos minutos llegaba yo. Toda la mañana por ahí, pero yo era libre, feliz, porque hacía lo que me gustaba. Eso, eso vale... a mí me hacía feliz ¿quién me mandará a mí...? Pues me lo mandaba yo, que yo era feliz. (E 9)

Yo por ejemplo observo ahora a los niños pequeños que parecen como esponjas, pues yo iba como eso... (E 12)

Claro, era como dos bloques, lo personal y lo social, para mí yo creo que fue de las cosas que me hicieron cambiar muchísimo, los, las actitudes, los hábitos, el entender las cosas de otra manera, el leer libros, claro, empecé a leer libros, pues de cosas que había, del socialismo tal. Yo, como las esponjas. Yo creo que estábamos todas como las esponjas... es como que te abren una ventana!... o sea, de estar así, a decir, ay va!!!!, ¿qué es esto??? (gesto de descubrir) [...] Es que descubres, es que era... ¡ya te digo, uff... igual igual que las esponjas! (E 3)

Pues es muy gratificante, o sea, las mujeres son como esponjas, somos, durante mucho tiempo por lo menos ha sido así ¿no? Se recoge todo y se aprovecha mucho, digamos ¿no? (E 2)

La vinculación afectiva incluso no parece en algunos casos que se racionalizara, se experimentaba como una apertura a algo nuevo, que les permitía una nueva posición que ellas valoraban tanto que, pese a las dificultades de organizarse con los hijos o con las tareas domésticas, defendían con fuerza «como lobas»:

Ibamos pero, pero ¡como unas lobas! ¿eh? yo recuerdo, y además y no era nada eso, la lusión que a mí me daba... me daba vida, me daba vida. (E 9)

Pero eran tal las ganas y de luchar y de implicarte que no te ponías... vamos, sacrificabas lo increíble ... (E 10)

Yo siempre me los llevaba a todas partes (a los hijos) y cuando iba, cuando fui al curso ése, me parece que a la mañana había guardería, hicieron... lo llevaba, al pequeño por lo menos, que era septiembre, que no había todavía colegio, pero yo tenía, no tenía muy claro el porqué, pero yo tenía claro que no iba a dejar el centro. (E 3)

El siguiente testimonio explicita el vínculo entre el placer y el descubrimiento de manera reiterada. Lo iban haciendo, lo que iban aprendiendo tenía una dimensión emocional positiva muy clara:

Descubriendo y disfrutando, descubriendo y disfrutando, porque a la vez que descubrías y aprendías te relacionabas y hablabas y te reías y eras muy joven. (E 12)

Y esa dimensión positiva se imbricaba en el nuevo tipo de relaciones que surgían, unas relaciones de igualdad que les permitían entretejer sus dificultades y sus formas de abordarlas, con una parte lúdica que casi todas recuerdan:

Todo era nuevo y todo como queriendo aprender, en los primeros tiempos, después vinieron aún más bonitos porque nosotras estuvimos mucho tiempo, casi nos echaron (risas) formamos un grupo que estuvimos mucho tiempo... no nos queríamos ir porque conforme más tiempo iba pasando, ibas cogiendo más confianza. (E 12)

De hacer o no hacer, de salir o no salir, y si vamos esta noche a cenar, y de que si no sé si me dejará mi marido, de eso mucho, de eso se hablaba, porque, además, es que era... ¡teníamos yo creo tantas ganas de expresar, que igual estabas hablando del café y acababas hablando de la cama! (E 12)

b) La culpa:

La responsabilidad del cuidado de los hijos, de su atención cotidiana era casi exclusiva de las mujeres. El proceso de implicación y asistencia a los centros hace que en algunas ocasiones las atravesase la inquietud acerca de su (falta de) cuidado; transformar pequeñas rutinas hace que se alteren algunas pautas reguladas del cuidado: hacer la comida, ir a buscarlos a la escuela, dejarlos solos en casa. El siguiente testimonio, de una mujer que vivía también con su madre, la cual se encargó de las comidas, muestra con una anécdota el momento en el que ella se cuestionó con inquietud lo que hacía:

Tendrían cuatro años o así, A., entonces estaban jugando, yo me acerqué un poco, pues fíjate, jugaban a papás y a mamás y a comidas y esas cosas, y una de las crías que había le decía: "bueno, yo soy la mamá", decía la otra cría, "yo hago la comida", y le decía la mía: "¡noooooo, que las mamás no hacen las comidas!, las mamás van de reunión. "Yo soy la mamá", decía Ainhoa (su hija), "tú eres la hija", le decía a la otra: "bueno hija, estate ¿eh? Volveré pronto, me voy a una reunión, bueno adiós". Y se iba, salía fuera, abría la puerta y volvía: ¡hiiiiijaaaa, hiiiiijaaaa! (hace gesto de abrir y cerrar los brazos) (E 2)

Y dice que su hija había captado, con ese gesto final enfático del reencuentro, su propia ansiedad, de la que no se había dado cuenta y que su hija de cuatro años le muestra como un espejo.

Es la cuestión de los hijos lo que no remite solo a aquel momento, sino que lo han seguido pensando y reflexionando, ha quedado en ocasiones como una consecuencia negativa y de alguna manera dolorosa. La tensión y la ambivalencia está atravesada en este caso, pero en muchos otros casos de mujeres, creemos, por la pequeña transgresión asumida de funciones que las mujeres, volcadas en el cuidado de otros, desempeñan vinculándose por completo. Es una ambivalencia difícilmente reducible:

Yo a veces pienso en mis hijos también... jo, no llegaban al timbre de la puerta y les daba la llave ¿no? [...] fue, fue duro. (E 10)

Y yo fijate, con quien también, que se me ha ido, no te lo he dicho, con quien tuve algún impedimento para participar tanto fue con los hijos: me rechazaban mucho. Yo recuerdo que Oskia (su hija) cuando oía que era del colectivo se ponía histérica en el teléfono: ya están otra vez las del colectivo y te vas a pegar rato hablando con ellas por teléfono. Cuando era muy cría ¿eh? Le costó, le costó y recuerdo que a Jon (el hijo) también, también (silencio): siempre estás, te vas, te vas, y eso algunas veces me he planteado, que igual me he ido demasiado, pero bueno, es así. (E 1)

c) *El miedo y la vergüenza:*

La vergüenza y el miedo al ridículo parecen ser emociones que se generan cuando una debe actuar de formas a las que no está acostumbrada y que, además, no se han practicado porque no corresponde al desarrollo de su propia identidad: no están autorizadas, no se sienten autorizadas. También supone esto un espacio de ambivalencia en el proceso, un elemento de dificultad en el despliegue de nuevas prácticas y nuevas formas de pensarse.

Hombre, a la vez que ibas queriendo aprendiendo mucho también tenías muchos miedos, eras muy tímida, no te atrevías a preguntar muchas cosas [...] había mucha gente que no nos atrevíamos al principio ni a abrir la boca. (E 12)

Al principio ni abrir la boca mucha gente, a mí también me costaba hablar, entonces tenías cortada la palabra y más como mujer, porque tu palabra valía muy poco... (E 10)

Valoraban mucho el primer año, relaciones de pareja, y el expresarse en grupo, que tenían un gran miedo al ridículo y como las clases eran muy dinámicas, o sea se daba participación, ellas elaboraban... se presentaba el programa elaborado, pero ellas escogían los temas. (E 7)

Pero tenía mucho miedo, no había estudiado, tenía mucho miedo, fui al curso de Madrid con mucho miedo, a no poder responder a ese curso, y fui con muchísimo miedo. Pero la verdad es que me soltó de tal manera... (E 8)

d) *La angustia:*

La angustia aparece reseñada no como algo experimentado en sus experiencias directas, sino en las de aquellas que luego se implicaron en las funciones de *animadora*, como un fantasma que irrumpe cuando empiezan a reflexionar acerca de los efectos que determinados planteamientos podían generar en otras mujeres, algo que de manera estratégica les hacía a las animadoras ser muy escrupulosas en relación con las realidades muy difíciles de modificar de las mujeres, como su estatus de esposas:

Ah, luego también mira, de lo que tú me comentabas de cómo hacíamos el tema de pareja, hacíamos todo eso, hacíamos el tema de planificación familiar y nos empezamos a cuestionar: estamos hablando de métodos anticonceptivos y todavía no están legalizados. ¿podemos generar en las personas mayor angustia? Cuando se ve, eso en muchos temas. Por ejemplo, en el tema de la relación hombre y mujer, de la igualdad, ¿podemos generar angustia cuando se ve que realmente no vas a poder, siempre dejábamos muy claro que una cosa es lo ideal y otra es aquello que poco a poco podemos ir haciendo todo el mundo. Qué es aquello que para ti te sirve. No idealizar nada, porque nadie tenemos todo, y que todo el mundo tenemos que aprender continuamente y que modificar y cambiar diariamente, quien diga que lo ha conseguido y que todo ha cambiado, eso no sirve ¿no? (E 1)

Puede cifrarse aquí una intuición o un saber muy lúcido acerca de las relaciones de poder, puesto que cuando son inflexibles limitan el campo de acción de manera restrictiva, y no sirve revelar de manera unidireccional a alguien qué debería hacer, puesto que si no puede hacerlo desde su posición compleja y encarnada, eso incrementa la angustia o la culpabilización. Además refleja nítidamente esa actitud continua de crítica y reflexión, en función de ciertos ideales, pero en un trabajo continuado con una misma.

7.4. Intersubjetividad y prácticas de sí

Hemos aludido constantemente a lo largo del análisis realizado hasta ahora, a la situación intersubjetiva nueva que posibilitó el espacio de los Centros como uno de los elementos más importantes en el desarrollo de este proceso de transformación. Aludiremos ahora de manera más específica a estos juegos reflexivos colectivos como la dimensión fundamental para la apertura del campo de posibilidades y de nuevas formas de relación con una misma, las **prácticas de sí**, que generarán a nuestro entender el ejercicio de una libertad ampliada.

Para ello nos resultan de extraordinaria utilidad las herramientas conceptuales foucaultianas articuladas en torno a la subjetividad, la reflexividad y los juegos de verdad. Partiendo de los discursos sostenidos institucionalmente, el centro se convierte en un espacio de reflexión y crítica en común que resuena en las prácticas y en la cotidianidad de sus vidas, que comentan, comparten y alteran de manera intersubjetiva. De esta forma se elabora y se recrean las experiencias que se están dando. En este proceso reflexivo destaca la **problematización**, en tanto actitud crítica que reconsidera aspectos de su vida como mujeres. Problematización significará tanto una nueva mirada sobre aspectos incuestionados como la inserción en la reflexión colectiva de aquellos temas de los que no se habla y que funcionaban como dogmas de un código a cumplir y obedecer.

7.4.1. Paso de una moral de código a la problematización y la posibilidad de reflexión

Vimos cómo Foucault distinguía entre morales orientadas hacia el código y morales orientadas hacia la ética, siendo estas últimas las que introducen elementos de reflexión y crítica subjetiva en la consideración de los códigos. Las primeras, que establecen prácticas de sí vinculadas de manera restringida a la obediencia o cumplimiento incuestionado del código, parecen describir la situación de sometimiento que las mujeres entrevistadas vivían en relación con sus (im)posibilidades de género. La existencia de códigos universales simultáneamente a la de códigos específicos para la conducta femenina, más vinculada en este caso a unos discursos religiosos que exacerbaban la condena del pecado y de las desviaciones, sitúa a las mujeres en una especie de doble vínculo –son seres humanos, pero son mujeres– que dificulta sus elecciones, que incluso las excluye. En el apartado dedicado a los juegos de verdad exploraremos cómo el discurso institucional que subrayaba su estatus de sujetos de derecho, fracturaba este doble vínculo evidente pero invisible.

La compleja relación entre códigos morales universalizados y demandas particulares hacia las mujeres en tanto mujeres y sobrerreglamentadas en la época y en los discursos franquistas, ilustra la situación de dificultad que podían tener en general estas mujeres educadas en el franquismo y dedicadas a su rol de amas de casa. Creemos que los objetivos institucionales, cada vez más acentuados, hacia la promoción de personas críticas y maduras establece una práctica de reflexión compartida que altera este **modo de sujeción** vinculado a la obediencia. El desarrollo de esta actitud crítica es subrayada en sus testimonios:

Una de las frases que repetíamos mucho era... —qué militantes éramos ¿no? Era una militancia, una militancia por la causa—, bueno, era ‘desarrollar el sentido crítico’... y hemos desarrollado tanto que te puede hacer daño, como no te cuides en este momento, a mí personalmente sí. (alude a problemas en el trabajo). (E 10)

Hay cosas que me marcaron y sigo teniendo muchas actitudes ¿eh? porque han sido muchos días y muchas reflexiones y gente que te hacía pensar mucho, porque nos hacían pensar mucho, hacíamos muchos, muchos trabajos de grupo. (E 12)

La legitimidad que el espacio institucional otorga, genera sensaciones de liberarse del agobio y de la obligación que las cuestiones religiosas les habían supuesto:

Con el tema religioso... yo di un giro de 180 grados, o sea, pues de ir a misa a no ir. Pero no en plan rebotado, sino que empecé a desculpabilizar y a analizarme y a ver yo qué pensaba de la religión y todo ese tipo de cosas ¿no? A reflexionar y a no ir, vamos, no en plan ya no voy jamás, no, pero a relajarme y a decir, oye, voy cuando me apetece pero no voy por obligación todos los domingos y todo ese tipo de cosas. (E 3)

(Ante la pregunta de qué le resultó nuevo) Nuevo... el sentido de la secularización de la sociedad, o sea, yo estaba muy... yo le llamaría agobiada por la iglesia, había participado en movimientos de iglesia pero... místicos, o sea por ejemplo, la Legión de María[...] que era una visión muy clásica[...] yo estaba muy cogida por la iglesia desde el miedo o sea, en la... a mí... el ser buena me había pesado muchísimo... a mí me pesaba que yo no sentía dolor porque a Cristo le habían crucificado, cosas que me marcaron, me marcaron muchísimo. (E 11)

También entonces la carga religiosa que llevábamos... fijate con dos hermanas monjas [...] pues yo recuerdo que el centro encima te servía para lo que te servía, para quitar ahí toda la paja que nos habían metido, de eso tengo mucho recuerdo. (E 12)

7.4.2. Nueva sustancia ética: la sexualidad

Foucault, desde una mirada que descuidó de alguna forma las situaciones desiguales de género, habla de los efectos productivos y positivos del dispositivo de la sexualidad, mediante la proliferación y la incitación permanente a descubrir deseos y a confesarlos. En nuestra situación histórica, bajo un régimen fascista cuya doctrina es católica integrista, el pecado es el único rostro del sexo, sobre todo para las mujeres, y ellas están atrapadas en el silencio y la culpa. La maternidad como función básica exaltada reduce a la nada, o, a lo sumo, al secreto de la alcoba, el placer de las mujeres. No digamos la posibilidad de regular la concepción, puesto que en aquel momento los

medios anticonceptivos estaban prohibidos. Muchas desconocían incluso su existencia.

Que en los centros se abordara el tema a través de los módulos de relaciones de pareja y de sexualidad supone un acontecimiento para ellas. Es la primera vez que públicamente hablan del placer, de la anticoncepción o de las formas de relación sexual. Eso sí, circunscrito al ámbito de su matrimonio, por lo menos para la mayoría. Es, precisamente «hablar de sexualidad» lo que permite resignificar experiencias y ampliarlas. Incluso, algo que casi todas subrayan, la capacidad de decidir la maternidad. Y pueden configurarse, asimismo, como sujetos de deseo. Parece que la contraposición foucaultiana entre deseo y placeres no es muy útil en este caso, puesto que el deseo no operaba, de ninguna manera, como ese elemento de inteligibilidad vinculado a una práctica de sí que él denominó, aunque luego ampliara sus referencias, hermenéutica del sujeto.

En este caso, la sexualidad parece configurarse como nueva sustancia ética cuando se libera institucionalmente el discurso de la sexualidad de sus dos polos que la restringen de manera feroz: el pecado y la maternidad. Hay posibilidad de «placer compartido». Solo esto es una reelaboración de la relación de una con su propio cuerpo. El cuerpo de las mujeres, configurado de manera heterónoma, aparece como lugar de placer cuando el nudo central e imperativo de la reproducción se deshace parcialmente para enlazarse con dos asuntos que irrumpen de forma impactante: la consideración del placer mutuo en la pareja, y, ligado a esto, el control de la natalidad, los anticonceptivos.

En el siguiente fragmento una de ellas expresa el alivio desculpabilizador que le supone la consideración de los métodos anticonceptivos. Lo considera uno de los mayores impactos que le provocó su asistencia a los centros. Hasta ese momento, porque su marido se empeñaba, utilizaban métodos anticonceptivos, pero ella lo vivía como un pecado:

Yo no iba a comulgar. Entonces me ponía al lado de la gente que comulgaba porque me parecía que así, claro, yo venía de monjas... entonces, venía muy metida la religión [...] enseguida, enseguida empecé, empecé a valorar lo que era la relación de pareja[...] (E 1)

Yo creo que pues temas que salían siempre, por ejemplo, la sexualidad, se comunicaban pues facilísimamente, salían pues cantidad de problemas y de dificultades y de insatisfacciones, todo lo que tiene que ver, en aquella época, ten en cuenta que estamos hablando, pues con métodos anticonceptivos, que eran ilegales pero que en los centros se exponía. (E 2)

Pues empecé a tomar la píldora, pues fijate tú, de andando de miedo con el ogino y poco más, a empezar a tomar la píldora, que para cuando conseguí tomar la primera

píldora... era clandestino, ya me dijeron allí por dónde tenía que ir, primero ir a un médico privado, para que luego te la pudieran recetar en la Virgen del Camino⁷³⁹, justamente y poniéndote malas caras. Fíjate tú si es un cambio. Tremendo. O sea, te cambia las relaciones de pareja, hasta tal punto empecé a ver que yo tenía que empezar a pensar en mí misma, que había estado en función siempre de lo que me decían los demás y la hija buena y tal... que nos fuimos de casa de mis padres a vivir solos. O sea, fíjate si son cosas bien concretas. (E 3)

Es interesante escuchar cómo, algunas ya desde la posición de animadoras valoran el abordaje de los temas de sexualidad:

La materia de sexualidad arrasó, arrasó, porque era un cambio terrible, el que una mujer llegue a la conclusión que puede decidir los hijos, no estoy hablando de control de natalidad, estoy hablando de un hijo más o un hijo menos, ¿eh? [...]

Mucho, a ver si me acuerdo del esquema que utilizábamos... Relación... yo les decía que la sexualidad era, a mí me ha gustado siempre mucho utilizar esquemas... relación, reproducción y recreación y la reproducción la ponía en tercer lugar; fundamentalmente relación, recreación, como derecho al placer que tenían, que tenemos las personas, y luego reproducción, pero circunscribir la sexualidad de los seres humanos a tener o no tener hijos... eso, eso... (E 7)

Aunque aparecen discrepancias en la consideración de cómo esto afectaba a los maridos, en estos dos testimonios, como efectos contrapuestos. El primero acaba de aludir a que el hecho de que se tratase la sexualidad molestaba a los maridos, ante la pregunta de por qué:

Hombre, pues muy claramente, porque la reproducción de alguna forma él la controlaba, es decir, no la controlaba nadie, ¿eh? Pero la relación exige una forma de vivir la sexualidad distinta, es decir, aquí te cojo, aquí te mato, aquí me tienes y te tengo y te penetro, eso se había acabado. Y esa era, lo que ellos decían, yo funciono así, pues mira, chico, eso es un mecanismo nada más, pero tú eres mucho más, y puedes ser mucho más persona si aprendes a relacionarte. Bueno ¡qué cosas dices! Era terrible, era terrible eso... (E 7)

La siguiente lo valora como un beneficio que ellos también obtuvieron:

Sobre la sexualidad, todos. Porque claro, en el tema sexual te habían sacado de la postura del misionero, y te habían enseñado muchas cosas, y alternativas al coito y etc, etc. Y claro, ahí, las mujeres iban poniendo en práctica cosas que estaban aprendiendo en el centro. Las mujeres no, no iban, íbamos, que estábamos todas en el mismo barco. Íbamos practicando, poniendo en práctica cosas que que habías aprendido, las que te gustaban, las que te parecían que, que no, pues ahí se quedaban. Eso sí, los

⁷³⁹ Hospital de Pamplona

maridos creo que no hubo ni uno que se quejara, todo lo contrario, esa sí, esas clases sí (risas). (E 9)

7.4.3. Desplazando el cuidado de otros hacia el cuidado de sí

Parece que en nuestro análisis, respecto a las formas de experiencia de sí, vinculadas a juegos de verdad que establecen quién es una a través de prácticas concretas, emerge un proceso inverso a lo analizado por Foucault en su contemplación de las formas antiguas de experiencia: en éstas, uno se domina a sí mismo para dominar a los otros. Uno, en tanto que detenta una posición de poder, debe aprender a dominarse para ejercer adecuadamente sus funciones. En nuestro caso, alejándonos meteóricamente de aquella lejana época, y observando las prácticas de sí mediante las que las mujeres establecían una actividad reflexiva consigo mismas, además de la cuestión de la obediencia ya comentada, emerge el proceso contrario: una sirve a los otros para ser quien es, y es quien es sirviendo y cuidando, estando a disposición de los otros. Junto con la problematización de la sexualidad, el ejercicio reflexivo y la elaboración de nuevas experiencias, generan un desplazamiento en tales prácticas hacia sí misma. Junto al cuidado de los otros comienza a aparecer la consideración de su especificidad: qué es lo que yo quiero, qué es lo que yo pienso, lo cual posibilita, dicho de manera sencilla, un ejercicio de libertad. Hay un cierto resquebrajamiento de los principios que organizan la experiencia de sí mismas, ampliando sus posibilidades.

La crítica y la reflexión socavan esa negación de sí que planteaba la moral católica (servir, dedicarse en cuerpo y alma a su familia, adecuarse a los códigos de virtud), y estimula la experiencia de sí con el incremento de la autonomía.

Otra de las cosas que descubrí es que... yo trabajaba tantas horas al día, es decir, me levantaba muy pronto siempre, y decía bueno, pues, hacía mis propios cálculos, me levanto a las 8 o a las 7, hasta las 3, un montón de horas he trabajado, y eso también lo ponía en... el tapete y hablábamos, y sobre todo me decía a mí misma, he trabajado tantas horas, tengo derecho a un descanso y tengo derecho a promocionarme. (E 10)

Pero en aquel momento era tal la apertura mental, formativa que yo iba adquiriendo que por nada del mundo quería dejar todo aquello que me pertenecía, que era mío y no quería que nadie me lo quitase, ni mi pareja, era algo muy mío. (E 8)

De todas formas, sigue siendo una constante el replanteamiento y la reflexión acerca de los cambios de manera relacional: ellas se han introducido como sujeto de decisión y de necesidades, pero entrelazando éstas con las de

su entorno familiar. Un «otro concreto», como lo denomina Benhabib,⁷⁴⁰ que sitúa en las prácticas concretas la reflexión ética y la responsabilidad. Y suele aparecer en los testimonios como un proceso paulatino, muy acorde con la implicación inicial en temas que les venían bien para los hijos y para el marido, para ir después interesándose y preocupándose por otras cosas, la apertura hacia el contexto social en el que están insertas, pero incluyendo en el cuidado, el cuidado de sí:

Y creo que no pensaba tanto en qué bien me está viniendo a mí, sino qué bien, eso, más pensabas, yo por lo menos, pues de cara a mis hijos, de cara a la relación de pareja y tal; luego te das cuenta a lo mejor, o luego me di cuenta yo, claro, cada uno... que tenía que empezar por mí misma. Eso es posterior ¿eh?. Al principio piensas que bien para mis hijos, la alimentación, la higiene, la educación de hijos, siempre pensando en ellos. Luego empiezas a pensar, pero para mí... desde luego fue posterior pensar en mí. (E 3)

7.4.4. La elaboración intersubjetiva de las experiencias

En esta madeja de consideraciones nos parece fundamental el hecho de que se enlacen de manera grupal; quizá represente esto la condición fundamental de la modificación de sus experiencias, en tanto críticas, cuestionamientos, reflexiones, establecidos como ejercicios prácticos que no habrían podido llevarse a cabo de no haberse dado de forma colectiva-grupal. Como dice una de ellas: «**sola no lo haces**».

Y en esta consideración de las relaciones intersubjetivas, en la que espacios y experiencias se comparten y se dialogan transformándose, resalta como condición de posibilidad la homogeneidad del grupo: eran solo mujeres y mujeres con unas circunstancias muy similares, aunque ello les permitiera contrastar y enriquecerse mutuamente.

(En relación a quitarse los miedos) No sé, empecé, era todo, sí, era un entorno, porque... porque... eran mujeres y a mí se me daba muy fácil la comunicación con las mujeres, muy fácil, entonces eso era una cosa y otra cosa era que... yo siempre aunque no había estudiado, tenía complejo de no haber estudiado y ahí era todas parecido [...] no había, no había... no teníamos ese medio para contrastar que ese contraste nos lo dio el colectivo o sea es que, era un descubrimiento y la prueba es que la mayoría de mujeres, muchas mujeres, nos colgábamos del colectivo. (E 11)

⁷⁴⁰ (Benhabib, 1986)

Bueno, eso... eso es una hipótesis, pero... o sea... o una idea mía, pero te aseguro que si hubieran empezado a ir hombres, habríamos empezado otra vez en la dinámica de... la mujer escuchando, el hombre hablando... la mujer siguiendo... —que es la experiencia que tuve en trabajo social también—(se ríe; alude a los estudios que posteriormente cursó en la universidad). (E 11)

¿Sabes cómo aprendí yo? Había bastantes mujeres mayores, de aquí del barrio, con mucha experiencia y a mí me sirvió muchísimo estar con otras mujeres. No solamente la clase, sino el compartir los problemas y todo eso, eso me ha ayudado muchísimo. (E 5)

La autoestima venía de la propia retroalimentación con sus compañeras. En segundo o tercer lugar pondría la adquisición de conocimientos, pero creo que la relación con otras mujeres, para mí eso era. El que alguien te diga, pues como tú, que tiene tu mismo... siempre le ayuda de igual a igual, de arriba muy pocas veces, muy pocas veces. (E 7)

Habría que reconsiderar las matizaciones que se han planteado a la noción de prácticas de sí de Foucault, respecto a la relación con los otros. Pierre Hadot ha manifestado que habría imprecisiones en la interpretación que Foucault realiza de los textos antiguos.⁷⁴¹ Tal matización, junto con las consideraciones feministas ya mencionadas en torno a la insuficiente consideración de las posiciones de dominación de los sujetos que se autoconstituían en tales prácticas, nos permite subrayar un elemento que parece un poco difuso en la exposición foucaultiana de las prácticas de sí, y que aquí resulta de especial pertinencia: la relación con los otros. Si bien él la tiene en cuenta, y destaca el vínculo entre la relación consigo mismo y la relación con los otros, parece que en sus textos esta última aparece, respecto a la Grecia Clásica, en tanto el sujeto que debe atemperarse y dominarse lo hace desde su posición de dominio, y en el periodo helenístico, siglos I y II después de Cristo, en la relación con el maestro.

Hadot achaca a Foucault haber otorgado excesivo peso, precisamente, al sí mismo. Respecto a la afirmación acerca de los placeres a los que se accede a través de tales ejercicios de estetización de la existencia, placeres que «uno recoge en sí mismo», Hadot puntualiza que para los estoicos, «la mejor parte de sí mismo» es en definitiva un sí-mismo trascendente: «Séneca no encuentra la alegría en Séneca, sino trascendiendo a Séneca.» Pero, atreviéndonos con una lectura arriesgada, podría plantearse que es esto precisamente lo que a Foucault le subyuga: constituirse como objeto de sí mismo en un proceso de autocreación supone un proceso no de descubrimiento sino de acción, una

⁷⁴¹ (Hadot, 1989) p. 220

acción que parte de uno y que le permite **dejar de ser o modificarse** en una dirección determinada. No se está atado a una identidad a través de procesos de normalización milimétricos, y tampoco se cuenta con un ser singular cuya esencia no tendría sino que manifestarse. Y ello permite, en la lectura particular de Foucault, la creación y la innovación. A pesar de lo que Hadot plantea, otros, como Ewald, hacen una consideración divergente, puesto que insisten en la interdependencia de la relación consigo mismo y de la relación con los demás en la obra de Foucault; «si en ella hay preocupación de sí mismo es precisamente porque hay preocupación por los demás».⁷⁴²

Creemos que ese movimiento y reflexión en relación con uno mismo que Foucault analiza, es solidario, si leemos su interpretación en el conjunto de su análisis genealógico, de un presupuesto no esencialista de la subjetividad, un movimiento que sería una incesante manera nueva de estar en el mundo, pero una manera deudora de procesos de subjetivación concretos —de relaciones de poder— y de su problematización.

En nuestro análisis contextualizado, los dispositivos de normalización configuraban subjetividades generizadas. Las prácticas de sí variaban pues en función del género (tal como hemos señalado con la cuestión de la obediencia). La posibilidad de «un cuidado de sí como práctica de libertad» estaba absolutamente obstruida. Es el proceso de **problematización** de determinados incuestionados lo que permite una reflexión personal acerca de una misma que se distanciaba de los cánones asumidos hasta el momento. Pero esta problematización se realiza de manera intersubjetiva y, además, parte de su función como cuidadoras —madres y esposas— para introducir elementos singulares subjetivos. Es un movimiento de desapego de las identidades normativas que permite una resignificación de sí y de las relaciones: de lo que una *es* en esas relaciones. Y tal problematización ampliará las posibilidades de auconformación práctica y de autonomía, pero siempre, en este caso, en relación con otros. Nunca será un ejercicio individual y siempre, nos atrevemos a decir, implicará una dimensión ético-política de la que tuvieron una vivencia explícita. Esta apertura de espacios de acción en un contexto intersubjetivo (tanto porque lo posibilita, tanto por sus efectos) implicará la consideración ineludible de la responsabilidad. Cuando las posibilidades se amplían se amplía asimismo la posibilidad de opciones, pero opciones situadas que implican una reflexión ética encarnada.

⁷⁴² (Rorty, 1989) en la discusión final.

Foucault insiste, no tanto en prácticas concretas que, por otro lado, sabe alejadas irremediabilmente de nuestro presente,⁷⁴³ sino en tomar de tal análisis la provisionalidad, el ejercicio y el proceso en la conformación de uno mismo, sin considerar que ya estaba ahí desde el principio. Creemos que es el cuestionamiento de una identidad reglamentada lo que permite que aflore la posibilidad de un ejercicio de libertad localizado y circunscrito a un contexto, pero que antes no existía.

Un ejercicio, por último y abundando en la consideración de la dimensión intersubjetiva, en el que es subrayada la **amistad** como vínculo posibilitador de nuevas prácticas.

Las amigas de soltera... ¿ves? Es que es todo la adaptación de la mujer, te adaptabas a los amigos del marido [...] yo no perdí mis amistades de amigas. Pero no... si nos encontrábamos y eso, pero no como ahora, hoy se maneja mejor la amistad de la mujer con la mujer. Si, si. [...] para quedar, para salir, para irte de vacaciones juntas, ¿nosotras de vacaciones, fíjate, mujeres de vacaciones juntas? Pues con los dedos de las orejas se podrán contar... (E 9)

Era como divertirme también, era como salir de casa que dejabas allí un rato a los críos que te relacionabas, el relacionarte con muchas mujeres.

Además como eran trabajos en grupos y tal... si, si, contrastabas y tal. Y de hecho hay gente que hemos tenido luego una relación buenísima, de seguido, de seguido. (E 3)

7.4.5. Juegos de verdad

La verdad para Foucault es un juego y con ello alude a la red heterogénea de prácticas que regulan su producción y sus efectos. La verdad se inscribe en regímenes históricos de verdad. Y la verdad es asimismo un campo de batalla porque las verdades producen efectos prácticos y regulan las relaciones de poder tanto como las relaciones con los otros y consigo mismo. Hemos visto la lectura pragmática de tales juegos de verdad como juegos de veridicción, como discursos cuyos efectos performativos son, precisamente, la validación y el establecimiento de sentidos y significados concretos.

Según Foucault no hay ejercicio de poder posible sin una economía de los discursos de verdad, como no hay prácticas de sí que no se vinculen a los

⁷⁴³ Foucault señala que un problema actual no puede encontrar la solución en la solución «de otro problema planteado en otra época por personas diferentes. Lo que yo quiero hacer es la historia de las soluciones. Creo que el trabajo que hay que llevar a cabo, es un trabajo de problematización y reproblemalización perpetua». (Foucault, 1984) p. 612.

mismos. Y los regímenes de verdad exceden el espacio subjetivo, son precisamente el espacio donde los sujetos se inscriben.

Creemos que en el análisis que estamos llevando a cabo, los discursos institucionales funcionan como esos «discursos serios» con efectos performativos que resquebrajaban otros discursos hegemónicos. En la proliferación discursiva suelen fracturarse las evidencias o, por lo menos, se nos suscita, en ocasiones, la necesidad de pensar, más cuando la propia metodología iba dirigida al fomento del «espíritu crítico». De manera colectiva, además, pueden desplazarse los juegos de verdad de forma difícilmente realizable de manera individual.

El cuestionamiento de determinadas configuraciones y prácticas normativas y la dispersión de las posiciones de enunciación —ellas son sujetos de enunciación— genera nuevas posibilidades para la elección y la opción. Así se muestra en el siguiente fragmento:

Pero la verdad que en los centros de cultura se daba apertura a todo, se podía hablar de todo, y de todo se reflexionaba, nada era la única verdad, todo tenía cabida, a mí es que todo aquello es lo que me ha ido enseñando a vivir y a ser de otra manera también, con toda las... vamos, porque luego vas aprendiendo, vas dejando, vas cogiendo ¿no? (E 1)

En este ejercicio colectivo de resignificación se llega a cuestionar el orden natural de los sexos, la verdad incuestionada, y se introducen elementos sociales para explicar su conformación como desigualdad:

En el colectivo decíamos: los privilegios que ya tienen los hombres, que los tienen solamente por el hecho de ser hombres, y porque realmente ha habido una sociedad de hombres que así lo ha programado y lo ha hecho ¿eh? Y que ellos también son otra causa más de algo programado o sea que, que ellos, lo que es la persona, no es culpable de la situación, porque también tienen... yo recuerdo que decíamos: haber, por un lado, tenemos que hacer que ellos se den cuenta de que esos privilegios les perjudican, pero claro, un privilegio es muy difícil ver que te perjudica, porque si tú tienes que después de comer te sientas en el sofá a leer la prensa y nadie te molesta para nada, es difícil decir no. (E 1)

Solo colectivamente es posible resignificar y desplazar los sentidos de lo verdadero-necesario. Nombrar, comprender, criticar, generar nuevos ideales y normas y, sobre todo, las prácticas a ellas vinculadas, son reconfiguraciones emergentes en lo intersubjetivo.

Si los significados son los usos, los usos se modifican en tanto los contextos intersubjetivos lo hacen. Y son estos espacios de reflexión y crítica donde hacen cosas con palabras, una de las dimensiones performativas más

importantes del proceso: hablar, hablar de todo, suponiendo ese todo algo que no se concebía.

7.5. Prácticas de resistencia en relación

La resistencia, como el poder, no es monolítica ni sustantiva. Donde hay poder hay resistencia, pero ésta, también de manera local, capilar, heterogénea se va configurando de manera diversa. En este caso, una resistencia residual y opaca se va trenzando y volviendo compleja, articulándose de forma más o menos estratégica y, por lo tanto, promoviendo cambios en diversos elementos contextuales.

Ya hemos señalado la objeción que algunas feministas han expuesto a la distinción foucaultiana de relaciones de poder y de dominación o de poder y violencia,⁷⁴⁴ y en el análisis encontramos la imposibilidad de señalar un momento en el que una situación de dominación deviene otra configuración de poder ya «liberada». La resistencia, las estrategias de resistencia que se van configurando son movimientos casi imperceptibles entrelazados de manera progresiva e intensiva. Hay un discurrir compartido en el que van emergiendo resistencias parciales y estratégicas. Son ellas las que con sus voces han destacado el perfil de las estrategias que comentaremos, y que desde experiencias muy diferentes como las nuestras pueden resultar irrelevantes e imperceptibles. Ha sido en lucha contra ello y en la consideración escrupulosa de sus palabras como hemos recreado las siguientes prácticas de resistencia.

Las resistencias, cuando proliferan, generan tensiones y conflictos. Son resistencias que van paulatinamente socavando mandatos normativos y que se empeñan en unas prácticas hasta conseguir una posición desde la que es posible algo que antes era inaudito: negociar con el entorno. Como decía una de las animadoras: «el primer año las mujeres pedían permiso a sus maridos, al final lo negociaban».

7.5.1. Tensiones y complicidades

Aparece de manera muy clara el hecho de que los procesos de modificación de prácticas alteran determinadas pautas y reglas relacionales, como no podía ser de otra forma, puesto que éstas son, fundamentalmente, interacciones. Tal

⁷⁴⁴ (Deveaux, 1994).

fractura progresiva provoca tensiones en los ámbitos familiares y sociales, aunque fundamentalmente en los primeros.

Tenemos que señalar, no obstante, que el grupo de mujeres entrevistadas expresa que contaron con la **colaboración** de sus maridos, frente a esas «otras», las que abandonaron los cursos por la imposición o el cuestionamiento de los que no aceptaron ese espacio de relaciones diferentes de sus mujeres. Sus maridos colaboraron, incluso las animaron, desde posiciones de activismo social o de izquierdas, a comprometerse. Pero la alteración de rutinas y prácticas generó también en algunos de ellos malestares:

Bueno, bueno, yo me acuerdo que así como J. (su marido) a mí me empujó muchísimo, muchísimo a moverme, luego me decía: oye, cuidado, chica, porque ya me parece que tienes una tienda de campaña que vives fuera... (E 1)

Entonces encontraba choques, encontraba choques en la familia y en la pareja también he encontrado choques. Es decir, sí que tuvimos un tiempo en el cual yo estaba como muy acelerada, como muy coger todo, porque era al salir de la nada, y claro, nos enfadábamos mucho, y me decía: hasta aquí hemos llegado, y nunca tiré la toalla y yo seguía, yo seguía. (E 8)

Tal situación, que implica la rearticulación de lo cotidiano, implica conflictos y fuerzas que establecen una nueva situación de **negociación**, palabra recurrente en las historias, y estrategias para lograrlo elaboradas de manera intersubjetiva como veremos más adelante.

Que alguien manifieste sus reflexiones, o se oponga o empiece a negociar cosas o tal, claro, eso puede generar conflictos, pero luego también mayor reconocimiento por parte del marido o por parte de, a fin de cuentas salir al espacio social o público es también encontrar mayor reconocimiento, porque tú en casa sola no encuentras reconocimiento en ningún sitio ¿no? (E 7)

Las tensiones con los maridos aparecen en muchos testimonios, pero aparece también la consideración de la diversidad de las reacciones de éstos:

Cuando tú empiezas a cambiar, de actitudes, claro, depende mucho de tu pareja, porque si tu pareja.... Sigue estando con lo antiguo, pues tienes unos problemas tremendos. (E 3)

Me decía: y otra vez, ¿no? Otra vez, y todo el día por ahí ¿qué pasa? Las cosas de casa ¿quién las hace? ¿las haces tú o las hago yo? ¿no? Y yo no podía rebatir. (E 5)

Algunos se ponían enfermos cuando había cenas, y luego al día siguiente conflicto. Entonces era, ese miedo a perder algo, que no se llega a entender que es la libertad del ser humano, porque realmente la libertad de una persona es: yo, voy por aquí, por

donde tengo que ir o tú te vas y luego ya nos encontramos, y luego tú hablas de lo tuyo y yo de lo mío, y fijate qué enriquecimiento, cosa que de la otra manera es un empobrecimiento.

Incluso cambian y se adaptan, estableciendo nuevas complicidades. Ellas, de manera general, entienden las dificultades que a ellos les planteaba modificar prácticas y roles:

Porque ellos se sentían un bicho raro; yo recuerdo una vez que estaba José Mari con el delantal y llamaron a casa y era... ¡y tenía unos sudores impresionantes porque no se le soltaba el nudo del delantal y le iban a ver con el delantal! (E 10)

Y entonces es que yo, me pongo muchas veces en su lugar... y cambiando roles, les fue muy duro. (E 10)

Como el negativo de sus procesos, aparecen **las «otras»** que abandonaron o las que se separaron:

Claro, se daban casos que decían, oye, fulana no viene, no, ha decidido no venir porque su opción ha sido dejar, por su situación de pareja... y yo: por supuesto que eso no voy a decir en casa, no interesa; no sé, tenía claro lo que tenía que decir, sin tratar de engañar sino que, ir poco a poco. (E 10)

Hubo bastantes maridos que se opusieron, y hubo mujeres que dejaron de ir porque se oponían sus maridos, porque decían que iban a saber más que ellos. (E 6)

Luego también ha habido muchas separaciones. [...] ella descubrir, desarrollar y él quedarse, o sea, incluso negarle esa posibilidad de desarrollo, de promoción, y él quedarse con unos esquemas muy... y ella ir avanzando, pues acabar en separación. (E 7)

7.5.2. Estrategias de negociación con los maridos

El discurso institucional es especialmente cuidadoso con las situaciones de matrimonio lo que se manifiesta como un principio de no imposición, «que cada cual vaya viendo lo que le conviene» «no hay una solución que valga para todo el mundo», respetando las opciones mantenidas al respecto. A la vez que se cuestionan privilegios, se insiste en la necesidad de «hacérselo entender» en «negociar» en «establecer estrategias que faciliten la comprensión del marido». Se sigue articulando la prioridad que la pareja y la familia tiene para las mujeres con la capacidad de éstas para hablar. Un cuidado y una cautela que también tiene que ver con la reacción incontrolada de algunos maridos.

Las estrategias aparecen reseñadas de manera personal pero también como algo comentado, elaborado y establecido en el grupo. Parece que emergía todo un saber estratégico para afrontar las situaciones que era puesto en común. Un **saber estratégico** que anudaba las obligaciones con la posibilidad de librarse de ellas:

J. estaba encantado, pero claro, yo cuando volvía a casa decía, el que iría un día o dos días no pasaba nada, pero cuando me iba más días, claro, él también empezaba a protestar... entonces yo, como utilizaba mis estrategias: a él le gustaban los postres, yo era muy mala par hacer postres, he sido siempre, ahora no hago, y yo le decía: mira, te he dejado un flanico, un arroz con leche, pues hoy, si te parece voy a venir tarde y puedes fumarte la faria y tal y el otro: ah! Así te esperaré cuando vengas a ver lo que me cuentas. Y se quedaba el flanico, el postre, y luego él me dice ahora: joder antes! El flanico y el postre. Ahora: haz la cena, friega y recoge porque no sé a qué hora voy a venir... (E 1)

Claro, espacio... en la pareja decir: esto es lo que yo decido y lo hago, negociar y hablar, de eso hablábamos mucho, mucho, el negociar. Nada de hacerlo por imposición, sino negociar, porque es lo que sirve. (E 1)

Pues hacías tus pinitos para saber adaptar un poco a la realidad tuya, eso sí yo pienso que fue toda una pedagogía, una forma de hacer, de meterte en la realidad tuya, bueno, desde fuera lo que habías descubierto, pero luego hacerlo tuyo, adaptar a tu propia vida y a tus propias características de pareja ¿no? (E 10)

También nos venía muy bien el contraste de experiencias entre unas animadoras y otras y ¿tú qué haces? ¿cómo te organizas? Y bueno, en fin, ¿cómo haces la comida? ¿cómo haces la compra? Eh no sé, ¿nos organizábamos de tal manera...! (E 10)

O sea, lo que tenías que hacer es, tenías que ser, dar la talla en la cocina, la comida preparada, los niños minimamente bien, pues que la casa no fuese un desastre, claro, entonces eso de alguna manera la pareja, el marido, no te podía echar en cara ni decir nada con relación a eso... (E 10)

Las resistencias a pautas normativas en las que se han educado se reflejan asimismo en la educación de sus propios hijos:

Un día fregaba una y otro día otra, y el día que le tocaba al chico, yo me tenía que sentar ahí en la cocina porque si no, no fregaba, mientras él fregaba, fijate qué detalle más tonto, que yo decía: ¡joder, te mandaba por ahí y me ponía yo y fregaba antes que tú! Porque con 16, 17 años, 15, los que sean: «jo, qué asco, vaya una mierda» empezaba. «Pues ninguno de mis amigos hace esto (porque claro, te estoy hablando de hace 20 años) ninguno de mis amigos hace esto y yo aquí fregando». Y

hacia eso, pero si no hubiese sido por el centro, seguramente le hubiera dicho: anda vete, que ya friego yo. (E 12)

Aunque seguiremos aludiendo a estas estrategias en los siguientes apartados, puesto que seguimos un itinerario circular que incrementa su complejidad integrando nuevos elementos, podríamos hacer dos consideraciones en relación a lo comentado sobre las apreciaciones foucaultianas de dominación y resistencia.

En primer lugar, es difícil sostener una demarcación clara entre relaciones de dominación y relaciones de poder. Consideramos que es una distinción útil teóricamente, como abstracción que recorta y reifica situaciones para su mejor esclarecimiento. Pero creemos que en los procesos prácticos y, sobre todo, con una mirada de género, puesto que la «liberación» en tales situaciones implica una rearticulación y resignificación subjetiva (incluso aunque se mezclen en el discurso elementos esencialistas), la progresión compleja supone la imposibilidad de señalar una demarcación clara entre la dominación y una situación de relaciones de poder que no lo sea.

Pero, no obstante, consideramos que como referente teórico, tal distinción permite comprender la gradación de las imposibilidades en el ejercicio o no del poder y la resistencia, y comprender asimismo situaciones colectivas de opresión de género como la analizada. Según los parámetros foucaultianos, no hay duda de que estas mujeres vivían una situación de dominación compleja, que no se ceñía al dominio dentro de la institución familiar. Y es cierto que para el ejercicio de la libertad es necesario un proceso previo de liberación, entendida esta como el deshielo (siguiendo la metáfora de Butler) de las configuraciones de poder, no desde luego como su desaparición. Tal flexibilización colectiva permitirá el incremento de la propia resistencia y la efectividad de tal resistencia. Resulta sorprendente la elaboración cautelosa pero persistente de tales estrategias en los testimonios analizados, sustentada de manera decisiva en la elaboración conjunta de las experiencias y su resignificación. No obstante, es difícil diagnosticar cuándo se está actuando libremente, cuándo las prácticas que se tienen a una misma como objeto (aprendizaje, participación, compromisos, cambios...) son, efectivamente, prácticas de libertad.

7.5.3. Estrategias de actuación en el entorno: participación social

Las estrategias de resistencia centradas en el ámbito familiar se expanden y se desarrollan en contextos sociales más amplios. Esto tiene que ver con el momento histórico concreto, el final del franquismo y la transición, de

agitación política y con la transformación de la propia institución, puesto que evoluciona, y –y de ello son protagonistas las propias mujeres que han pasado por ella–, hacia un planteamiento de crítica y de acción social explícito.

Todo esto fue también un factor que influyó en los centros porque atrajo a líderes, eh, del sector del mundo del trabajo y de alguna forma hacían de corriente de transmisión sus mujeres de las ideas de esta familia y esto impulsó eh, pues, no sé, de alguna forma fueron unos años muy difíciles porque se nos acusó de, de, que, que llevábamos a cabo actividades delictivas, etc. Nos colgaron 80 sanbenitos... y yo creo que eran muy ajenos a nuestro pensamiento pero bueno, al final, bueno fue una plataforma importantísima los centros de cultura popular y yo tengo en ese sentido una cierta, no digo pena, pero sí me parece que se ha cometido una cierta dejación, no se les reconoce la importancia que tuvieron, al menos ahora. (E7)

«Salir de casa» les había posibilitado la inserción en prácticas nuevas. Estas, se desplazaban entonces hacia otros ámbitos sociales en el que tuvieron un papel destacado «las mujeres de los centros», tales como asociaciones de vecinos, comisiones de fiestas populares de los barrios o las asociaciones de padres, muchas de las cuales fueron creadas por ellas.

En San Jorge hubo muchas peleas con el paso subterráneo, pues ahí estábamos todas las mujeres que habíamos estado en el Centro [...] y correr delante de los grises montones de veces. (E 12)

A la vez que ibas al centro era cuando en el barrio iban surgiendo cosas e ibas tomando, participabas de ellas, y la mayoría éramos mujeres que habíamos salido de los Centros. (E 12)

La Asociación de Padres que también nació con nosotras, claro que el presidente era un hombre (risas) pero la mayoría éramos mujeres. (E 12)

Las del primer año del 75 y las del año 76 hicimos un primer paso: entrar a la asociación de vecinos, entrar también a la parroquia, en grupos de reflexión [...] y al colegio, pero nos metíamos casi todas ¿eh? [...] Íbamos además a cambiar, vamos, no fuimos, íbamos ya con unos objetivos muy claros de la participación, y de que los colegios tenían que tener una coordinación, de que el barrio se tenía que crear células, haber un movimiento asociativo y al mismo tiempo participativo del barrio. (E 1)

Cuando la huelga de Potasas, de aquí se montaba, había gente que marchaba hasta la mina, era todo, era todo, no solo porque nostras estaríamos en el centro, sino porque el ambiente social era ése. (E 9)

Después, cuando salió la asociación de vecinos, pues cuando se iba a hacer el ambulatorio pues yo me acuerdo que con pancartas nos íbamos hasta el gobierno de

Navarra, fíjate tú en aquellos tiempos... oye, me acuerdo. Y con los críos y todo, y bueno, pues nos movíamos. (E 4)

La propia organización de las materias en los centros establecía una línea de continuidad entre las materias personales, de pareja, sexualidad, familia, educación de hijos, la mujer en la sociedad, qué son los sindicatos y los partidos políticos, historia y situación social. Una retórica emancipatoria y de lucha contra las desigualdades y la injusticia, cifraba en términos colectivos la opresión y no se restringía a la opresión sufrida por las mujeres. Quizá sea esta codificación concreta de la «opresión» en términos colectivos y de clase lo que posibilitó en muchos casos tanto la implicación en actividades del barrio como una confluencia con las posiciones de muchos maridos. A pesar de las tensiones emergentes con éstos, efecto de la transgresión de determinadas normas y hábitos, y de los conflictos subsiguientes, los «otros», los maridos, los «hombres» eran contemplados parcialmente como «víctimas» del mismo sistema y organización:

Mira, entre la dictadura política y la dictadura eclesiástica, porque vivíamos en otra dictadura, ahí, todos, todos, éramos cristianos por decreto. Y daño hacen las dictaduras como dices, pero a un país, a un país es que lo constriñe completamente, completamente constreñido, es a hombres, a mujeres, la mujer siempre es más débil pues la mujer más. En cuanto más marginado y menos poder económico, más daño. (E 9)

En el colectivo ya lo decíamos: los privilegios que ya tienen los hombres, que los tienen solamente por el hecho de ser hombres, y porque realmente ha habido una sociedad de hombre que así lo ha programado y lo ha hecho, ¿eh? y que ellos también son otra causa más de algo programado o sea que, que ellos, lo que es la persona, hombre, no es el culpable de la situación, porque también tienen... yo recuerdo que decíamos, haber, por un lado, tenemos que hacer que ellos se den cuenta que esos privilegios les perjudican. (E 1)

Pero el hombre ha sido, en el trabajo machacado, embrutecido, las cadenas, la producción, trabajar sólo por tener dinero, no han tenido tiempo ni espacio... tampoco algunos habrán querido, digo yo, porque también han tenido posibilidad y no han querido, pero si hay hombres que dan pena, ¿eh? Se embrutecen, el trabajo les ha embrutecido, y... eso, no ha habido un colectivo que haya dicho también... hubo más necesidad en mujeres. (E 1)

7.6. Prácticas de libertad

Las prácticas de libertad no están aseguradas por un discurso ideológico que interpele a alguien diciendo que es libre, por ejemplo, porque las mujeres *son* libres. La libertad es un ejercicio relativo y contextualizado que, por lo tanto, debe actuarse, y esa actuación está facilitada en este caso, no solo por un discurso sustantivo y positivo, sino por vectores de problematización de la identidad junto con el ejercicio de prácticas nuevas, en íntima relación con una práctica de cuestionamiento colectivo.

Los procesos más o menos articulados o esperados en los que se configuran o emergen otras experiencias insospechadas como posibles, tiñendo a nuestra mirada de una dimensión política, cuando lo dado se destaca como producto contingente, entonces se van abriendo espacios para la creación y la experimentación, que probablemente se verán atrapados en mallas de poder distintas. La ética se juega en este ejercicio deliberativo y reflexivo de la libertad. Ese que no tiene fin, no tiene recetas, ése atrapado y florecido en una situación articulada, un cuerpo que sufre y goza, que desea, que elige y se construye en íntima y fundamental relación con otras y otros.

Las prácticas de libertad son vinculadas en los análisis de Foucault con prácticas de sí que se establecen de manera específica. El encontró una superficie de análisis y de contraste en las prácticas de sí que en la antigüedad grecorromana pautaban la relación del sujeto consigo mismo. En aquel momento, las prácticas de sí «tenían mayor importancia y autonomía de la que tuvieron posteriormente, cuando fueron rodeadas, en cierto sentido, por instituciones: religiosas, pedagógicas o de tipo médico o psiquiátrico».⁷⁴⁵ El cuidado de sí en la antigüedad era la forma en la que la libertad se consideraba ética. Y la ética, para Foucault, en tanto ejercicio deliberado de la libertad, parece actuar como el elemento que permite la intensificación de esta última. La moral cristiana volvió sospechoso este cuidado de sí, y de manera más intensa, creemos, una moral católica que demandaba a las mujeres una entrega absoluta al servicio y al cuidado de los otros. Los testimonios parecen que hablan de un recorrido que remonta el cauce de este río incuestionado para articular un equilibrio entre el cuidado de sí y el cuidado de los otros.

En el análisis particular que hemos llevado a cabo el proceso colectivo iniciado en una institución es precisamente la superficie que permite el cuestionamiento y la práctica creciente de resistencias localizadas. En el incremento de éstas consideramos que emerge, precisamente, una práctica de sí caracterizada por su **importancia** y por su **autonomía**. Y en ese momento nos atrevemos a hablar de prácticas de libertad. Los juegos de verdad aterrizan en

⁷⁴⁵ (Foucault, 1984d)

el curso de prácticas nuevas o modificadas que amplían la posibilidad de autoformación. Es un proceso progresivo de “desujeción” respecto a definiciones identitarias normativas que permite la emergencia de otras posibilidades.

El ejercicio de la libertad requiere socavar los estados de dominación cuando estos han solidificado las relaciones de poder. A eso se le puede llamar «liberación» según Foucault. En nuestro caso, no es una liberación colectiva y general de las mujeres, sino una liberación situada y encarnada que se da como un avance milimétrico en un tablero de ajedrez. A partir de ahí, una singularidad transformada, con mayor autonomía y, a la vez, más vínculos sociales, parece asumir elecciones y cursos de acción diversos. Porque la «liberación» no ha consistido en un descubrimiento simple de lo que ya se era y estaba reprimido. Ha sido la constatación y la posibilidad, precisamente, de dejar de ser lo que se era:

Yo estoy convencida, que a mí, desde luego, si no llego a pasar por los centros, sería una mujer com-ple-ta-men-te diferente. Ni mejor ni peor, pero diferente, totalmente diferente. O sea, no sería para nada lo que ahora soy. (E 3)

Bueno, pues yo lo resumiría como lo que te he contado antes, en la persona que soy, creo que no lo sería; entonces, el hecho de poder, si tengo que ir... ahora tengo un compromiso social y tengo que presentarme en comisiones y con no sé qué partido político, pues tengo herramientas, me refuerzan. Bueno, no sería la misma. (E 8)

Pero el centro sí que fue el motor y la chispa, pero para mí, ya no de los otros, sino en mí misma, que fue cuando yo empecé ya a pensar y a vivir de otra manera... (E 1)

A partir de esa experiencia, los itinerarios de las mujeres entrevistadas se expanden como círculos concéntricos, alcanzando otros anhelos, otras decisiones, otras prácticas y otros compromisos. Cada cual ha tenido los suyos y son diversos. Exceden ya el contexto institucional en el que se han implicado durante años, más o menos. Algunas han estudiado una carrera, otras, muchas, han vuelto a trabajar. Otras siguen implicadas en prácticas de formación y en actividades sociales, como voluntarias o como militantes.

Ya en los últimos años, yo decía que dejaba, porque yo, para que vendrían mujeres de 50, 60 años que ya, me daba lo mismo que irían a hacer gimnasia que irían a hacer otra cosa. Pero ya era estar... entonces a mí, con todos mis respetos la gente que tiene que ir a grupos de estos, a mí ya no me sirve. Y yo, mi tiempo ya no lo dedicaba a eso, yo mi tiempo lo dedicaba a otra cos, y entonces ya yo eso hice así. (E 1)

Bueno, ante un trabajo con cotización, en el colectivo yo claro, cobraba pero cuando había dinero, y sobre la marcha, como siempre, aunque metía más horas que yo qué

sé. Ya se estaba barajando mucho que la coordinadora tenía que tener contrato, que tenía que tener un contrato y tal, pero bueno todavía no se daba, entonces yo me ví, con un contrato, con la seguridad social, que iba a cotizar, y dije, oye, tal como tenemos el panorama... a por él. (E 3)

Claro, I. se fue fuera a estudiar, y cuando ya vino I. de estudiar, ya, yo ya tenía 50 años y empecé con la menopausia, ya tuve que empezar a dejar, porque me ponía muy nerviosa y así, pero, yo, aun con los años que tengo que voy a cumplir 65 años fíjate, y muchas veces, aún quisiera trabajar, aun quisiera trabajar... (E 4)

Pues mira, yo dejé el colectivo, y todavía me encuentro en plenitud mental y demás, y..., ahora, pues estoy en una asociación, socialmente tengo implicación, con menor compromiso, menos responsabilidad, pero sigo perteneciendo a una asociación. (E 8)

Es que el valor, es que el valor, ese trabajo es frustrante, es que estás repitiendo siempre la misma historia, yo lo repito, pero yo no estoy encerrada en mi casa, yo, si no se limpia, no ha pasado nada. Yo antes, ¡jo!, ¿quee?¿ Que es eso de dejar de limpiar?, ¡de eso nada!, y aún mantienes, mantienes muchas cosas. Pero yo tengo hoy, a mí me sale una cosa prioritaria, yo no tengo, vamos, la menor duda. Y yo que me tengo que ir y se queda mi marido solo y yo me voy, y que se tiene que quedar a comer solo o que se tiene que quedar a cenar, o que me voy a cenar yo por ahí... ¿antes? ¡Bien, y tu! (E 9)

Plantea Foucault que no se puede cuidar de sí mismo sin conocimiento,⁷⁴⁶ pero entrelaza en tal consideración el conocimiento de sí con el conocimiento de cierto número de reglas de conducta o principios que son, al mismo tiempo, verdades y normas. En nuestro análisis, el conocimiento puede referirse a la inserción en nuevos juegos de verdad que desplazan simultáneamente a su descubrimiento como contingentes, las normas y las verdades imperantes. Para practicar la libertad de otras formas.

Se ha dado una apertura crítica en relación con la normatividad identitaria y a pesar de poder pensar que un «significante» sustituye a otro, creemos que el proceso ha visibilizado un vacío, un desplazamiento lento y lleno de tensiones, de los que la actitud crítica ha supuesto el motor.

⁷⁴⁶ (Foucault, 1984d)

Conclusiones: un fragmento de tierra nueva

Creemos que una lectura crítica de Foucault como la de Amy Allen, sintetizada en su siguiente aseveración no tiene en cuenta algunos aspectos de su desarrollo teórico:

Restringido a un modelo de juego estratégico, falla en su comprensión de las relaciones sociales puesto que ilumina bien poco el tipo de poder colectivo o comunicativo que emerge de los movimientos sociales [puesto que] a través del ejercicio del poder colectivo o solidaridad, tales movimientos son capaces de generar los recursos normativos y conceptuales mediante los que los individuos configuran sus propios esfuerzos para transformar la normalización en liberación.⁷⁴⁷

Las herramientas conceptuales foucaultianas acerca de los procesos de subjetivación, de las relaciones de poder y de los juegos de verdad **sí permiten** avanzar en el esclarecimiento de procesos de transformación como el que hemos intentado analizar. Partiendo de la problematización del sujeto, puesto que éste estaría inserto desde el principio en prácticas normativas y relaciones de poder, el énfasis concedido al juego de verdad en el que el sujeto ingresa y a la posibilidad de problematizarlo, restituye un espacio provisional y limitado de libertad. Además, si los juegos de verdad son colectivos y sostenidos por prácticas diversas, cuando éstas cambien, también se modificarán los anteriores. Las transformaciones tienen siempre una dimensión colectiva o grupal, como hemos visto, que permite los desplazamientos y las dispersiones discursivas. Así, pueden reconsiderarse las resistencias y las estrategias en las que éstas se articulan. Cada devenir es singular pero vinculado intrincadamente en los desplazamientos y las prácticas que lo exceden.

Desde el planteamiento de Foucault resulta ingenuo considerar la existencia de liberaciones *aproblemáticas*, puesto que éstas se verán expuestas a la articulación de nuevas relaciones de poder, que no consideraremos si creemos que la liberación está ya realizada o si es subordinada a un horizonte utópico que ignora el presente. Es muy difícil hablar del sujeto, decía Foucault, y muy difícil también hablar de la libertad. Pero una mirada que contextualice y se sitúe históricamente quizá sí puede esbozar prácticas de libertad en función de criterios inmanentes y de las consideraciones de sus propias protagonistas. Es este relato poliédrico el que hemos intentado elaborar.

⁷⁴⁷ (Allen, 2004)

Hemos utilizado para ello su caja de herramientas, completándola con otras problematizaciones de su propia obra, y con la densidad teórica y política de algunos planteamientos feministas. Quizá hemos creado una ficción, pero nadie puede estar seguro de dónde se establece la demarcación entre verdad y ficción. Las ficciones operan dentro de los juegos de verdad, y son relatos que recrean constantemente sus configuraciones. Pero sí estamos seguras de que hemos atendido a las intensidades experienciales de las mujeres que han compartido con nosotras su historia. Y en esa historia algo que es cierto es el desarrollo de un proceso de transformación que ellas valoran muy positivamente. La tensión entre la sujeción y la agencia, situada en una constelación de prácticas, emociones y relatos, son los hilos que se entretajan y dan movimiento a esta historia.

Nuestro intento ha sido un análisis genealógico de una transformación de género, circunscrito y demarcado en un tiempo que ya no es el actual aunque siga siéndolo encarnado en quienes lo vivieron. Pensar qué estamos siendo, como diría Deleuze, supone pensar qué hemos sido, en referencia a esos dispositivos de poder complejos que se desplazan y cambian. Y en este ejercicio esclarecer las posibilidades, concretas, que han permitido la apertura de espacios nuevos e insospechados.

La historia y la tradición feminista, su práctica política, es un paisaje que permite comprender y experimentar la posibilidad de transformaciones colectivas y personales, de autoproducirse, como resultado de relaciones recíprocas, comunicativas con otras. No obstante, las prácticas de autoafirmación feministas han sido exploradas de manera peculiar por Ladelle McWhorter. Huyendo de las aseveraciones verdaderas y remansando en el ejercicio de una sabiduría —definida en oposición a la Verdad—, esta autora, en un ejercicio de reflexividad situada, las compara con la noción foucaultiana de *cuidado de sí*. Según ella, las prácticas de autoafirmación feministas podrían considerarse a veces como antitéticas a las prácticas del cuidado de sí. La razón de ello la sitúa en las asunciones sobre la *naturaleza* de la subjetividad femenina que subyacen en ocasiones a tales prácticas. Asunciones especialmente peligrosas según ella para la gente que se encuentra en una posición de dominación. Frente a ellas, la concepción foucaultiana del sujeto y de las prácticas autopoiéticas, que se ejercen como problematización de lo que se es, presentarían una menor probabilidad de sostener patrones de opresión.⁷⁴⁸ Creemos que los límites teóricos, cuando se confrontan, pueden generar elucidaciones mutuas. Toda una corriente de feminismo que se nutre de la reflexión foucaultiana da muestra de ello, como en el caso de Judith Butler.

⁷⁴⁸ (McWhorter, 2004).

Entendemos que el peligro al que ella alude lo entrañan aseveraciones esencialistas o biologicistas de la identidad femenina contrabalanceada por una afirmación valorativa de la misma. Creemos que esto no permitiría una resignificación radical de construcciones de sistemas sociales complejos como el de género, debido a que la politización, en tanto valoración positiva de lo que puede habitualmente estar denigrado, tiene un límite en eso que «sea» la esencia femenina. Sin entrar a abordar el feminismo de la diferencia sexual que en algunos momentos ha intentado elaborar simbólicamente una diferencia no esencialista, y que requeriría de una mayor afinación en las consideraciones, una consideración general de las prácticas de afirmación basadas en postulados esencialistas producen efectos políticos, son prácticas políticas en tanto resignifican la valoración de diversos elementos femeninos y generan efectos encarnados,⁷⁴⁹ pero encuentran un límite al no profundizar en las relaciones de poder en las que se inscribe la identidad, así como su contenido «natural» que asimismo consideramos una labor política.

Las prácticas exploradas en las trayectorias expuestas no podrían ser consideradas a priori feministas, puesto que no son así como se designan por sus protagonistas e, incluso, se planteaban en contraste con las prácticas feministas de las organizaciones de mujeres, aunque esto supuso un elemento de tensión interna, incluso personal para algunas animadoras. Pero, atendiendo a sus efectos, podría ser matizada tal consideración. Dirigida a mujeres, poniendo en práctica el ejercicio colectivo de reflexión y diálogo, con una tonalidad de valoración de tipo cristiano en tanto «dignificar a la persona» pero en conjunción con un planteamiento transformador y crítico, esto produjo, a nuestro entender, un efecto de desesencialización de la identidad femenina posibilitando la apertura a nuevas formas de experimentar, actuar, sentir.

Ha sido la **problematización** un término reiterado en estas últimas páginas, no tanto en la acepción estratégica que tiene para cualquier análisis genealógico, sino vinculada a la configuración de la experiencia posible: el conjunto de prácticas que permiten que algo entre en el juego de lo verdadero y de lo falso, que se constituya como objeto de reflexión para los sujetos.

La noción que sirve de soporte común a los estudios que he realizado después de Historia de la locura es la de problematización, pese a que yo no había entonces aislado suficientemente esta noción. Pero uno se aproxima siempre a lo esencial a bandazos: las cosas más generales son las que aparecen en último lugar, es el castigo y la recompensa de todo trabajo en el que las encrucijadas teóricas se elaboran a partir de un cierto dominio empírico. [...]

⁷⁴⁹ Ibid. 147

Problematización no quiere decir representación de un objeto preexistente, ni tampoco creación por medio del discurso de un objeto que no existe. Es el conjunto de las prácticas discursivas lo que hace entrar a algo en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto de pensamiento (ya sea bajo la forma de reflexión moral, del conocimiento científico, de análisis político, etc.)⁷⁵⁰

Frente a las prohibiciones, las problematizaciones sitúan su objeto en una superficie de tensión y de crítica. Arman la posibilidad de un desplazamiento y del surgimiento de nuevos juegos de verdad. Incumplir una prohibición no deja a veces espacio para la transformación; puede insistir, por el contrario, en el mismo marco normativo. En resumen, «la prohibición es una cosa, la problematización moral, otra».⁷⁵¹

La problematización de las propias prácticas implica una dimensión relacional. Porque la problematización no significa abandonar algo, oponerse a algo, establece un campo estratégico en el que resituar las prácticas normativas. Prácticas, como el cuidado de otros en nuestro caso, que seguirán siendo excepcionalmente importantes y que entrarán en la reflexión junto con otras prácticas nuevas. Además tal posibilidad se da en interconexión y negociación intersubjetiva.

En nuestro análisis el eje del desplazamiento se da desde un polo vinculado a subjetivaciones rígidas, localizadas en un estado de dominación de relaciones de poder inflexibles e incuestionadas, a situaciones estratégicas en las que se avanza en posiciones en las mallas del poder, más reversibles y negociables. Hay ya en el proceso un ejercicio progresivo de agencia. Esto se distanciaría un tanto de la separación problemática que Foucault establecía entre estados de dominación y relaciones de poder; probablemente la **introducción del análisis de género ayuda a afinar y clarificar tal distinción**, a nuestro entender, demasiado tajante e, incluso, a suscribir con mayor énfasis una de las apreciaciones foucaultianas más importantes y más discutidas: no hay un «afuera» del poder; pero donde hay poder hay resistencia, incluso en estados de dominación, susceptibles de articularse en función de la conjunción y la emergencia simultánea, y mutuamente condicionada, de determinados elementos. Como hemos señalado, el **ejercicio crítico intersubjetivo** y la implicación en **prácticas nuevas**.

Hemos desplazado asimismo, siguiendo fundamentalmente a Butler y a De Lauretis, el énfasis otorgado a las prácticas discursivas en las que emerge la sexualidad como área privilegiada de intelección de la subjetividad, tal como Foucault señala y analiza, a la configuración del «sexo verdadero» en la

⁷⁵⁰ (Foucault, 1984f) pp. 669-670.

⁷⁵¹ (Foucault, 1983b) p. 544.

construcción de la identidad sexual. Ésta deviene elemento imprescindible de intelección, en compleja relación con las prácticas sexuales; la imposibilidad de existencia más allá del «dato verdadero» de la pertenencia a uno de los dos sexos, se enlaza también con la heteronormatividad en tanto red de intelección de las prácticas vinculadas y determinadas por una identidad de género. El sexo, como diría Butler, es ya género, en tanto dispositivo que construye la apariencia «natural» e inmodificable del sexo. Una ley que se oculta a sí misma. Pero ya dijo Foucault que el ejercicio de poder más efectivo es aquel imperceptible, el que consigue por su propio darse borrar sus huellas o crear la ilusión de inexistencia. Crear un efecto de necesidad.

Por último, y en relación con la prioridad otorgada a la construcción de género como garante normativo de la inteligibilidad del sujeto, hemos incluido asimismo, siguiendo la tradición epistemológica y política feminista, la dimensión afectiva. Si el poder atraviesa los cuerpos, los afecta y los habitúa en acciones reguladas, se enreda e incluso genera afectos y emociones en ese cuerpo que padece o disfruta. Los juegos y las reglas que regulan los significados en contextos relacionales y prácticos tienen también una dimensión emocional que sujeta al individuo a su identidad normativa. Esos vínculos apasionados de Butler, que lo son porque sin ellos caemos en el abismo de la exclusión o la ininteligibilidad de la existencia. Vínculos encarnados, reiterados. Afectos que se desplazan también a través de esa dimensión temporal y procesual tan importante y quizá descuidada del espacio subjetivo. En ese proceso encarnado y relacional, hay cosas que dañan o nos complacen mediante sanciones a desvíos normativos o como reconocimiento de nuestra pertinencia identitaria

La apertura de la agencia es un viaje complejo y limitado, con una dimensión emocional ambivalente. Miedos, anhelos, culpas y felicidad se enredan en un proceso de apertura de sujetos un poco menos sujetados. Y más allá de la voluntad consciente, parece latir un deseo singular que se agita en el efecto inesperado de nuevas posibilidades. Cuando los juegos de verdad se modifican también las fantasías pueden anclarse en nuevas identificaciones permitiendo cursos nuevos al deseo.

Tal modificación puede darse de forma colectiva, tal como tan insistentemente se ha planteado desde la obra feminista con figuraciones performativas, es decir, con elaboración de elementos y figuras imaginarias que rearticulan la configuración de lo social y su compleja producción de identidades.

Si queremos comprender el ejercicio del poder para resistirlo, debemos incluir el estudio de las configuraciones de la subjetividad desde una óptica política⁷⁵². Y eso hemos intentado.

⁷⁵² (Hekman, 2004) p. 206.

Un cierre en tránsito

Este trabajo ha pretendido trazar articulaciones múltiples que hemos ido elaborando en su recorrido. Tal como expusimos en la primera parte, el estudio del espacio subjetivo entraña la consideración de tensiones difícilmente reductibles y que nos han conducido a problematizar categorías y a establecer conexiones.

Hemos establecido relaciones entre elementos diversos, porque todo lo reflexionado o analizado entrañaba la consideración de lo relacional; las subjetividades tejidas en la intersubjetividad, las relaciones diversas en las que consiste el ejercicio del poder así como los espacios relacionales en los que las prácticas se desplazan y las resistencias pueden devenir prácticas de libertad. El proceso de transformación de género, histórico y limitado, nos ha permitido a su vez profundizar en aspectos teóricos y matizarlos. Un diálogo que se adentraba en el funcionamiento de los dispositivos de poder en ámbitos muy distintos hasta aproximarnos al contexto microsocioal en el que la intersubjetividad deviene superficie de tensiones y negociación, por una parte, y de estrategias de resistencia parciales pero efectivas.

La reflexión foucaultiana ha sido una constante a lo largo de este trabajo y desde ella hemos indagado en una situación de dominación que paulatinamente se recreaba como situación más flexible y menos opresiva. El ejercicio de la libertad, como práctica limitada pero innovadora, ha sido el horizonte de aquellas condiciones de posibilidad exploradas que la hicieron posible. Hemos articulado prácticas discursivas y no discursivas y una dimensión emocional que late en las transformaciones, en los ejercicios de problematización de la subjetividad y que resulta ambivalente. Y es ambivalente porque la operatividad del poder genera hábitos y sentidos encarnados cuya fractura, parcial y reiterada, imprime una tensión difícil y un transcurrir, en muchas ocasiones, gozoso.

El nuestro ha sido un análisis particular de un proceso particular. Nos remitimos a él en todo momento. Y en él hemos contemplado, hemos vibrado y nos hemos visto sorprendidas por un saber y una fuerza que habitualmente resultan invisibles, el de unas mujeres que jugaron en las mallas de poder una partida larga y costosa, obstinada y apasionada en la que modificaron algunas prácticas de su vida y esto las transformó a ellas.

Nos situamos al comienzo en las fronteras, con el propósito de desdibujarlas y bosquejar espacios nuevos. Mover los límites no supone

acceder a un espacio preestablecido; supone más bien abrir itinerarios para nuevos tránsitos.

Me habría gustado que hubiese detrás de mí, con la palabra tomada hace tiempo, repitiendo de antemano todo cuanto voy a decir, una voz que hablase así: «Hay que continuar, no puedo continuar, hay que decir palabras mientras las haya, hay que decirlas hasta que me encuentren, hasta el momento en que me digan –extraña pena, extraña falta–, hay que continuar, quizás, está ya hecho, quizá ya me han dicho, quizá, me han llevado hasta el umbral de mi historia, ante la puerta que se abre a mi historia; me extrañaría si se abriera.

MICHEL FOUCAULT, *El orden del discurso*.

Bibliografía

- AAVV (1996). *La subjetividad moderna*. Madrid: Ex Libris
- Agamben, G. (2001a). *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, G. (2001b). *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2001c). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, G. (2003). *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Valencia: Pre-textos
- Agís Villaverde, M., y Baliñas Fernández, C. (Eds.). (2001). *Pensar la vida cotidiana*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Alario, C. (2000). Mujeres hablantes, mujeres habladas. En A. G. Gomez y D. S. Salvador (Eds.), *Mediar para comunicarnos y encontrarnos desde/en otros lugares* (Vol. 9, pp. 95-116). Castellón: Universitat Jaume I.
- Alcoff, L. (2002). Feminismo cultural versus post-estructuralismo. La crisis de identidad de la teoría feminista. *Debats*(76), 18-41.
- Alemán, J., y Larriera, S. (2001). *El inconsciente: existencia y diferencia sexual*. Madrid: Síntesis.
- Alemán, J., y Larriera, S. (2004). *Filosofía del límite e inconsciente. Conversación con Eugenio Triás*. Madrid: Síntesis.
- Allen, A. (2004). Foucault, Feminism and the Self: the Politics of Personal Transformation. En D. Taylor y K. Vintges (Eds.), *Feminism and the Final Foucault* (pp. 235-257). Chicago: University of Illinois Press.
- Alvarez Yaguez, J. (1995). *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada*. Madrid: Ediciones pedagógicas.
- Alvarez-Uría, F. (2000). Capitalismo y subjetividad. La teoría política y social de Michel Foucault. En P. L. Alvarez y J. Muñoz (Eds.), *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político* (pp. 85-107). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Alvaro, J. L., y Garrido, A. (2003). *Psicología Social. Perspectivas psicológicas y sociológicas*. Madrid: McGraw Hill.
- Amigot, P. (1997). *La diferencia sexual, la feminidad, el feminismo y el psicoanálisis. Apuntes de una larga controversia (trabajo de doctorado)*. Inédito.
- Amigot, P. (1999). Discursos sobre una ausencia: los estudios de género en el Instituto de Ciencias de la Educación de la UPV. En I. Carrera, R. M. Cid y A. Pedregal (Eds.), *Cambiando el conocimiento: universidad, sociedad y feminismo* (pp. 35-44). Oviedo: KRK.
- Amigot, P., y Andino, S. (2001). Breve análisis de los discursos psicológicos sobre género/ sexo. En E. Pérez Sedeño y P. Alcalá Cortijo (Eds.), *Ciencia y género* (pp. 435-457). Madrid: Universidad Complutense.
- Amorós, C. (1988). Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre el poder y el principio de individuación. *Arbor*, 121.
- Amorós, C. (1994). Feminismo, ilustración y post-modernidad: notas para un debate. En C. Amorós (Ed.), *Historia de la teoría feminista* (pp. 339-352). Madrid: Comunidad de Madrid. Instituto de Investigaciones Feministas.
- Amorós, C. (1995). Modulations hispaniques de la polémique féministe: égalité et différences. En Ephesia (Ed.), *La place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*. (pp. 71-82). Paris: Editions la Découverte.
- Amorós, C. (1997). *Tiempo de feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Cátedra.

- Amorós, C. (2003). A vueltas sobre feminismo e ilustración: David Hume y la identidad personal. En T. López Pardina y A. Oliva Portolés (Eds.), *Crítica feminista al psicoanálisis y a la filosofía* (pp. 117-159). Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas. Universidad Complutense de Madrid.
- Amorós, C., y Agra Romero, M. J. (2000). *Feminismo y filosofía*. Madrid: Síntesis.
- Andino, S., y Amigot, P. (2001). Género y estatus académico: la carrera docente y la participación en puestos de responsabilidad de las mujeres. En E. Pérez Sedeño y P. Alcalá Cortijo (Eds.), *Ciencia y género* (pp. 25-30). Madrid: Universidad Complutense.
- Antonioli, M. (2004). Énoncé. En S. Leclercq (Ed.), *Abécédaire de Michel Foucault* (pp. 44-46). Paris: Sils Maria asbl.
- Arendt, H. (2002). *Qu'est-ce que la Philosophie de l'existence?* Paris: Payot & Rivages.
- Armstrong, N. (1987). *Desire and Domestic Fiction* (M. (Hay traducción de María Coy, Cátedra, 1991), Trad.). Oxford: University Press.
- Assoun, P.-L. (2003). *Lacan*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Augé, M. (1998). *Las formas del olvido*. Barcelona: Gedisa.
- Austin, J. L. (1981). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Badiou, A. (1997). *Deleuze. El amor del ser*. Buenos Aires: Manantial.
- Bajtín, M. (1982). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- Barret-Kriegel, B. (1989). Michel Foucault y el Estado policía. En E. Balbier, G. Deleuze, H. Dreyfus, M. Frank, A. Glücksmann, G. Lebrun, R. Machado, J. A. Miller, M. Morey, J. Rajchman, R. Rorty y. (Eds.), *Michel foucault, filósofo* (pp. 186-192). Madrid: Gedisa, 1990.
- Barrett, M., y Phillips, A. (Eds.). (2002). *Desestabilizar la teoría. Debates feministas contemporáneos*. México: Paidós-Universidad Autónoma de México.
- Bartky, S. L. (1988). Foucault, femininity and the modernization of patriarchal power. En I. Diamond y L. Quinby (Eds.), *Feminism and Foucault: reflections on resistance*. Boston: Northeastern University Press.
- Bartky, S. L. (1990). *Femininity and domination: studies in the phenomenology of oppression*. New York, NY: Routledge.
- Bartky, S. L. (1992). *Revaluing French feminism: critical essays on difference, agency, and culture*. Bloomington: Indiana University Press.
- Bartky, S. L. (2002). *"Sympathy and solidarity" and other essays*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.
- Bauman, Z. (1999). *En busca de la política*. Buenos Aires: FCE.
- Beaulieu, A. (2004). Gouvernamentalité. En S. Leclercq (Ed.), *Abécédaire de Michel Foucault* (pp. 54-56). Paris: Sils Maria asbl.
- Beauvois, J.-L., Dubois, N., y Doise, W. (Eds.). (1999). *La construction sociale de la personne*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.
- Benhabib, S. (1986). El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista. En S. Benhabib y D. Cornell (Eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia: Edicions Alfons el Magnanim.
- Benhabib, S. (1991). Feminismo y postmodernidad: una difícil alianza. *Praxis Internacional*, II(2).
- Benhabib, S. (1992). *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Cambridge: Polity Press.
- Benrekassa, G. (1985). *Fables de la personne. Pour une histoire de la subjectivité*. Paris: PUF. écriture.
- Berg, M. (1990). Entrevistar ¿para qué? *Historia y fuente oral*(1), 5-21.
- Berger, P., y Luckmann, T. (1986). *La construcción social de la realidad*. Madrid: Amorrortu.
- Birulés, F. (1996). Del sujeto a la subjetividad. En M. Cruz (Ed.), *Tiempo de subjetividad* (pp. 223-234). Barcelona: Paidós.
- Birulés, F. (2002). La crítica de lo que hay: entre memoria y olvido. En M. Cruz (Ed.), *Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo* (pp. 141-151). Barcelona: Paidós.

- Birulés, F. (2003). Notas sobre subjetividad y experiencia. *Lectora. Revista de dones i textualitat*(9), 73-78.
- Blanchot, M. (1994). *El paso (no) más allá*. Barcelona: Paidós.
- Bohan, J. S. (2002). Sex Differences and/in the self: classic themes, feminist variations, postmodern challenges. *Psychology of Women Quarterly*(26), 74-88.
- Bonder, G. (1999). Género y subjetividad: avatares de una relación no evidente. En S. Montecino y A. Obach (Eds.), *Género y epistemología. Mujeres y disciplinas* (pp. 29-55). Santiago de Chile: Universidad de Chile-Unicel-Lom ediciones.
- Bordo, S. (1988). Anorexia Nervosa: psychopathology as the chrystallization of Culture. En I. Diamond y L. Quinby (Eds.), *Feminism and Foucault* (pp. 87-118). Boston: Northeastern University Press.
- Bordo, S. (1993). Feminism, foucault and the politics of the body. En C. Ramazanoglu (Ed.), *Up against foucault. Explorations of some tensions between Foucault and Feminism*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Bourdieu, P. (1982). *Ce que parler veut dire*. Paris: Fayard.
- Bourdieu, P. (1990). *Cuestiones de sociología*. Madrid: Itsmo.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P., y Wacquant, L. J. D. (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- Braidotti, R. (1989). The politics of ontological difference. En T. Brennan (Ed.), *Between Feminism and Psychoanalysis*. London: Routledge.
- Braidotti, R. (1991). *Patterns of dissonance: a study of women in contemporary philosophy* (1st. publ. ed.). New York: Routledge.
- Braidotti, R. (1994). *Nomadic subjects: embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*. New York: Columbia University Press.
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades: corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea* (1a. ed.). Buenos Aires etc: Paidós.
- Braidotti, R. (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nomade*. Barcelona: Gedisa.
- Bruner, J. (1987). Life as narrative. *Social Research*(54), 11-32.
- Bruner, J. (1995). Meaning and Self in cultural perspective. En D. Bakhurst y C. Sypnowich (Eds.), *The social self* (pp. 18-29). London: Sage.
- Burkitt, I. (1999a). Between the dark and the light: power and the material contexts of social relations. En D. J. Nightingale y J. Cromby (Eds.), *Social Constructionist Psychology. A critical analysis of theory and practice*. Buckingham: Open University Press.
- Burkitt, I. (1999b). *Bodies of thought*. London: Sage.
- Burman, E. (Ed.). (1998). *Deconstructing Feminist Psychology*. London: Sage.
- Burr, V. (1999). The extra-discursive in social constructionism. En D. J. Nightingale y J. Cromby (Eds.), *Social Constructionist Psychology. A critical analysis of theory and practice*. Buckingham: Open University Press.
- Burr, V. (2003). *Social Constructionism*. London: Routledge.
- Butler, J. (1987). *Subjects of desire: Hegelian reflections in twentieth-century France*. New York: Columbia University Press.
- Butler, J. (1990a). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Mexico-Buenos Aires-Madrid: Paidós. 2001.
- Butler, J. (1990b). *Gender trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge.
- Butler, J. (1990c). Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig, Foucault. En S. Benhabib y D. Cornell (Eds.), *Teoría Feminista y Teoría Crítica* (pp. 193-211). Valencia: Alfons el Magnanim.
- Butler, J. (1991). Fundamentos contingentes: el feminsmo y la cuestión de la "Postmodernidad". *Praxis Internacional*, II(2).
- Butler, J. (1995). Contingent Foundations. En S. Benhabib (Ed.), *Feminist Contentions. A philosophical exchange*. New York-London: Routledge.

- Butler, J. (1997a). *Excitable Speech. A politics of Performative*. London: Routledge.
- Butler, J. (1997b). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis. 2004.
- Butler, J. (1997c). *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra. 2001.
- Butler, J. (1997d). *The psychic life of power: theories in subjection*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Butler, J. (2001a). *El grito de Antígona*. Barcelona: El Roure.
- Butler, J. (2001b). Encuentros transformadores. En E. Beck-Gernsheim, J. Butler y L. Puigvert (Eds.), *Mujeres y transformaciones sociales* (pp. 77-91). Barcelona: El Roure.
- Butler, J. (2001c). La cuestión de la transformación social. En E. Beck-Gernsheim, J. Butler y L. Puigvert (Eds.), *Mujeres y transformaciones sociales* (pp. 7-30). Barcelona: El Roure.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2003). *Precarious life: the powers of mourning and violence*. London; New York: Verso.
- Butler, J. (2004a). Bodies and Power Revisited. En D. Taylor y K. Vintges (Eds.), *Feminism and the final Foucault* (pp. 183-194). Chicago: University of Illinois Press.
- Butler, J. (2004b). Changing the subject: Judith Butler's politics of radical resignification. En S. Salih y J. Butler (Eds.), *The Judith Butler Reader* (pp. 325-356). Oxford: Blackwell.
- Butler, J. (2004c). *Undoing gender*. Boca Raton, [Fla.]: Routledge.
- Butler, J., Laclau, E., y Žižek, S. (2000). *Contingency, hegemony, universality: contemporary dialogues on the left*. London [etc]: Verso.
- Butler, J., y Scott, J. W. (Eds.). (1992). *Feminists theorize the political*. Nueva York-Londres: Routledge.
- Butler, J. P. (1993). *Bodies that matter: on the discursive limits of sex*. New York; London: Routledge.
- Butler, J. P. (1999). *Subjects of desire: hegelian reflections in twentieth-century France*. New York: Columbia University Press.
- Butler, J. P. (2000a). *Antigone's daim: kinship between life & death*. New York: Columbia University Press.
- Butler, J. P., y Linden, S. J. (2002). *La vie psychique du pouvoir: l'assujettissement en théories*. [s.l.]: Léo Scheer.
- Butler, J. P. e. l. (2000b). *What's left of theory? new work on the politics of literary theory*. New York: Routledge.
- Bürger, C., y Bürger, P. (2001). *La desaparición del sujeto: una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*. Barcelona: Akal.
- Cabruja, T. (1994). *La construcción social de la subjetividad*. Inédito.
- Cabruja, T. (1996). Posmodernidad y subjetividad: construcciones discursivas y relaciones de poder. En A. J. Gordo y J. L. Linaza (Eds.), *Psicologías, discursos y poder (PDP)* (pp. 373-390). Madrid: Visor.
- Cahill, A. J., y Hansen, J. (Eds.). (2003). *Continental feminism reader*. Oxford: Rowman & Littlefield.
- Calefato, P. (1990). Génesis del sentido y horizonte de lo femenino. En J. Colaizzi (Ed.), *Feminismo y teoría del discurso* (pp. 109-125). Madrid: Cátedra.
- Campbell, K. (2004). *Jaques Lacan and feminist epistemology*. London: Routledge.
- Campillo, N. (2001). *El descrèdit de la modernitat*. Valencia: Publicacions de la universitat de València.
- Caplan, P. (1987). *The Cultural construction of sexuality*. London; New York: Tavistock Publications.
- Carbonell, N. (2003). *La dona que no existeix. De la Il·lustració a la Globalització*. Vic: Eumo Editorial.
- Carbonell, N., y Torras, M. (1999). Introducción. En N. Carbonell y M. Torras (Eds.), *Feminismos literarios* (pp. 7-21). Madrid: Arco.
- Carrió, G. R., y Rabossi, E. A. (1990). Prólogo. La filosofía de John L. Austin. En J. L. Austin (Ed.), *Cómo hacer cosas con palabras* (pp. 7-35). Barcelona: Paidós.
- Cavarero, A. (2000). *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*. London: Routledge.
- Chodorow, N. (1978). *The reproduction of mothering*. Berkeley: University of California Press.

- Cirillo, L. (1993). *Meglio Orfane. Per una critica femminista del pensiero della differenza*. Milán: Nuove Edizione Internazionali.
- Cirillo, L. (2002). *Mejor huérfanas: por una crítica feminista al pensamiento de la diferencia* (1a. en Anthropos ed.). Rubí (Barcelona): Anthropos.
- Clément, C., y Kristeva, J. (1998). *Lo femenino y lo sagrado*. Madrid: Cátedra. 2000.
- Colaizzi, G. (Ed.). (1990). *Feminismo y teoría del discurso*. Madrid: Cátedra.
- Connolly, W. (1991). *Identity/Difference*. London: Cornell University Press.
- Coole, D. (1995). The gendered self. En D. Bakhurst y C. Sypnowich (Eds.), *The social self* (pp. 123-139). London: Sage.
- Cornell, D., y Fraser, N. (1995). *Feminist Contentions*. New York: Routledge.
- Correa, N., y al., e. (1994). Las mujeres son, son, son. Implosión y recomposición de la categoría. En H. Figueroa-Sarriera (Ed.), *Más allá de la bella (in) diferencia. Revision post-feminista y otras escrituras posibles*. República Dominicana: Publicaciones puertorriqueñas.
- Crespo, E. (1995). *Introducción a la psicología social*. Madrid: Universitas.
- Crespo, E., y Soldevilla, C. (Eds.). (2001). *La constitución social de la subjetividad*. Madrid: Catarata.
- Cromby, J. (2004). Between Constructionism and Neuroscience. The Societal Co-constitution of Embodied Subjectivity. *Theory & Psychology*, 14(6), 797-821.
- Crossley, M. L. (2003). Formulating narrative psychology: the limitations of contemporary social constructionism. *Narrative Inquiry*, 13(2), 287-300.
- Cruz, M. (1995). *¿A quién pertenece lo ocurrido?* Madrid: Santillana-Taurus.
- Cruz, M. (2002). *Filosofía contemporánea*. Madrid: Santillana-Taurus.
- Cruz, M. (Ed.). (1996). *Tiempo de subjetividad*. Barcelona: Paidós.
- Curran, J., Morley, D., y Walkerdine, V. (Eds.). (1998). *Estudios culturales y comunicación. Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo*. Barcelona: Paidós.
- De Francisco, M., García, R., y Pardo, J. L. (1996). Estacias. Giorgio Agamben. En AAVV (Ed.), *La subjetividad moderna* (pp. 115-139). Madrid: Ex Libris.
- De Lauretis, T. (1986). *Feminist Studies/ Critical Studies*. London: Macmillan.
- De Lauretis, T. (1987). *Technologies of Gender*. Bloomington: Indiana University Press.
- De Lauretis, T. (1992). *Alicia ya no. Feminismo, semiótica y cine*. Madrid: Cátedra.
- De Lauretis, T. (1996). *Sui Generis: Scritti di teoria femminista*. Milano: Feltrinelli.
- De Lauretis, T. (2000a). *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: Horas y horas.
- De Lauretis, T. (2000b). Irreductibilidad del deseo y conocimiento del límite. En T. De Lauretis (Ed.), *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: Horas y horas.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. Paris.
- Deleuze, G. (1969). *Lógica del sentido*. Barcelona: Barral editores.
- Deleuze, G. (1986). *Foucault*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Deleuze, G. (1989). ¿Qué es un dispositivo? En E. Balbier, G. Deleuze, H. Dreyfus, M. Frank, A. Glücksmann, G. Lebrun, R. Machado, J. A. Miller, M. Morey, J. Rajchman, R. Rorty y. (Eds.), *Michel foucault, filósofo* (pp. 155-163). Madrid: Gedisa, 1990.
- Deleuze, G. (1996). *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. (1998). Presentación. En J. Donzelot (Ed.), *La policía de las familias* (pp. 7-12). Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G., y Parnet, C. (1977). *Dialogues*. Paris.
- Denzin, N. K. (1994). The art and politics of interpretation. En N. K. Denzin y Y. S. Lincoln (Eds.), *Handbook of Qualitative Research* (pp. 500-515). London: Sage.
- Derrida. (1996). *Resistencias del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. 1997.
- Derrida, J. (1989). *Escritura y diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Descartes, R. (1642). *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alfaguara. 1977.
- Deveaux, M. (1994). Feminism and Empowerment: and critical reading of Foucault. *Feminist Studies*, 20(2), 223-247.

- Diamond, I., y Quinby, L. (Eds.). (1988). *Feminism & Foucault*. Boston: Northeastern University Press.
- Doménech, M., y Ibáñez, T. (1998). La psicología social como crítica. *Anthropos*(177), 12-21.
- Donnelly, M. (1989). Sobre los diversos usos de la noción de biopoder. En E. Balbier, G. Deleuze, H. Dreyfus, M. Frank, A. Glücksmann, G. Lebrun, R. Machado, J. A. Miller, M. Morey, J. Rajchman, R. Rorty y. (Eds.), *Michel foucault, filósofo* (pp. 193-197). Madrid: Gedisa, 1990.
- Dreyfus, H., y Rabinow, P. (1982). *Foucault beyond structuralism and hermenutics*. Chicago.
- Dreyfus, H., y Rabinow, P. (1984). *Michel Foucault: un parcours philosophique*. Paris: Gallimard.
- Duschatzky, S. (Ed.). (2000). *Tutelados y asistidos. Progrmas sociales, políticas públicas y subjetividad*. Buenos Aires: Paidós.
- Díaz, E. (1995). *La filosofía de Michel Foucault*. Buenos Aires: Biblos.
- Ehrenberg, A. (2000). *La Fatigue d'être soi*. Paris: Odile Jacob.
- Ehrenreich, B., y English, D. (1990). *Por su propio bien. 150 años de consejos de expertos a las mujeres*. Madrid: Taurus.
- Eisenstein, H. (1983). *Contemporary feminist thought*. Boston: G.K. Hall.
- Eisenstein, H. (1991). *Gender shock: practising feminism on two continents*. North Sydney, NSW, Australia: Allen & Unwin.
- Eisenstein, H., Jardine, A., y Barnard College New York. Women's Center. (1980). *The Future of difference*. Boston, Mass. New York: G. K. Hall; Barnard College Women's Center.
- Elam, D. (1994). *Feminism and Deconstruction*. London: Routledge.
- Ephesia (Ed.). (1995). *La place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*. Paris: Éditions La Découverte.
- Eribon, D. (1989). *Michel Foucault*. Madrid: Anagrama. 1992.
- Ewald, F. (1984). Entretien avec Michel Foucault. Le souci de la verité. *Magazine litteraire*(207), 21 y ss.
- Fairclough, N. (1998). Propuestas para un nuevo programa de investigación en el análisis crítico del discurso. En L. Martín Rojo y R. Whittaker (Eds.), *Poder-Decir o el poder de los discursos* (pp. 35-54). Madrid: Arrecife.
- Farrell, M. (2000). El silencio en la comunicación humana. En A. G. Gomez y D. S. Salvador (Eds.), *Mediar para comunicarnos y encontrarnos desde/en otros lugares* (Vol. 9, pp. 43-54). Castellón: Universitat Jaume I.
- Femenías, M. L. (2003). *Judith Butler*. Madrid: Ediciones del Orto. Biblioteca de mujeres.
- Fernández Christlieb, P. (1994). Psicología social, intersubjetividad y psicología colectiva. En M. Montero (Ed.), *Construcción y crítica de la psicología social*. Barcelona: Anthropos.
- Fernández Liria, C. (2000). Panoptismo y Estado de derecho. Una reflexión sobre las posiciones políticas de Michel Foucault. En P. L. Alvarez y J. Muñoz (Eds.), *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político* (pp. 223-262). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Fernández Ordóñez, M. A. (1987). Sobre la política económica, los sindicatos y la incorporación de la mujer al trabajo. *Sistema*(80-81, noviembre), 148-149.
- Fernández Villanueva, C. (2000a). La perspectiva lacaniana como teoría psicosocial: tres aportaciones básicas al análisis de los procesos psicosociales. En E. Crespo y C. Soldevilla (Eds.), *La constitución social de la subjetividad* (pp. 187-200). Madrid: Catarata.
- Fernández Villanueva, C. (2000b). Sexo, rasgos y contextos: una visión crítica de la agresividad y su relación con el género. En A. Hernando (Ed.), *La construcción de la subjetividad femenina*. Madrid: Instituto de investigaciones feministas. Universidad Complutense.
- Fernández Villanueva, C. (2003). *Psicologías sociales en el umbral del siglo XXI*. Madrid: Fundamentos.
- Feyerabend, P. (1982). *La ciencia en una sociedad libre*. Madrid: Siglo XXI.
- Forrester, J. (1980). *El lenguaje y los orígenes del psicoanálisis*. México: Fondo de Cultura Económica. 1989.
- Foucault, M. (1961). *Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Plon.

- Foucault, M. (1963a). Le langage à l'infini. En *Dits et écrits. Vol.I* (pp. 250-261). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1963b). *Raymond Roussel*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1966a). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1966b). *Maladie mentale et psychologie* (3. éd. ed.). Paris: Presses universitaires de France.
- Foucault, M. (1967). Nietzsche, Freud, Marx. En *Dits et écrits. Vol.I* (pp. 564-579). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1968). Réponse à une question. En *Dits et écrits. Vol.I* (pp. buscar. n. 58). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1969a). Ariane s'est pendue. En *Dits et écrits. Vol.I* (pp. 767-771). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1969b). *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1971a). *L'ordre du discours: leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1971b). Nietzsche, la généalogie, l'histoire. En *Dits et écrits. Vol.II* (pp. 136-156). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1972). Les intellectuels et le pouvoir. En *Dits et écrits. Vol.II* (pp. 306-316). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1973a). De l'archéologie à la dynastie. En *Dits et écrits. Vol.II* (pp. 405-416). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1973b). Prisons et révoltes dans les prisons. En *Dits et écrits. Vol.II* (pp. 425-432). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1974a). La vérité et les formes juridiques. En *Dits et écrits. Vol.II* (pp. 538-646). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1974b). Sexualité et politique. En *Dits et écrits. Vol.II* (pp. 536-537). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1975a). Asiles, Sexualité, Prisons. En *Dits et écrits. Vol.II* (pp. 771-802). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1975b). Pouvoir et corps. En *Dits et écrits. Vol.II* (pp. 754-760). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1975c). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1976a). Cours du 7 du janvier 1976. En *Dits et écrits. Vol.III* (pp. 160-174). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1976b). Cours du 14 du janvier 1976. En *Dits et écrits. Vol.III* (pp. 175-189). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1976c). *Histoire de la sexualité, I: la volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1976d). Il faut défendre la société. En *Dits et écrits. Vol.III* (pp. 124-130). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1977a). L'oeil du pouvoir. En *Dits et écrits. Vol.III* (pp. 190-207). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1977b). La naissance de la médecine sociale. En *Dits et écrits. Vol.III* (pp. 207-228). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1977c). Le jeu de Michel Foucault. En *Dits et écrits. Vol.III* (pp. 298-329). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1977d). Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps. En *Dits et écrits. Vol.III* (pp. 228-236). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1977e). Non au sexe roi. En D. Defert y F. Ewald (Eds.), *Dits et écrits* (Vol. III, pp. 256-269). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1977f). Pouvoirs et stratégies. En *Dits et écrits. Vol.III* (pp. 418-428). Paris: Gallimard. 1994.

- Foucault, M. (1977g). Préface (à Deleuze et Guattari). En *Dits et écrits. Vol.III* (pp. 133-136). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1978). *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical* (4. éd. ed.). Paris: Presses universitaires de France.
- Foucault, M. (1979a, 13 de marzo de 1985). Cómo se ejerce el poder. *La cultura en México*.
- Foucault, M. (1979b). *Les Machines à guérir: aux origines de l'hôpital moderne*. Bruxelles: P. Mardaga.
- Foucault, M. (1979c). Pour une morale de l'inconfort. En *Dits et écrits. Vol.III* (pp. 783-787). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1979d). Vivre autrement le temps. En *Dits et écrits. Vol.III* (pp. 788-790). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1980a). Entretien avec Michel Foucault. En *Dits et écrits. Vol.IV* (pp. 41-95). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1980b). *Power/ Knowledge: selected interviews and other writings (1972-1977)*. Brighton: Harvester.
- Foucault, M. (1981a). Lacan, le "libérateur" de la psychanalyse. En D. Defert y F. Ewald (Eds.), *Dits et écrits. Vol. IV* (Vol. IV, pp. 204-205). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1981b). Les mailles du pouvoir. En *Dits et écrits. IV* (pp. 182-201). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1981c). "Omnes et singulatim": vers une critique de la raison politique. En D. Defert y F. Ewald (Eds.), *Dits et écrits. Vol. IV* (Vol. IV, pp. 134-161). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1981d). Sexualité et solitude. En *Dits et écrits. IV* (pp. 168-178). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1981e). Subjectivité et vérité. En D. Defert y F. Ewald (Eds.), *Dits et écrits. Vol. IV* (Vol. IV, pp. 213-219). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1982a). Espace, savoir et pouvoir. En D. Defert y F. Ewald (Eds.), *Dits et écrits. Vol. IV* (Vol. IV, pp. 270-285). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1982b). La pensée, l'émotion. En D. Defert y F. Ewald (Eds.), *Dits et écrits. Vol. IV* (Vol. IV, pp. 243-250). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1982c). Le sujet et le pouvoir. En D. Defert y F. Ewald (Eds.), *Dits et écrits. Vol. IV* (Vol. IV, pp. 222-243). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1983a). Structuralisme et poststructuralisme. En *Dits et écrits. Vol.IV* (pp. 431-457). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1983b). Usage des plaisirs et techniques de soi. En *Dits et écrits. Vol.IV* (pp. 539-561). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1983c). Á propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. En *Dits et écrits. Vol.IV* (pp. 383-412). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1984a). Face aux gouvernements, les droits de l'homme. En *Dits et écrits. Vol.IV* (pp. 707-708). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1984b). Foucault. En *Dits et écrits. Vol.IV* (pp. 631-636). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1984c). *Histoire de la sexualité, II: L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1984d). Interview de Michel Foucault. En *Dits et écrits. Vol.IV* (pp. 688-696). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1984e). L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. En *Dits et écrits. Vol. IV* (pp. 708-729). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1984f). Le retour de la morale. En *Dits et écrits. Vol.IV* (pp. 696-708). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1984g). Le souci de la vérité. En *Dits et écrits. Vol.IV* (pp. 668-679). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1984h). Polémique, politique et problematisation. En *Dits et écrits. Vol.IV*. Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1984i). Qu'appelle-t-on punir? En *Dits et écrits. Vol.IV* (pp. 636-646). Paris: Gallimard. 1994.

- Foucault, M. (1984j). Qu'est-ce que les Lumières? En *Dits et écrits. Vol.IV* (pp. 562-578). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1984k). Á propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. En *Dits et écrits. Vol.IV* (pp. 609-631). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1985). La vie: l'expérience et la science. En D. Defert y F. Ewald (Eds.), *Dits et écrits* (Vol. IV, pp. 763-776). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1986a). *La pensée du dehors*. Saint-Clément-la-Rivière, France: Fata Morgana.
- Foucault, M. (1986b). ¿por qué hay que estudiar el poder? En M. Foucault (Ed.), *Materiales de sociología crítica* (pp. 36). Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1987). El poder y la norma (1979). En R. Máiz (Ed.), *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault* (pp. 211-216). Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Foucault, M. (1988a). La technologie politique des individus. En *Dits et écrits. Vol.IV* (pp. 813-827). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1988b). Les techniques de soi. En *Dits et écrits. Vol.IV* (pp. 783-813). Paris: Gallimard. 1994.
- Foucault, M. (1988c). Vérité, pouvoir et soi. En *Dits et écrits. Vol. IV* (pp. 777-783). Paris: Gallimard, 1994.
- Foucault, M. (1989). *Résumé des cours 1970-1982*. Paris: Juillard.
- Foucault, M. (1999). Verdad y poder (1971). En M. Foucault (Ed.), *Estrategias de poder, obras escogidas. Tomo II* (pp. 41-55). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M., y Barret-Kriegel, B. (1973). *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur, mon frère: un cas de parricide au XIXe siècle*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M., Defert, D., y Ewald, F. (1994). *Dits et écrits, 1954-1988*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M., Defert, D., Ewald, F., y Lagrange, J. (2001a). *Dits et écrits, 1954-1988*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M., Ewald, F., Fontana, A., Bertani, M., y Association pour le Centre Michel Foucault. (1997). *Il faut défendre la société: cours au Collège de France, 1975-1976*. Paris: Hautes Études/Gallimard-Seuil.
- Foucault, M., Ewald, F., Fontana, A., y Gros, F. (2001b). *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France (1981-1982)*. Paris: Gallimard: Seuil.
- Foucault, M., Ewald, F., Fontana, A., y Senellart, M. (2004b). *Sécurité, territoire, population: cours au collège de France, 1977-1978*. Paris: Seuil; Gallimard.
- Foucault, M., Martin, L. H., Gutman, H., y Hutton, P. H. (1988). *Technologies of the self: a seminar with Michel Foucault*. London: Tavistock.
- Fox Keller, E. (1991). *Reflexiones sobre género y ciencia*. Valencia: Edicions Alfons el Magnanim.
- Fraisse, G. (2003). El concepto filosófico de género. En S. Tubert (Ed.), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto* (pp. 39-46). Madrid: Cátedra.
- Frank, M. (1995). *La piedra de toque de la individualidad*. Barcelona: Herder.
- Fraser, N. (1989). *Unruly practices. Power. Discourse and Gender in contemporary social theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Freud, S. (1918 [1914]). De la historia de una neurosis infantil. En S. Freud, J. Strachey y A. Freud (Eds.), *Obras completas* (Vol. 17). Buenos Aires: Amorrortu 1976.
- Fuss, D. (1989). *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*. London: Routledge.
- Gabilondo, A. (1990). *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*. Barcelona: Anthropos.
- Gabilondo, A. (1997). Quien cuida de sí. En G. Aranzueque (Ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur* (pp. 281-300). Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Gabilondo, A. (1999). La creación de modos de vida. En M. Foucault (Ed.), *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales vol. III* (pp. 9-35). Barcelona: Paidós.
- Gabilondo, A., y Aranzueque, G. (1999). Introducción. En P. Ricoeur (Ed.), *Paul Ricoeur. Historia y narratividad* (pp. 9-28). Barcelona: Paidós.

- Gadamer, H.-G. (1997). La hermenéutica de la sospecha. En G. Aranzueque (Ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur* (pp. 127-136). Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Gallagher, C., y Laquer, T. (Eds.). (1987). *The making of the modern body: sexuality and society in the nineteenth century*. Berkeley: University of California Press.
- Garay, A. (2001). *Poder y subjetividad. Un discurso vivo*. Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona.
- García Dauder, S. (2003). Fertilizaciones cruzadas entre la psicología social e la ciencia y los estudios feministas de la ciencia. *Athenea Digital*(4).
- García Dauder, S., y Romero Bachiller, C. (2004). Vigilando las fronteras del sexo: la construcción médica del "sexo verdadero". En A. e. a. Vicente (Ed.), *Actas del IV Congreso de la Sociedad de lógica, metodología y filosofía de la ciencia de España*. Valladolid: Mata Digital, S.L.
- García Selgas, F. J. (1994). Análisis del sentido de la acción: el transfondo de la intencionalidad. En J. M. Delgado y J. Gutierrez (Eds.), *Métodos y técnicas cualitativas en investigación en ciencias sociales* (pp. 493-527). Madrid: Síntesis.
- García Valdés, O. (1997). Un sentimiento penetra el cuerpo: lo amoroso, lo político, lo poético. *Revista de Occidente*(190), 45-71.
- García-Nieto París, C. (2000). Trabajo y oposición popular de las mujeres durante la dictadura franquista. En G. Duby y M. Perrot (Eds.), *Historia de las mujeres: El siglo XX* (pp. 722-735). Madrid: Taurus.
- Gatens, M. (1996). *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*. New York: Routledge.
- Gatens, M. (2000). Feminism as password: re-thinking the 'possible' with Spinoza and Deleuze. *Hypatia*, 2(15), 59-75.
- Gatens, M., y Lloyd, G. (1999). *Collective imaginings. Spinoza, past and present*. New York: Routledge.
- Gergen, K. J. (1982). *Toward transformation in social knowledge*. New York [etc.]: Springer-Verlag.
- Gergen, K. J. (1985a). The social constructionist movement in modern psychology. *American Psychologist*, 40(3), 266-275.
- Gergen, K. J. (1985b). The social constructionist movement in modern psychology. *American Psychologist*(40), 266-275.
- Gergen, M. (2000). *Feminist Reconstructions in Psychology. Narrative, Gender and Performance*. London: Sage.
- Giacomelli, M. E. (2004). Archéologie. En S. Leclercq (Ed.), *Abécédaire de Michel Foucault* (pp. 8-9). Paris: Sils Maria asbl.
- Giddens, A. (1993). *Consecuencias de la modernidad*. Alianza.
- Giddens, A. (1995). *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.
- Gilligan, C. (1982). *In a different voice: Psychological theory and women's development*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gillison, G. S. (1995). Femmes identiques, hommes identifiés: la construction sociale des sexes dans les Hautes-Terres de papouasie-Nouvelle Guinée. En Ephesia (Ed.), *La place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*. (pp. 129-136). Paris: Editions la Découverte.
- Gilmore, L. (1994). *Autobiographics: a feminist theory of women's self representation*. London: Cornell University Press.
- Giroux, H. (1983). *Theory and Resistance in Education: A pedagogy for Opposition*.
- Goffman, E. (1976). *Gender advertisement*. New York: Harper Torchbooks.
- González García, M. (1999). El estudio social de la ciencia en clave feminista: género y sociología del conocimiento científico. En M. J. Barral, C. Magallón, M. D. Miqueo y A. Sánchez (Eds.), *Interacciones ciencia y género. Discursos y prácticas científicas de mujeres* (pp. 39-62). Barcelona: Icaria.
- Gordo, A. J., y Linaza, J. L. (Eds.). (1996). *Psicologías, discursos y poder (PDP)*. Madrid: Visor.

- Grimshaw, J. (1993). Practices of Freedom. En C. Ramazanoglu (Ed.), *Up against Foucault. Explorations of some tensions between Foucault and Feminism* (pp. 51-72). Londres-Nueva York: Routledge.
- Grosz, E. (1990). *Jaques Lacan: a feminist introduction*. London: Routledge.
- Grosz, E. (1994). *Volatile bodies: towards a corporeal feminism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Guillaumin, C. (1992). *Sexe, Race et Pratique du pouvoir*. Paris: Côté-Femmes.
- Gómez, L. (2002). *Procesos de subjetivación y movimiento feminista. Una aproximación política al análisis psicosocial de la identidad contemporánea.*, Universitat de València, Valencia.
- Habermas, J. (1981). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública* (A. Doménech y R. Grasa, Trad.). Barcelona: Gustavo Gili.
- Hadot, P. (1989). Reflexiones sobre la noción de "cultivo de sí mismo". En E. Balbier, G. Deleuze, H. Dreyfus, M. Frank, A. Glücksmann, G. Lebrun, R. Machado, J. A. Miller, M. Morey, J. Rajchman, R. Rorty y. (Eds.), *Michel Foucault, filósofo* (pp. 219-226). Madrid: Gedisa, 1990.
- Hansen, J. (2003). Teresa de Lauretis. Introduction: Women writing passionate fictions of Women. En A. J. Cahill y J. Hansen (Eds.), *Continental feminism reader* (pp. 221-227). Oxford: Rowman & Littlefield.
- Haraway, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Haraway, D. J. (1999). Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiables/dos. *Política y sociedad*(30), 121-163.
- Harding, S. (1990). Feminism, Science and the Anti-Enlightenment Critiques. En L. Nicholson (Ed.), *Feminism/Postmodernism*. New York, Routledge.
- Harding, S. (1996). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata.
- Harding, S. (2000). Comment on Hekman's "Truth and Method: feminist standpoint theory revisited": whose standpoint needs regimes of truth and reality. En C. Allen y J. Howard (Eds.), *Provoking Feminisms*. Chicago and London: Chicago University Press.
- Hare-Mustin, R. T., y Marecek, J. (1994). *Marcar la diferencia. Psicología y construcción de los sexos*. Barcelona: Herder.
- Hekman, S. J. (1990). *Gender and Knowledge. Elements of a Postmodern Feminism*. Oxford: Polity Press.
- Hekman, S. J. (1999). Backgrounds and Riverbeds: Feminist Reflections. *Feminist Studies*, 25(2), 427-
- Hekman, S. J. (2004). Feminist Identity Politics: Transforming the Political. En D. Taylor y K. Vintges (Eds.), *Feminism and the final Foucault* (pp. 197-213). Chicago: University of Illinois Press.
- Henriques, J., Hollway, W., Urwin, C., Venn, C., y Walkerdine, V. (1984). *Changing the subject. Psychology, social regulation and subjectivity*. London: Methuen.
- Henwood, K., Griffin, C., y Phoenix, A. (Eds.). (1998). *Standpoints and Differences*. London: Sage.
- Hepburn, A. (2004). *An Introduction to Critical Social Psychology*. London: Sage.
- Hernando, A. (Ed.). (2000). *La construcción de la subjetividad femenina*. Madrid: Instituto de investigaciones feministas. Universidad Complutense de Madrid.
- Hollway, W. (1984a). *Changing the subject: Psychology, social regulation and subjectivity*. London: Methuen.
- Hollway, W. (1984b). Gender difference and the production of subjectivity. En J. Henriques (Ed.), *Changing the subject: psychology, social regulation and subjectivity*. London: Methuen.
- Hollway, W. (1989). *Subjectivity and Method in Psychology. Gender, meaning and science*. London: Sage.
- Hollway, W. (1991). The psychologization of feminism or the feminization of psychology? *Feminism & Psychology*(1), 29-38.
- Huisman, D. (Ed.). (1984). *Dictionnaire des philosophes*. Paris: PUF. t. I, pp. 942-944.
- Hurtado Valero, P. M. (1994). *Michel Foucault*. Málaga: Librería Ágora.
- Hurtig, M. C., y Pichevin, M. F. (1995). Psychologie et essentialisme: un inquiétant renouveau. *Nouvelles questions féministes*, 16(13 Aôut).
- Ibañez, T., y Iñiguez, L. (Eds.). (1997). *Critical Social Psychology*. London: Sage.

- Ibáñez, T. (1982). *Poder y libertad*. Barcelona: Hora.
- Ibáñez, T. (1988). *Las ideologías de la vida cotidiana*. Barcelona: Sendai.
- Ibáñez, T. (1989a). La psicología social como dispositivo deconstruccionista. En T. Ibáñez (Ed.), *El conocimiento de la realidad social*. Barcelona: Sendai.
- Ibáñez, T. (1992). Introducción. La "tensión esencial" de la psicología social. En D. Páez, J. Valencia y J. F. Morales (Eds.), *Teoría y método en psicología social* (pp. 13-29). Barcelona: Antrophos.
- Ibáñez, T. (1997). Why a critical social psychology? En T. Ibáñez y L. Iñiguez (Eds.), *Critical Social Psychology*. London: Sage.
- Ibáñez, T. (2001). *Muniones para disidentes. Realidad-Verdad-Política*. Barcelona: Gedisa.
- Ibáñez, T. (2003a). El giro lingüístico. En L. Iñiguez (Ed.), *Análisis del Discurso. Manual para las ciencias sociales* (pp. 21-42). Barcelona: UOC.
- Ibáñez, T. (2003b). La construcción social del socioconstruccionismo: retrospectiva y perspectivas. *Política y sociedad*, 40(1), 155-160.
- Ibáñez, T. (Ed.). (1989b). *El conocimiento de la realidad social*. Barcelona: Sendai.
- Ibáñez, T. (Ed.). (1990). *Aproximaciones a la Psicología Social*. Barcelona: Sendai.
- Izquierdo, M. J. (1998). *El malestar en la desigualdad*. Madrid: Cátedra.
- Iñiguez, L. (1997). Discourses, structures and analysis: what practices? in which contexts? En T. Ibáñez y L. Iñiguez (Eds.), *Critical Social Psychology*. London: Sage.
- Iñiguez, L. (2001). Identidad: de lo personal a lo social. Un recorrido conceptual. En E. Crespo y C. Soldevilla (Eds.), *La constitución social de la subjetividad*. Madrid: Ediciones de la catarata.
- Iñiguez, L. (2003a). El lenguaje en las ciencias sociales: fundamentos, conceptos y modelos. En L. Iñiguez (Ed.), *Análisis del Discurso. Manual para las ciencias sociales* (pp. 43-82). Barcelona: UOC.
- Iñiguez, L. (Ed.). (2003b). *Análisis del discurso. Manual para las ciencias sociales*. Barcelona: UOC.
- Iñiguez, L., y Antaki, C. (1994). El análisis del discurso en Psicología Social. *Boletín de Psicología*(44), 57-75.
- Jackson, M. (1987). 'Facts of Life' or the erotization of women's oppression? Sexology and the social construction of heterosexuality. En p. kaplan (Ed.).
- Joas, H. (1998). The autonomy of the self: the meadian heritage and its postmodern challenge. *European Journal of Social Theory*, 1, 7-18.
- Jodar, F., y Gómez, L. (2003). Emancipación e igualdad: aspectos sociopolíticos de una experiencia pedagógica. *Educação & sociedade*, 24(82), 241-250.
- Kant, E. (1978a). Comienzo presunto de la historia humana. En E. Kant (Ed.), *Filosofía de la historia*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, E. (1978b). ¿Qué es la Ilustración? En E. Kant (Ed.), *Filosofía de la historia*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Kaplan, C. (1987). Deterritorializations: the rewriting of home and exile in western feminist discourse. *Cultural Critique*, 6, 187-198.
- Keller, E. F. (1985). *Reflection on gender and science*. Yale: Yale University Press.
- Kitzinger, C. (1994). Editor's introduction: Sex differences research: Feminist perspectives. *Feminism & Psychology*, 4(4).
- Kristeva, J. (1997). *La revuelta íntima*. Buenos Aires: Eudeba-Universidad de Buenos Aires. 2001.
- Kristeva, J. (2002a). *El genio femenino 1. Hanna Arendt*. Buenos Aires: Paidós. 2003.
- Kristeva, J. (2002b). *El genio femenino 3. Colette*. Buenos Aires: Paidós. 2003.
- Kuhn, T. (1975). *La estructura de las revoluciones científicas*. Madrid: FCE.
- Lacan, J. (2001). *Autres Ecrits*. Paris: Le Seuil.
- Laclau, E. (1992). Prefacio. En S. Žižek (Ed.), *El sublime objeto de la ideología*. Madrid: Siglo XXI.
- Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.

- Laclau, E., y Mouffe, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: towards a radical democratic politics*. London: Verso.
- Lagrange, J. (1987). Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault. *Psychanalyse à l'Université*, 12(45), 99-120.
- Laqueur, T. (1990). *Making sex: body and gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, Massachusetts [etc.]: Harvard University Press.
- Laqueur, T. (1994a). *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra.
- Laqueur, T. (1994b). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra.
- Lara, M. P. (1998). *Moral textures: feminist narratives in the public sphere*. Cambridge: Polity Press.
- Larrauri, M. (1989). *Spinoza y las mujeres*. Valencia: Fundación Instituto Shakespear/ Instituto de Cine y RTV.
- Larrauri, M. (1996). *La espiral foucaultiana. Del pragmatismo de Foucault al pensamiento de la diferencia sexual*. Valencia: Episteme.
- Larrauri, M. (1999). *Anarqueología. Teoría de la verdad en Michel Foucault*. Valencia: Eutopías.
- Le Blanc, J. (2004). *L'archéologie du savoir de Michel Foucault pour penser le corps sexué autrement*. Paris: L'Harmattan.
- Le Doeuff, M. (1993). *El estudio y la rueda. De las mujeres, de la filosofía, etc.* Valencia: Cátedra.
- Levinton, N. (2000). Subjetividad femenina. En A. G. Gomez y D. S. Salvador (Eds.), *Mediar para reconocer otros mundos en este mundo*. Castellón: Universitat Jaume I.
- Levinton, N. (2003). Psicoanálisis y feminismo. En T. L. Pardina y A. O. Portolés (Eds.), *Crítica feminista al psicoanálisis y a la filosofía* (pp. 93-115). Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas. Universidad Complutense de Madrid.
- Locoh, T., y Sztalryd, J.-M. (1995). le corps assujetti. En Ephesia (Ed.), *La place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales* (pp. 272-279). Paris: Éditions La Découverte.
- Longino, H. (1990). *Science and social knowledge*. New Jersey: Princenton University Press.
- López Alvarez, P., y Muñoz, J. (2000). *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- López Pardina, T. (2003). Feminismo y filosofía. Aplicaciones feministas de la filosofía foucaultiana. En T. L. Pardina y A. O. Portolés (Eds.), *Crítica feminista al psicoanálisis y a la filosofía* (pp. 209-234). Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas. Universidad Complutense de Madrid.
- López Petit, S. (1994). *Entre el ser y el poder. Una apuesta por el querer vivir*. Madrid: Siglo XXI.
- López Petit, S. (1996). El sujeto imposible. En M. Cruz (Ed.), *Tiempo de subjetividad* (pp. 185-198). Barcelona: Paidós.
- Machery, P. (1989). Sobre una historia natural de las normas. En E. Balbier, G. Deleuze, H. Dreyfus, M. Frank, A. Glücksmann, G. Lebrun, R. Machado, J. A. Miller, M. Morey, J. Rajchman, R. Rorty y. (Eds.), *Michel Foucault, filósofo* (pp. 170-185). Madrid: Gedisa, 1990.
- Macpherson, C. B. (1970). *La teoría política del individualismo posesivo*. Barcelona: Fontanella.
- Maiz, R. (1986a). Sujeción/ subjetivación: analítica del poder y genealogía del individuo moderno en Michel Foucault. En R. Maiz (Ed.), *Discurso, poder, sujeto. Lecturas de Michel Foucault* (pp. 137-188). Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Maiz, R. (Ed.). (1986b). *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Marazzi, C. (2003). *El sitio de los calcetines. El giro lingüístico de la economía y sus efectos sobre la política*. Madrid: Akal.
- Marinas, J. M. (2001). La construcción discursiva de la identidad. En E. Crespo y C. Soldevilla (Eds.), *La constitución social de la subjetividad*. Madrid: Catarata.
- Martin, B. (1988). Feminism, criticism and Foucault. En I. Diamond y L. Quinby (Eds.), *Feminism and Foucault* (pp. 3-20). Boston: Northeastern University Press.

- Martín González, M. (2003). *Discursividad sexual y poder disciplinario: una visión foucaultiana en la obra de tres poetas norteamericanas*. Santa Cruz de Tenerife: Universidad de La Laguna.
- Marx, K. (1976). *El capital. Crítica de la economía política* (M. Sacristán, Trad.). Barcelona: Grijalbo.
- McLaren, M. A. (2004). Foucault and Feminism: Power, Resistance, Freedom. En D. Taylor y K. Vintges (Eds.), *Feminism and the final Foucault* (pp. 214-234). Chicago: University of Illinois Press.
- McNay, L. (1992). *Foucault and feminism: power, gender and the self* (1st ed.). Cambridge: Polity Press.
- McNay, L. (1994). *Foucault: a critical introduction* (1st ed.). Cambridge: Polity Press.
- McNay, L. (2000). *Gender and agency: reconfiguring the subject in feminist and social theory*. Malden, Mass.: Polity Press.
- McWhorter, L. (2004). Practicing practicing. En D. Taylor y K. Vintges (Eds.), *Feminism and the final Foucault* (pp. 144-162). Chicago: University of Illinois Press.
- Medina, L. (2002). *alienación y sufrimiento en el trabajo. Una aproximación desde el marxismo*. Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona.
- Mengue, P. (2004). Désir. En S. Leclercq (Ed.), *Abécédaire de Michel Foucault* (pp. 33-38). Paris: Sils Maria asbl.
- Miceli, C. (2003). *Foucault y la fenomenología. Kant, Husserl, Merleau-Ponty*. Buenos Aires: Biblos.
- Michaud, Y. (2000). Des modes de subjetivation aux techniques de soi: Foucault et les identités de notre temps. *Cités. Michel Foucault: de la guerre des races au biopouvoir*(2), 11-40.
- Millán Puelles, A. (1967). *La estructura de la subjetividad*. Madrid: Rialp.
- Moi, T. (1985). Power, Sex and Subjectivity: Feminist reflections on Foucault. *Paragrap: Journal of the Modern Critical Theory Group*(5), 95-102.
- Moi, T. (1999). *What is a woman? and other Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Molina Petit, C. (2003). Anacronías del feminismo con la postmodernidad. En T. L. Pardina y A. O. Portolés (Eds.), *Crítica feminista al psicoanálisis y a la filosofía* (pp. 257-274). Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas. Universidad Complutense de Madrid.
- Molinero, C. (1999). Silencio e invisibilidad: la mujer en el primer franquismo. *Revista de Occidente*(223), 63-82.
- Money, J. (1955). Hermaphroditism, Gender and Precocity in Hyperadrenocorticism: Psychological Findings. *Bulletin of The John Hopkins Hospital*(96), 253-264.
- Montecino, S., y Obach, A. (Eds.). (1999). *Género y epistemología. Mujeres y disciplinas*. Santiago de Chile: Universidad de Santiago-Unicel-Lom ediciones.
- Montero, M. (Ed.). (1994). *Construcción y crítica d ela psicología social*. Barcelona: Antrophos.
- Morey, M. (1990). Introducción. La cuestión del método. En M. Foucault (Ed.), *Tecnologías del yo* (pp. 9-44). Barcelona: Paidós.
- Morris, M. (1988). The pirate's fiancée: feminists and philosophers, or maybe tonight it'll happen. En I. Diamond y L. Quinby (Eds.), *Foucault and Feminist: reflectons on resistance*. Boston: Northeastern University Press.
- Moya, C. (1984). La sagrada familia y la guerra civil. En C. Moya (Ed.), *Señas de Leviatán*. Madrid: Alianza.
- Murard, N. (2003). *La morale de la question sociale*. Paris: La Dispute.
- Muñoz, J. (2002). *Figuras del desasosiego moderno. Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo*. Madrid: Antonio Machado libros.
- Nasio, J. D. (1988). *Enseñanza de siete conceptos cruciales de psicoanálisis*. Barcelona: Gedisa. 2000.
- Nebreda, J. J. (2003). *La disolución del sujeto moderno o la fábula del mundo verdadero*. Granada: Universidad de Granada.
- Nicholson, L. (2003). La interpretación del concepto de género. En S. Tubert (Ed.), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto* (pp. 47-82). Madrid: Cátedra.
- Nicholson, L. (Ed.). (1990). *Feminism/ Postmodernism*. London: Routledge.
- Nightingale, D., y Cromby, J. (2001). *Social constructionism Psychology. A critical analysis of theory and practice*. London: Open University Press.

- Norris, C. (1993). *The truth about postmodernism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Nussbaum, M. C. (1995). *La fragilidad del bien*. Madrid: La balsa de la medusa.
- Nussbaum, M. C. (1999). *Sex and Social Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Oackley, A. (1998). Science, Gender and Women's Liberation: an argument against postmodernism. *Women's Studies International Forum*, 21(2).
- Oliva Portolés, A. (2003). Sujeto y diferencias culturales desde la perspectiva del feminismo filosófico. En T. L. Pardina y A. O. Portolés (Eds.), *Crítica feminista al psicoanálisis y a la filosofía* (pp. 235-256). Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas. Universidad Complutense de Madrid.
- Ortega, J. (1995). La identidad revisitada. *Revista de Crítica Cultural*(11).
- Palacio, I. (2003). *Mujeres ignorantes: madres culpables. Adoctrinamiento y divulgación materno-infantil en la primera mitad del siglo XX*. Valencia: Universitat de Valencia.
- Palmier, J.-M. (1971). *Jacques Lacan. Lo simbólico y lo imaginario*. Buenos Aires: Proteo.
- Pardo, J. L. (2000). Máquinas y componendas. La filosofía política de Deleuze y Foucault. En P. López Álvarez y J. Muñoz (Eds.), *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político* (pp. 23-84). Madrid: Biblioteca Nueva.
- A partir del construccionismo social. *Política y sociedad*, 40(1).
- Pereda, C. (1994). *Vértigos interpretativos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Perona, A. J. (2000). Epistemología feminista. En J. Muñoz y J. Velarde (Eds.), *Compendio de Epistemología* (pp. 213-217). Madrid: Trotta.
- Plummer, K. (1995). *Telling sexual stories: power, change and social worlds*. London: Routledge.
- Potter, J. (1998). *La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social*. Barcelona: Paidós.
- Precarias a la deriva, c. (2004). *A la deriva. por los circuitos de la precariedad femenina*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Pritsch, S. (2004). Inventing Images, Constructing Standpoints: Feminist Strategies of the Technology of the Self. En D. Taylor y K. Vintges (Eds.), *Feminism and the final Foucault* (pp. 118-142). Chicago: University of Illinois Press.
- Puigvert, L. (2000). Mujer popular y educación de personas adultas. En AAVV (Ed.), *Triunfadas en Educación democrática de personas adultas*. Barcelona: El Roure.
- Puigvert, L. (2001). *Las otras mujeres*. Barcelona: El Roure.
- Pujal i Llombart, M. (1991). *Poder, saber, naturaleza: la triangulación "masculina" de la mujer y su deconstrucción. Análisis de una invención psicosocial*. Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona.
- Pujal i Llombart, M. (1993). Mujer, relaciones de género y discurso. *Revista de Psicología Social*, 8(2), 201-210.
- Pujal i Llombart, M. (1994). La marca del género en la encrucijada entre subjetividad e intersubjetividad. *Iztapalapa*(35), 131-142.
- Pujal i Llombart, M. (1996). La identitat (el self). En M. B. i. Mas, M. Domenech, T. Ibañez, L. Iñiguez, M. Pujal i Llombart y J. P. i. Tarrés (Eds.), *Psicología Social*. Barcelona: UOC.
- Pujal i Llombart, M. (1998). Feminist Psychology or the History of a Non-Feminist Practice. En E. Burman (Ed.), *Deconstructing Feminist Psychology* (pp. 30-46). London: Sage.
- Pujal i Llombart, M. (2002). Estudi de cas: el feminisme. Un moviment social generador de saber crític. En M. Domenech y M. Pujal i Llombart (Eds.), *Psicología dels grups: Moviments socials*. Barcelona: UOC.
- Pujal i Llombart, M. (2003). La tarea crítica: interconexiones entre lenguaje, deseo y subjetividad. *Política y sociedad*, 40(1), 129-140.
- Pujal i Llombart, M. (2005). *Análisis psicosocial de la subjetividad generizada: la tensión entre la sujeción y la agencia*. Paper presented at the IX Congreso de Psicología Social, A Coruña.
- Pujol, J., Montenegro, M., y Balasch, M. (2003). Los límites de la metáfora lingüística: implicaciones de una perspectiva corporeizada para la práctica investigadora e interventora. *Política y sociedad*, 40(1), 57-70.

- Rajchman, J. (1989). Foucault: la ética y la obra. En E. Balbier, G. Deleuze, H. Dreyfus, M. Frank, A. Glücksmann, G. Lebrun, R. Machado, J. A. Miller, M. Morey, J. Rajchman, R. Rorty y. (Eds.), *Michel foucault, filósofo* (pp. 209-218). Madrid: Gedisa, 1990.
- Richard, N. (1992). *Masculino/Femenino: prácticas de la diferencia y cultura democrática*. Santiago de Chile: Francisco Zegers.
- Ricoeur, P. (1974). Structure, word, event. En P. Ricoeur (Ed.), *The conflict of interpretations*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Ricoeur, P. (1986). La raison pratique. En *Du texte à l'action* (pp. 263-288). Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (1988). La identidad narrativa. En A. Gabilondo y G. Aranzueque (Eds.), *Paul Ricoeur. Historia y narratividad* (pp. 215-230). Barcelona: Paidós.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (1997). Hermenéutica y semiótica. En G. Aranzueque (Ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur* (pp. 91-106). Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Ricoeur, P. (2000). Narratividad, fenomenología y hermenéutica. *Anàlisi*(25), 189-207.
- Ricoeur, P. (2003). *Crítica y convicción. Entrevista con Francois Azouvi y Marc Launay*. Madrid: Síntesis.
- Riley, D. (1988). "Am I that name?" feminism and the category of "women" in history. Minneapolis, Mn.: University of Minnesota.
- Riley, D. (2000). *The words of selves: identification, solidarity, irony*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Riot-Sarcey, M. (1995). Pouvoir, domination, regard sur l'histoire. En Ephesia (Ed.), *La place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales* (pp. 477-411). Paris: Éditions La Découverte.
- Roca i Girona, J. (1996). *De la pureza a la maternidad: la construcción del género femenino en la posguerra española*. Madrid: Ministerio de Educación y Cultura.
- Rodríguez Cabrero, G. (1989). Orígenes y desarrollo del Estado de Bienestar español en su perspectiva histórica. *Política y sociedad*(2), 79-87.
- Rodríguez Magda, R. M. (1984). *Discurso/ Poder*. Madrid: EDE col. Teoría y práctica.
- Rodríguez Magda, R. M. (1989). *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*. Barcelona: Anthropos.
- Rodríguez Magda, R. M. (1994). *Femenino fin de siglo. la seducción de la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Rodríguez Magda, R. M. (1997). *El modelo Frankenstein*. Madrid: Tecnos.
- Rodríguez Magda, R. M. (1999). *Foucault y la genealogía de los sexos*. Barcelona: Anthropos.
- Rodríguez Magda, R. M., y Vidal, M. C. A. (Eds.). (1998). *Y después del postmodernismo ¿qué?* Barcelona: Anthropos.
- Romero Pérez, R. (1996). *En torno al pensamiento crítico: Michel Foucault y la teoría feminista*. Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Rorty, R. (1989). Identidad, moral y autonomía privada. En E. Balbier, G. Deleuze, H. Dreyfus, M. Frank, A. Glücksmann, G. Lebrun, R. Machado, J. A. Miller, M. Morey, J. Rajchman, R. Rorty y. (Eds.), *Michel Foucault, filósofo* (pp. 323-330). Madrid: Gedisa, 1990.
- Rorty, R. (2000a). Feminismo y pragmatismo. En R. Rorty (Ed.), *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3* (pp. 243-276). Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (2000b). *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*. Barcelona: Paidós.
- Roschlitz, R. (1989). Estética de la existencia. Moral posconvencional y teoría del poder en Michel Foucault. En E. Balbier, G. Deleuze, H. Dreyfus, M. Frank, A. Glücksmann, G. Lebrun, R. Machado, J. A. Miller, M. Morey, J. Rajchman, R. Rorty y. (Eds.), *Michel foucault, filósofo* (pp. 242-254). Madrid: Gedisa, 1990.
- Rose, J. (1986). *Sexuality in the field of vision*. London: Verso.
- Rosenblatt, P. C. (2002). Interviewing at the border of fact and fiction. En J. F. Gubrium y J. A. Holstein (Eds.), *Handbook of Interview Research: context and method*. London: Sage.
- Rubin, G. (1975). The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex. En R. Reiter (Ed.), *Towards an Anthropology of Women*. New York.

- Salas, M. (Ed.). (1999). *Españolas en la transición. De excluidas a protagonistas*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Sangrador, J. L. (1999). *Proyecto Docente para el concurso de acceso al cuerpo de Catedráticos de Universidad*. Madrid: Mimeo.
- Santamarina, C. (2001). Espacios experienciales y subjetividad de género. En E. Crespo y C. Soldevilla (Eds.), *La constitución social de la subjetividad* (pp. 57-78). Madrid: Catarata.
- Sawicki, J. (1991). *Disciplining Foucault. Feminism, Power and the Body*. New York: Routledge.
- Schmid, W. (1994). De l'éthique comme esthétique de l'existence. *Magazine littéraire*(325, octubre de 1994), 36.
- Schnitman, D. F. (1994). *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Buenos Aires-Barcelona-México: Paidós.
- Scott, J. W. (1990). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En J. S. Amelaus y M. Nash (Eds.), *Historia y género. Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea* (pp. 23-58). Valencia: Edicions Alfons el Magnanim.
- Scott, J. W. (1991). La experiencia como prueba. En N. Carbonell y M. Torras (Eds.), *Feminismos literarios*. Madrid: Arco. 1999.
- Searle, J. R. (1997). *El misterio de la conciencia*. Barcelona: Paidós. 2000.
- Segal, L. (1987). *Is the future female? troubled thoughts on contemporary feminism*. London: Virago.
- Segal, L. (1990). *Slow motion: changing masculinities, changing men*. London: Virago.
- Segal, L. (1994). *Straight sex: the politics of pleasure*. London: Virago Press.
- Segal, L. (1997a). *New sexual agendas*. Houndmills, Basingstoke: Macmillan.
- Segal, L. (1997b). *Slow motion: changing masculinities, changing men* ([Updated and revised] ed.). London: Virago.
- Segal, L. (1999). *Why feminism? gender, psychology, politics*. New York: Columbia University Press.
- Segal, L., y McIntosh, M. (1992). *Sex exposed: sexuality and the pornography debate*. London: Virago ress.
- Shotter, J. (1989). El papel de lo imaginario en la consturcción de la vida social. En T. Ibáñez (Ed.), *El conocimietno de la realidad social* (pp. 133-155). Barcelona: Sendai.
- Simon, J. K. (1971). A conversation with Michel Foucault. *Partisan Review*, 38(2), 192-201.
- Smith, D. (1990). *The conceptual practices of power: a feminist sociology of knowledge*. Boston: Northeastern University Press.
- Smith, P. (1988). *Discerning the subject*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Spelman, E. (1988). *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Boston: Beacon.
- Stam, H. J. (1998). *The body and psychology*. London: Sage.
- Stephenson, N., Kippax, S., y Crawford, J. (1996). You and I and she: Memory-work and the construction of self. En S. Wilkinson (Ed.), *Feminist social psychologíes* (pp. 182-200). Buckingham: Open University Press.
- Stoller, R. (1973). Overview: the impact of New Advances in Sex Research on Psychoanaltic Theory. *American Journal of Psychiatry*.
- Sáez, J. (2004). *Teoría Queer y psicoanálisis*. Madrid: Síntesis.
- Sánchez, A. (1991). La masculinidad en el discurso científico: aspectos epistémicos-ideológicos. En Luna y Laga (Eds.), *Mujeres y sociedad: nuevos enfoques teóricos y metodológicos Seminario interdisciplinar*. (pp. 167-176). Barcelona: Universitat de Barcelona. PPU.
- Sédát, J. (2003). *Freud*. Paris: Armand Colin.
- Tannen, D. (1996). *Género y discurso*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, C. (1996). *Fuentes del yo*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, D., y Vintges, K. (Eds.). (2004). *Feminism and the Final Foucault*. Chicago: University of Illinois Press.
- Todorov, T. (1997). Por qué Jakobson y Bajtín no se encontraron nunca. *Revista de Occident*(190), 120-149.
- Trafal, M. (2002). *Por una política nocturna*. Madrid: Debate.

- Tubert, S. (1988). *La sexualidad femenina y su construcción imaginaria*. Madrid: El arquero.
- Tubert, S. (1999). *Malestar en la palabra. El pensamiento crítico de Freud y la Viena de su tiempo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Tubert, S. (2001). *Deseo y representación. Convergencias de psicoanálisis y teoría feminista*. Madrid: Síntesis.
- Tubert, S. (2003a). ¿Psicoanálisis y género? En S. Tubert (Ed.), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto* (pp. 359-403). Madrid: Cátedra.
- Tubert, S. (Ed.). (2003b). *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*. Madrid: Cátedra.
- Turner, J. C. (1999). Introducción: El campo de la Psicología Social. En J. F. Morales y C. Huici (Eds.), *Psicología Social* (pp. 2-11). Madrid: McGraw-Hill.
- Unger, R. (1998). *Resisting Gender. Twenty-five years of Feminist Psychology*. London: Sage.
- Vaccaro, S., y Coglitore, M. (Eds.). (1997). *Michel Foucault e il divenire donna*. Milan: Nimesis.
- Valcárcel, A. (1994). *Sexo y Filosofía. Sobre "mujer" y "poder"*. Barcelona: Anthropos.
- Varela, J., y Alvarez Uría, F. (1999). Introducción a un modo de vida no fascista. En J. Varela y F. Alvarez Uría (Eds.), *Michel Foucault: estrategias de poder* (pp. 9-25). Barcelona: Paidós.
- Vazquez. (2001). El retorno de la práctica. El "nuevo espíritu del capitalismo". En AAVV (Ed.), *El lugar de la filosofía. Formas de razón contemporánea* (pp. 155-197). Barcelona: Tusquets.
- Vazquez, F. (2000). Cómo hacer cosas con Foucault. *ER*(28), 71-83.
- Vilar, G. (1996). La identidad y la práctica. En *Tiempo de subjetividad* (pp. 65-84). Barcelona: Paidós.
- Villani, T. (2001). Corpo. En A. Zanini y U. Fanini (Eds.), *Lessico postfordista. Dizionario di idee della mutazione*. Milano: Feltrinelli.
- Vintges, K. (1996). La dissoluzione de la donna e gli stili di soggettività femminile. En S. Vaccaro y M. Coglitore (Eds.), *Michel Foucault e il divenire donna*. Milan: Nemesis.
- Violi, P. (1990). Sujeto lingüístico y sujeto femenino. En G. Colaizzi (Ed.), *Feminismo y teoría del discurso* (pp. 132). Madrid: Cátedra.
- Violi, P. (1991). *El infinito singular*. Madrid: Cátedra.
- Violi, P. (1992). Gender, subjectivity and language. En G. Bock y S. James (Eds.), *Beyond equality and difference: citizenship, feminist politics and female subjectivity*. London: Routledge.
- Violi, P. (1997). Diferencia y diferencias: la experiencia de lo individual en el discurso y en la práctica de las mujeres. *Revista de Occidente*(190), 9-29.
- Virno, P. (1995). *Palabras con palabras. Poderes y límites del lenguaje*. Barcelona: Paidós. 2004.
- Virno, P. (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Vázquez, F. (2001). *La memoria como acción social*. Barcelona: Paidós.
- Vázquez García, F. (1995). *La historia como crítica de la razón*. Barcelona: Literatura y ciencia.
- Walkerdine, V. (1996). Working class women: psychological and social aspects of survival. En S. Wilkinson (Ed.), *Feminist social psychologies* (pp. 145-164). Buckingham: Open University Press.
- Walkerdine, V. (1998). Sujeto a cambio sin previo aviso: la psicología, la posmodernidad y lo popular. En J. Curran, D. Morley y V. Walkerdine (Eds.), *Estudios culturales y comunicación: análisis, producción y consumo cultural de políticas de identidad y el posmodernismo* (pp. 153-185). Barcelona: Paidós.
- Walsh, M. (1997). Ontology against Performativity. *Melbourne Journal of Politics*, 24.
- Weedon, C. (1987). *Feminist practice and poststructuralist theory*. Oxford: Basil Blackwell.
- Weir, A. (1996). *Sacrificial logics: feminist theory and the critique of identity*. London: Routledge.
- Weisstein, N. (1971). Psychology constructs the female, or the fantasy life of the male psychologist (with some attention to the fantasies of his friends the male biologist and the male anthropologist). *Social Education*(35), 362-373.
- Wersch, J. (1993). *Voces de la mente. Un enfoque sociocultural para el estudio de la Acción Mediada*. Madrid: Visor.
- Wilkinson, S. (1997). Priorizing the political: feminist psychology. En T. Ibañez y L. Iñiguez (Eds.), *Critical social psychology* (pp. 178-194). London: Sage.

- Wilkinson, S. (Ed.). (1996). *Feminist Social Psychologies*. Buckingham: Open University Press.
- Wilkinson, S. (1997). Feminist psychology. En D. Fox y I. Prilleltensky (Eds.), *Critical psychology: an introduction* (pp. 247-264). London: Sage.
- Wittgenstein, L. (1953). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Grijalbo. 1988.
- Wittgenstein, L. (1969). *Cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos. 1993.
- Wright, E. (2000). *Lacan y el posfeminismo*. Barcelona: Gedisa. 2004.
- Zarka, Y. C. (2001). *Figures du pouvoir. Études de philosophie politique de Machiavel à Foucault*. Paris: PUF.
- Zavala, I. M. (1991). *La posmodernidad y Mijail Bajtin*. Madrid: Espasa Calpe.
- Zavala, I. M. (1996). *Escuchar a Bajtin*. Madrid: Montesinos.
- Zizek, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. Madrid: Siglo XXI.
- Zizek, S. (1996). *La política de la diferencia sexual*. Valencia: Episteme.
- Zizek, S. (2000). *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Barcelona: Paidós.
- Zizek, S. (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Barcelona: Paidós.
- Zizek, S. (2003). *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Barcelona: Paidós.

Apéndices

Las entrevistas

Establecimos una muestra estratégica para acceder a mujeres que hubieran participado durante la década de los años 70 en los Centros de Promoción de la Mujer. Participaron en centros de diferentes barrios y en el momento de comenzar en tal formación eran mujeres jóvenes, recién casadas o que llevaban más años con tal estatus.

Planteamos el siguiente guión para la entrevista, un guión que pretendía focalizar en ese trayecto de sus vidas, aunque los itinerarios anteriores, como los posteriores, también eran contemplados.

Las entrevistas fueron realizadas y transcritas por nosotras mismas.

Guión de las entrevistas

Presentación

- Preguntar brevemente por edad, lugar de residencia, situación civil, hijos/as, y su situación en relación con el trabajo asalariado.
- Breve resumen de sus trayectorias de infancia y juventud.

Asistencia a los centros de promoción de la mujer

- ¿Por qué acude? ¿cómo se entera? ¿qué les movía? ¿qué buscaban? ¿qué esperaban?
- Las materias/ temas se dan y si consideran que aprendieron ellas, ¿qué encontraron?
- Preguntar sobre la relación con las compañeras, con las monitoras y con los expertos/as.

Efectos

- Qué supuso todo ello para ellas.
- Si cambia algo en sus vidas, ¿qué consideraron lo más importante? ¿estaban de acuerdo con lo que hacían y se trabajaba? ¿Desacuerdos?

- **Consecuencias** detalladas y **reacciones** de otras personas:
 - pareja
 - familia
 - otras personas
- Acuerdos/desacuerdos-tensiones con ellas y **negociaciones**, ¿cómo se arreglaban para afrontarlo?
 - conflictos
 - reconocimientos
 - valoración
 - discursos (descripción de las situaciones)
- Insistir en **el antes y el después**, en los pequeños cambios que se perciben. Quizá salga tema de salud y malestar físico.

Trayectoria posterior

- ¿Cuándo y cómo dejaron los Centros?
- Participación en otras asociaciones y formación.
- Trabajos asalariados o en negro.

Valoración global retrospectiva

- ¿Les sirvió?, ¿cómo valorarían su paso por ahí?
- ¿Cambiarían algo de su vida? Aunque no cambiaran ¿echan algo en falta? (sensación de «algo robado»)

Entrevista 1

Entrevista con E. B., de 56 años; está casada. Tiene una hija y un hijo.

P: Primero te presentas y luego me comentas cuándo y cómo te enteras de la existencia de los centros, en qué año y todo eso... por qué empiezas y yo te voy preguntando...

R: Bueno... pues yo me llamo E, vivo en (un barrio) desde que vine a Pamplona a los dieciocho años, vivo en la calle x numero x , y tengo ahora 56 años

P: Y no eres de Pamplona...

R: No soy de Pamplona, soy de un pueblo, L., de la provincia de Zaragoza

P: ¿L...?

R: Al lado de Sos del Rey Católico. Ya mis antepasados, en vez de ir a Pamplona, a Zaragoza, nunca iban a Zaragoza, siempre iban a Sangüesa, toda la relación, Liédena, tenían con esta zona, entonces mis padres cuando emigraron decidieron venir a Pamplona. Vinieron mis padres con ocho hermanos, y dos hermanas más nacieron aquí, yo soy la mayor de los diez. Entonces, bueno a propósito de esto yo me casé en el año 70, yo venía, sí que me parecía importante decirte que venía de otra provincia, porque yo, no tenía grandes inquietudes, en el momento que yo vine. Si que había estado en Zaragoza estudiando, y ahí sí que me interesaba, pero más que nada en lo que eran cursillos..., desde la religión...pero muy encaminados a la Iglesia, sin un cuestionamiento personal, eh; siempre me ha gustado eso (...) no sé ni por qué, porque soy así, siempre me iba luego los domingos a otros colegios donde había chicas que según decían había que ayudarlas, que fijate, yo fui a estudiar porque mis padres en vez de mandarme a servir como mandaban a muchas a los 13 y 14 años, decidieron que iría a un colegio, trabajaría algo para las monjas y estudiaría, y en vez de estudiar, bueno, lo que era el bachiller, y luego la reválida, y luego empecé un curso de comercio, pero no terminé ¿eh? , me faltaba curso y medio para terminar lo de comercio (...) y entonces bueno, en el año 64 mis padres vinieron a Pamplona y ante mi madre quedarse embarazada a mí me sacaron del colegio en mayo, un 26 de mayo, te digo porque tenía todos los exámenes y ya no me presenté, porque necesitaba, necesitaba de mi ayuda y vine a Pamplona y eso...

P: (tantos hijos..)

R: Sí, y vine a Pamplona y eso. Entonces me querían colocar también en Telefónica o Correos, me hicieron unas pruebas, pero mi madre no quería porque era turno partido, entonces mi madre lo que quería es que entraría en una fábrica, trabajaría ocho horas y luego le ayudaría, y yo, claro, pues a lo que diría mi madre, a obedecer.

Entonces conocí a J., en el año 68, nos casamos en el 70, y bueno, yo tenía muchas ganas de casarme porque quería tener algo mío y tener una autonomía, y que nadie me mandaría y eso sí que lo vivía muy mal ¿no?, siempre obedeciendo y... y en función de los demás ¿no?

P: Claro, siendo hija mayor...

R: Sí, o sea, lo hacía muy a gusto pero necesitaba una parte mía, me veía como abandonada, como... hasta físicamente ¿eh? No sé, no sé, me veía mal

P: Y pensabas que casarte era un paso como...

R: Sí, sí, no, yo además así de claro se lo dije a J., yo quería algo mío, y quería... y siempre he dicho que yo he hecho en mi vida lo que he querido desde, cuando me casé. A ver, lo que he querido en función también de la pareja y de mis hijos, pero sí que allí yo me he desarrollado como he querido, o sea yo no he tenido trabas de nada. Si algo valoro yo en mi pareja ha sido esa, he tenido otras dificultades, pero que he hecho lo que he querido sí. ¿Em?

Entonces, cuando yo me casé en el 70, yo venía de algo como muy desde la obediencia, desde no cuestionarte nada, sino todo porque te mandan y porque los padres lo dicen, y mí marido, que venía de aquí de la cuenca de Pamplona, con inquietudes sociales, sindicales y chocamos. Estaban todas las huelgas de (:::☺) Txalmeta, luego vinieron las deee, las deeee, la mina, las de Potasas, pero anteriormente, después de las de chalmeta, hubo otras que se metieron además en la iglesia de San Salvador, no me acuerdo cuando era, ... yo no le entendía a J. de que tendríamos que preparar comida y llevar allí y escaparse y estar y... no lo entendía, las huelgas, teníamos bastantes conflictos. Entonces yo recuerdo que J. me decía que íbamos a terminar mal, pero que él no quería, entonces que que veía que yo también no iba a estar bien, porque me veía que era de otra manera, y entonces que tenía que retomar estudiar, hacer algo, interesarme por algo, ...y entonces yo decía, este hombre a mí no me quiere, este hombre no me quiere, yo había dejado el trabajo, había dejado el trabajo, yo era de las que limpiaba los azulejos, les daba blanco españa, y le ponía la muda a J. y me decía, pero yo no soy ningún inútil, tú no te has casado con anorm...o sea yo tengo manos, tengo, yo sé cuando me tengo que cambiar la ropa y cuándo ponerla en la lavadora, y... el se enfadaba y yo no lo entendía. Decía, no me quiere...

P: Ja, ja, ja

R: Sí, además yo continuaba yendo a casa de mi madre y haciéndole todo a mi madre. O sea, para mí era la obediencia a mi madre y hacerle todo a mi madre

P: Para ti era lo que te correspondía hacer

R: Sí a mi me parecía que eso, aunque veía que necesitaba otras cosas, pero por encima de lo mío era lo otro, yo iba a hablar con los profesores de mis hermanas..., de todo; mi madre yo recuerdo que era más joven de lo que yo soy ahora, 48, 50 años y era una mujer mayor, y no se ocupaba de nada y yo me ocupé de todo. Cuando había un problema, y todo eso.

Pero bueno yo en mi casa llegaba y había conflicto... y J. siempre me decía eso, no nos vamos a entender, hubo momentos duros... J. se marchó algún día de casa, porque yo le rechacé, le reproché mejor dicho algunas huelgas, eh... y el me dijo que lo tenía muy claro... nunca ha sido además, nunca ha estado, no ha sido nunca líder sindical ¿eh?, ha sido de masas, pero sí que para él...

P: Sin protagonismo...

R: Sí, ninguno, ninguno, es que es de los que tú le verás y no te hablará dos palabras... no, no, no, aparte no, nunca, nunca le ha gustado...

P: Tu no entendías que él hiciera huelga, que él...

R: No, en aquel momento no, nnnn (mueve cabeza) no lo entendía, porque yo venía de una familia que todo lo contrario, allí no se hablaba de nada, más que de obedecer, y fíjate, a mi abuelo lo había matado en la guerra, pero yo me enteré después casi, de mayor. No se hablaba, yo creo que hubo tanto miedo que no se hablaba, no se hablaba, al revés, a obedecer, a callar y la obediencia

Entonces bueno, pues empecé, y bueno con todo eso, nació mi primera hija, en el año 72 y yo ya empecé a encontrarme como mal, eh? Mal, mal, y J. me decía, si tú te vas a poner de los nervios, si es que al final a ti tampoco te va a llenar este tipo de vida, tienes que buscarte algo, pero era esa cosa de me voy a buscar algo pero qué... entonces coincidió también, así pasó hasta el 75, yo miraba pero la relación de amigos que tenía, yo las amigas que tenía eran unas amigas de las que había conocido cuando vine pues de al lado de casa, sin más, ninguna inquietud ni nada, y la cuadrilla de mi marido dejaron, o sea en aquel momento pues ellos eran de pueblo, no nos veíamos mucho, entonces estábamos como solos, con la familia y tal, y J. que se iba alguna vez pues a las cosas, entonces como los sindicatos estaban ilegales y esas... empezaba a haber algo, como una necesidad de algo.

R: Tenías una hija pequeña entonces...

P: Sí, tengo dos hijos pero se llevan casi nueve años. Entonces, en el 72 nació O. y en el 75, cuando a mí recuerdo que me marco también mucho las cinco muertes aquellas que hubo, el proceso de Burgos y todo aquello...yo lo oía en la radio, yo empecé a escuchar mucho la radio, y a leer, y entonces ahí ya empecé a necesitar yo, no porque me decía J, ¿eh? Ya empecé a necesitar yo hablar, de las cosas que yo oía y que no estaba de acuerdo con alguien, y entonces, M., que es la mujer de J. I., que ahora está de concejal en el ayuntamiento de Pamplona, me comentó, oye E., mira, van a abrir un centro en la Rotxapea de mujeres, que se va a hablar de todo, y allí verás se aprende muchas cosas y yo le dije: ¿y se puede hablar de todo sin miedo? Sí, sí, se puede hablar de todo sin miedo.

Y aquello fue lo que me llevó a ir al Centro de Cultura Popular que se llamaba entonces, que estaba en la academia Cuatro Vientos, que lo abrió I. G.,

P: ...que estaba dirigido a mujeres...

R: ...estaba dirigido a mujeres, que la primera charla nos la dio, T. C., Siempre me acuerdo porque me impactó ¿eh? Me acuerdo que nos dio la historia de los centros, cómo eran los centros, yo me marché con muchas dudas, con muchas dudas, muy revuelta, y no sabía lo que iba a hacer al día siguiente, si iba a volver o no iba a volver, nos habían dicho qué eran los centros, eh, qué objetivos se pretendía en los centros, que era un poco lo personal, un poco era modificar general, eh, crear personas críticas, ante, ante ti misma, ante tu entorno más inmediato que era la familia y ante el entorno social y luego implicarte socialmente, a mí por lo menos se me quedaron eso, yo no sé si me lo transmitieron o no, pero a mí se me quedó aquello. Y, iban a hablar de valores humanos, que nos hablaba un tal F. Z., luego ha sido un gran amigo nuestro que murió, y P. L., bueno, bueno, lo tengo todavía en casa....

Empezaron a hablar de cosas que a mí me revolvían, me revolvían tanto que empezaba a ver que mi vida no era nada, o cambiaba yo, claro, me empecé a cuestionar por qué había empezado de trabajar

P: No te lo habías cuestionado hasta entonces

R: Para nada, para nada, es que como te casabas, te daban un dinero para montar la cocina... cuando a mí me decía mi marido: no nos hace falta montar la cocina, eva,

tenemos dinero para montar la cocina, si tu quieres de trabajar, trabaja. J no estaba porque yo dejaría de trabajar... pero como jamás, vamos, J, él planteaba las cosas pero a mí me respeta, todo lo que yo decía lo respetaba, pero no era de la opción de que yo dejaría de trabajar, pero a mí me parecía que, vamos, casarte y seguir trabajando era una barbaridad. A parte que en la empresa a mí me habían, vamos, mucho, mucho, me habían, me habían insistido en que seguiría trabajando

P: ¿En qué empresas trabajabas?

R: En industrias Gomáriz, donde está ahora Jus la Rocha,

P: ¿Qué hacías, como administrativo...?

R: No, no, en la fábrica, en la fábrica, sí porque lo de administrativo mi madre no me dejó porque eran turnos partidos

P: ¡Ah!

R: Entonces entré en fábrica porque eran ocho horas y así podía ayudar más, sí, luego también iba a una casa a trabajar para ganarme un dinero para hacerme el ajuar de boda y todo eso, he trabajado mucho, pero solo hacía trabajar, trabajar como una bruta, si. Dejé los estudios, ya no me presenté, porque no tenía tiempo y en casa tampoco lo valoraron, bueno yo tampoco, no culpo... era una historia mía, yo tenía 18 años, yo también podía haber decidido otra cosa, pero no, yo no decidí nada, nunca decidía cosas ¿eh?, nunca, nunca, eso sí que... que recuerdo de aquellos años, como unos años sin vida, para mí, eso es lo que recuerdo ¿eh? Y luego de revolverme mucho.

Entonces empecé con aquello y empezaron a revolverme mucho, iba a casa de muy mal genio.

P: Ibas enfadada...

R: Muy enfadada, muy enfadada, si.

P: ¿Porque no estabas de acuerdo con lo que decían?

R: Sí, sí, estaba de acuerdo, pero como me hacía a mí modificar tantas cosas... yo no pensaba en lo que tenían que modificar los demás, o sea, yo veía que de alguna manera, era la misma línea que con J. habíamos hablado muchas veces, y si yo con él no hacía caso, pues imagínate ahora que aquello me...

Entonces, estuve como tres meses ¿eh?: mañana no voy. No voy. Me acuerdo que estaba haciendo la cama, todavía recuerdo en un cuarto, un cuarto que teníamos, además era horrible aquel cuarto, haciendo aquella cama y metía así bien fuerte (hace gesto de meter las sábanas) y decía: no voy, no voy, no voy. Pero, llegaba el día de ir, y yo me iba.

También es verdad que ahí empecé a fumar.

P: No era todos los días...

R: Ah, no, eso también es verdad, eran dos días a la semana, de 4 a 6 de la tarde y teníamos guardería para los niños y las niñas ¿m? Sí. Eh... no teníamos calefacción, había una estufa y hacía mucho frío también, o sea, no era nada agradable el sitio y... me acuerdo que allí ya se empezaron a hablar y ya me empezó a interesar y a partir de los tres meses yo ya di un cambio total. O sea ya empecé a ver que sí, que yo quería esas cosas, que yo necesitaba esas cosas, y que además podía, eso me acuerdo que muy pronto. Entonces estuve los dos años y antes de terminar los dos años yo ya me apunté... bueno en esos dos años te diré, eh... en el centro teníamos lo que era las actividades que se convertían en charlas

como talleres, porque no era una charla magistral de universidad ni de colegio, no, no, allí se se tratarían unas temáticas, pero a veces con cuestionarios, o con frases, sí bueno, frases o cuestionarios, eh? O con fotografías, o con ideas, partías del grupo. ¿um? El monitor era uno más, una más, y desde lo que el grupo decía y expresaba, se cogía se clasificaba y se argumentaba y luego el grupo era quién iba más o menos dando pasos a esos temas.

P: O sea, eso sería, que las sesiones estaban organizadas siempre de una forma participativa

R: Total, total, sí, sí, sí, todo. Se hablaba fijate, yo recuerdo, de métodos anticonceptivos...

P: Por ejemplo, eso te quería preguntar ¿había bloques temáticos? ¿cómo asignaturas? No se..

R: Sí, sí, temas, temas diferentes. Mira, te diré: había uno que se llamaba valores humanos, encima los daba un cura, daba la impresión que era tema religioso, para nada. Los valores humanos era cuestionamiento personal, y toda la implicación social, de cómo vivimos, todos los valores de la vida cotidiana, se llamaba valores humanos, era un poco el ir de todos los días, el consumismo, las formas de gobierno... Luego había otro que era, eh..., métodos anticonceptivos y planificación familiar, entonces todavía no había centros de planificación familiar ¿eh? Pero desde ahí mismo, hum, a mí no me tocó, pero vamos, luego me tocó a mí, conforme luego te comentaré, pero se proporcionaba incluso contacto con médicos, para que te recetarían la píldora, y para que te harían un control, aunque estaban ilegales ¿eh? Porque yo recuerdo de oír hablar a las monitoras que venían ya, venía el doctor S., fijate que es de tema de riñón, ¿eh? Es urólogo, y aquel venía, E., que mira, donde estamos... pero en aquel momento se implicó, venía de Madrid con un interés muy grande en todo lo que era la planificación, los métodos anticonceptivos, que luego ves con los años los cambios ¿no? Pero aquel hombre en aquel tiempo... yo me acuerdo mucho de los monitores que nos fueron dando los temas;

eh... yo que recuerdo que no iba a comulgar porque me parecía que pecaba, porque yo no quería tener los hijos rápido, eso se lo he dicho a J. A. muchas veces, yo no quería tener los hijos rápido tenía muy claro que yo muy rápido no quería tener los hijos. Entonces nosotros llevábamos métodos anticonceptivos que para mí, ya me parecía que era pecado. J tenía muy claro que todo aquello que no nos hacía daño a nosotros no era pecado y me lo argumentaba y me lo decía, pero E., si esto es sano, y esto es vida, esto, esto ¿cómo dios va a decir que es pecado? Bueno a mí me parecía que sí...

P: ...y por eso no ibas a comulgar...

R: No iba a comulgar, entonces me ponía al lado de la gente que comulgaba porque me parecía que así, claro, yo venía de monjas... entonces venía muy metida la religión, entonces cuando J. A. vino a hablarnos del tema de los métodos anticonceptivos, de todo pero desde la religión... yo me acuerdo que un día le dije: ¡chico, me estás a mí abriendo, vamos...! Yo es lo primero que empecé a encontrar satisfacción en ese tema. ¿umh? En seguida, enseguida empecé, empecé a valorar lo que era la relación de pareja, porque claro había sido un poquico el motor, yo no sé, en casa había sido un poquico, en casa ya me habían revolucionado un poco ¿no? O me habían movido, pero el centro sí que fue el motor y la chispa, pero para mí, ya no de que los otros, sino en mí misma, que fue cuando yo empecé ya a pensar y a vivir de otra manera...

Luego se daba también historia de Navarra, que nos daba J. P., eh, se hablaba de psicología que nos daba F. B., venían los sindicatos a hablar, que me acuerdo que vino un sindicato no estábamos nosotras de acuerdo, nosotras participábamos mucho, a la monitora le decíamos que no estábamos para nada de acuerdo, que no era demócrata, que tenían que venir otros sindicatos, era que yo ya empezaba a tener inclinaciones políticas. entonces no era tampoco, luego hablamos, todavía tengo relación con la monitora de entonces, luego veías también cómo era pues también un poquito en plan de críos y crías inmaduras, pues querías lo tuyo... Pero la verdad que en los centros de cultura se daba apertura a todo, se podía hablar de todo, y de todo se reflexionaba, nada era la única verdad, todo tenía cabida, a mí es que todo aquello es lo que me ha ido enseñando a vivir y a a ser de otra manera también, con toda las.... Vamos, porque luego vas aprendiendo vas dejando vas cogiendo ¿no? Y todo lo que te vas trabajando...

P: Claro, entonces respecto a los temas, historia, política

R: Sexualidad, claro, mira era el área personal se trabajaba que era el tema psicología, era el tema de los cuestionamientos personales, el área como diríamos de lo más inmediato que era la familia se conceptuaba en lo que era eh, métodos anticonceptivos y sexualidad y luego actitudes educativas, yo me acuerdo que aquello también era muy importante, que nos la daba A. Z., ¿mm?

P: Actitudes educativas:

R: Actitudes educativas de la educación familiar, o sea, del proceso evolutivo de los niños y de las niñas, ¿m? Y luego era ya lo social. En la familia yo creo...ah! Se daban también salud y se daba también nutrición, alimentación y nutrición. Sí, mira, también, también, ya me acuerdo lo de las vitaminas, y la verdura y todo aquello, sí también se daba, o sea, eran dos años muy completos, ¿eh? Eran dos días, dos días o tres, no me acuerdo, me parece que eran dos, a la semana, durante dos horas o dos horas y media, intensivo, y entonces se tenía muy claro, durante ese tiempo había comisiones, y había una comisión para apoyar a la propia monitora, entonces la monitora nos presentaba los, los..., la temática que se iba a dar el primer trimestre, luego el grupo que eran las delegadas, pues preparábamos, te digo preparábamos porque yo en seguida salí de delegada y es que en seguida me revolví,

P: O sea lo tuyo fue rápido...

R: Sí, sí, yo creo que también era una necesidad, ya personal, que no la quería reconocer pero vamos, pero allí sí. Entonces programábamos lo de las siguientes, hombre, sí que es verdad que se programaba, pero el colectivo tenía muy claro qué objetivos. Y luego las que junto con la monitora ya sabías muy bien, porque fijate, era curioso, había una monitora, que era la animadora sociocultural, y el edu, el, entonces se llamaba experto, que venía a dar la temática, pero siempre estábamos con la misma monitora, con lo cual la relación la llevábamos, y el grupo se hacía con la monitora

P: ¿Y con esa monitora estabais los dos años?

R: Estábamos los dos años, porque también se trabajaba mucho el grupo. Entonces, por un lado, nos implicábamos en lo que era la programación; por otro lado, nos implicábamos en lo soc..., en lo, en el barrio, ¿eh? Había ya como una, yo no lo llamaría obligación, pero se hacía de tal manera, y es que además era casi unánime de todo el mundo, hija, que es lo que veo ahora la diferencia... también es verdad que el contexto daba a ello,

P: Claro, entonces el contexto era muy diferente

R: Era muy diferente. Me acuerdo que la asociación de vecinos que M. G., que me acuerdo que lo trajimos en aquellos años, estaba funcionando con unas personas mayores que según nosotras funcionaban muy mal, y había que dar... y ahora cuando me asusto de los jóvenes digo, buff... si nosotras íbamos también a aplastar todo lo que las personas mayores... sólo queda ya uno, G. en el barrio. Entonces yo me acuerdo que me puse en la comisión de urbanismo de la asociación de vecinos. Al mismo tiempo tuvimos muy claro que desde el centro, del colectivo, las del primer año del año 75 y las del año 76 hicimos un primer paso: entrar a la asociación de vecinos, entrar también a la parroquia, en grupos de reflexión, y ahí conocí a M. J. pero eso ya a nivel personal, ¿eh? Ya no del equipo. Y luego ya, de cara a los chavales y las chavalas al colegio, en la Compasión, empecé a meterme, pero nos metíamos, casi todas ¿eh?

P: Casi todas las del grupo...

R: Casi todas, en las asociaciones de padres. Porque además era un momento, en el que las asociaciones de padres no era democrática, no era participativa. Íbamos además a cambiar, vamos, no fuimos, íbamos ya con unos objetivos muy claros de la participación, y de que los colegios tenían que tener una coordinación, de que el barrio se tenía que crear células, haber un movimiento asociativo, y al mismo tiempo participativo del barrio, entonces, del, del centro se formaron la primera asociación en el Ave María, yo no llevaba, era el colegio público, yo llevaba a la compasión, pero bueno allí, nosotras nos juntábamos y todo hasta de la asociación de la compasión se trabajó para llevar al Ave María, se formó la primera asociación con gente del colectivo ¿eh? Ehhh, estábamos en la programación de fiestas, con los diferentes grupos participativos del barrio... teníamos casi, casi, las mismas discusiones que se tienen ahora, que saca el olentzero que no saca, yo me acuerdo un año que querían que el olentzero saldría con unas rejillas, porque se iba a pedir la amnistía para los presos y yo desde el colectivo, y el colectivo tenía algo muy claro, que era apolítico, que no se tenía que esto, y entonces yo, como miembro del colectivo que era representante con M. A. del colectivo en los grupos del barrio, yo me oponía a que el olentzero saldría con las barras, porque decíamos que el olentzero era algo una figura para todo el mundo, que luego sí que habría un tractor con lo de gestoras sí, pero que ahí no... y mi marido estaba haciendo con un carpintero la jaula para el olentzero

P: Ja, ja, ja, ja...

R: Pero, eso sí que lo cuidábamos muchísimo, porque allí yo no me representaba a mí personalmente, me acuerdo M.A. que teníamos muchas, nosotras también muchos conflictos... allí representábamos al colectivo y el colectivo los tenía muy claro. Lo mismo que en otros, en otras cosas, de, los centros de planificación y todo eso también, demasiado, yo creo que demasiado, incluso nos decían que no iríamos a las manifestaciones de los barrios para que no se nos vería. En la Rochapea eso no obedecimos, no, para nada. En la Rotxapea... sí que es verdad que el centro de cultura popular, con los años, yo sí que viví, era diferente según en qué barrios, ¿eh? Yo creo que Virgen del Río, Berriozar, Rochapea, Txantrea y También Burlada, Noain también en algunos momentos, fueron zonas donde la implicación social fue muchísima ¿eh?

P: ...más que otros barrios...

R: Sí, por lo que sea ¿eh? No porque la gente ni sería mejor ni peor, igual porque en ese momento las circunstancias eran diferentes. Entonces incluso nosotras,

nosotras éramos muy autoritarias, o sea, quien no participaba socialmente nos parecía que no había eh... terminado bien el proceso del colectivo, que algo faltaba... luego te contaré, que aquello fue fuerte, luego nosotras hicimos una autorreflexión de lo mal que intervenimos en aquel momento. Bueno, te diré nosotras porque verás, yo hice los dos años, y cuando ya iba a terminar los dos años, ya estaba en la parroquia, estaba en la asociación de de vecinos, yo con mi pareja iba mucho mejor la historia

P: ¿En qué sentido?

R: Iba mejor porque nos entendíamos mejor, disfrutábamos más en todo, J. siempre se ha implicado muchísimo en las cosas de casa, con lo cual yo tenía tiempo, vamos, yo no tenía ningún problema en salir y volver a las diez y media, J. siempre tenía de 7 a 3 los turnos y eso sí que nos planificábamos, dos días el a la semana iba a tener para jugar a pelota y esos dos días eran sagrados, yo, si tenía algo, me tenía que buscar la vida ¿eh? Y los demás días se quedaba él con la hija...

P: O sea que dificultades, u obstáculos, no has encontrado...

R: No, no, con las vecinas muchas críticas pero normal, o sea, críticas pero no, luego me decía una vecina oye E.... pero eso ya te contaré más tarde.

Bueno, total, allí empezamos, empezamos en esto y yo empecé ya a querer a querer algo y yo decía, yo tengo ganas de trabajar, yo lo vivía como trabajo aunque no cobraba, pero no era para mí lo del cobrar... ahora sí, pero en aquel momento no era lo prioritario, no renunciaba a cobrar, pero no era lo prioritario cobrar...

P: ...lo prioritario era...

R: ...trabajar. A mí me había servido muchísimo lo del colectivo y entonces yo quería hacer algo en el colectivo y me empecé a preparar y me preparé para el tema de pareja, yo creo muchas veces, digo, que fue también un poco el motor de mi cambio, y yo creo que también di pareja por eso, entonces, no lo sé, pero también es casualidad, que luego también el tema de la sexualidad lo haya dado tanto, cuando yo tuve aquellos conflictos al principio...

P: ...igual porque había n sido relevantes para ti, los solucionaste...

R: Sí, entonces aquello me motivó. Entonces junto con C. L., ella daba pareja, entonces yo me acuerdo que en aquel momento hacía falta gente, con S.E., con C., C.E., N., B.A., algunas que empezaba a, bueno eso fue posterior.

Bueno, yo sobre todo con C.. Con C. entré mucho, yo me acuerdo que me traía, me decía que era muy pronto, yo no había terminado muy bien, yo venga leer, me fui con I. a una librería a comprarme libros, me compré filminas, porque claro, entonces no cobrabas, era todo de tu bolsillo, a mí me dolía mucho, sacar del sueldo, empecé a notar que yo del sueldo de J. no tenía que coger, empecé a querer también yo trabajar y ganar dinero, o sea, no quería dejar lo del colectivo, pero, me sentía muy mal cogiendo el dinero de... que fijate que J. decía, pero el dinero es de todos!... teníamos muchas discusiones, entonces empecé a sentir que el dinero era algo importante que yo también tenía que tener mi dinero ¿um? Era también parte de mi autonomía.

P: Hasta ese momento no lo habías vivido nunca

R: No, nunca, nunca, nunca,

P: Igual porque lo relacionabas con tu formación, con algo para ti...

- R: Sí, sí, eso, ese primer momento, luego empecé a notar la necesidad de que yo no tenía, pues había el curso de animación que yo no tenía, que valía bastante dinero pues tenías que ir tres veces a Madrid, no sé si eran 15 días y estar un tiempo y eso era dinero, y yo decía, no, no, yo ese dinero de casa no lo cojo, yo lo ganaré y cuando lo gane lo haré, o sea, llegaba a ese punto, y tenía dinero para hacerlo, pero no quería
- P: Claro y no tenías ningún tipo de objeción por parte de tu marido
- R: Naaada, teníamos dinero ahorrado, pero no, no, no, mi idea era, yo lo tenía que ganar para hacerlo, entonces yo empecé a dar pareja, empecé en los centros, empecé también luego en los novios por medio de J. A., en las parroquias por medio de C....
- P: Y ¿de qué cosas hablabas cuando dabas, quiero decir, dar pareja... de qué cosas se hablaba?
- R: Bueno, en los temas de pareja se hablaba, de formar la pareja en la igualdad, en la autonomía, la igualdad y la autonomía en derechos y obligaciones, desde luego la autonomía económica le dábamos un gran valor, eh, veíamos que eran las bases para una relación en pareja en igualdad, ¿e? Yo ahí ya, yo, estaba tan convencida que yo buscaba también la autonomía económica. Me daba igual en qué trabajo, pero tenía que tener un dinero.
- Ehhh, luego hablábamos, haber, de respetar el ser de cada persona, no anular a una persona por el hecho de, de, ni anular ni imponer, es decir, somos dos personas y tenemos dos vidas diferentes ¿eh? Tenemos un proyecto en común que es la pareja pero, desde luego, ese proyecto en común,
- (se corta la cinta)
- Hablábamos... mira, yo ahora, cuando oigo muchas veces... digo, uff, en el colectivo los años que hace que decíamos: los privilegios que ya tienen los h, que los tienen solamente por el hecho de ser hombres, y porque realmente ha habido una sociedad de hombre que así lo ha programado y lo ha hecho, ¿eh?y que ellos también son otra causa más de algo programado o sea que, que ellos, lo que es la persona, hombre, no es el culpable de la situación, porque también tienen... yo recuerdo que decíamos, haber, por un lado, tenemos que hacer que ellos se den cuenta que esos privilegios les perjudican, pero claro, un privilegio es muy difícil ver que te perjudica, porque si tú tienes que después de comer te sientas en el sofá a leer la prensa y nadie te molesta para nada, es difícil decir, no, vamos a hacer los dos y estos... entonces nosotras hablábamos también desde la concienciación del hombre junto con la m pero también no era agradecimiento de gracias, pero sí el agradecimiento en la compensación de la forma de vivir, ¿mm? Porque vamos a disponer de más tiempo de estar juntos, o más tiempo de tener cada uno también también valorábamos mucho que tendríamos espacios personales; no por ser pareja vamos a unificar todo, podremos tener gustos en común y otros gustos que no, nada tienen que ver, y tendremos también nuestros propios espacios,
- P: Lo planteabais como algo a conseguir porque veáis que en general las cosas no eran así...
- R: Sí, sí, sí, sí, sí, sí, y además se generaba mucho... yo recuerdo un grupo que no lo pudimos hacer, no, tuvimos que dejar de dar pareja, porque las mujeres decían que ellas se sentían muy mal porque veían que esa modificación y ese cambio no lo iban a lograr y entonces ahí también hacíamos muchas reflexiones...

P: Por ahí también te quería preguntar, antes de continuar un poco con lo de después, estos dos cursos que tu haces que son muy decisivos para luego, las decisiones que tomas... eh, hablas como si todas las que hubierais estado en el grupo, como si hubiera sido un proceso muy parecido, de todas...

R: Yo cuando te hablo de todas, te hablo de cuatro personas

P: ¡Ah!

R: También hay que matizar

P: Porque en esos dos años, haber, son impresiones y ya me has ido diciendo, pero bueno, lo que te satisface, lo que te enfada, por dónde iban unas y otras, y un poco la relación con las compañeras

R: ...con el grupo...

P: ¿Qué encuentras en el grupo, si hay problemas, conflictos y de qué manera te ayuda el grupo, porque no es sólo alguien que te habla de cosas... de qué forma el grupo...?

R: Me alegro de que cuentes eso, porque das por hecho y dejas, lo apartas. A mí, si importante me pareció cómo se llevaba la metodología la filosofía del colectivo, en la animadora sociocultural y los expertos en los temas, importantísimo me parecía que era, en realidad la vida era el grupo. Porque era fundamentalmente lo que vivías, porque era el día a día y era algo que te pasaba a ti, le pasaba a la otra, lo vivía la otra, una lo vivía y había dado un paso adelante, otro atrás, entonces Salían las cosas, se cuestionaban, se hablaban, nadie tenía la razón, ni nadie tenía la única verdad, se dejaban muchas cosas ¿eh? Para que cada uno luego haría su propio análisis... al día siguiente siempre se retomaba lo del día anterior, porque siempre había quedado algo.

Entonces, dentro del grupo hubo de todo, ¿eh? Gente que fue dejando, muchísima gente fue dejando, gente que no se implicó en nada, aparentemente, porque luego te diré... gente que se implicó en más cosas, gente que nos hicimos muy amigas, yo tengo mi mejor amiga, a los tres años de haber estado en el colectivo...en el tercer, porque dos años eran obligatorios y había luego otro opcional, y en ese tercer año yo me hice amiga con quien es mi mejor amiga, con A.A., que era la animadora sociocultural de allí de la Rochapea, ha sido hasta hace tres años. ¿eh?

Entonces fuimos, A., S., M., I., pero I. era más lo de animación, pero sobre todo nosotras cuatro, bueno, luego había algunas que eran más políticas, te digo más políticas porque pertenecían a partidos políticos, M.M, C.B, que eran del PTE, del... El partido de los trabajadores del que yo era...

P: ¿La ORT?

R: La ORT, claro, Unai, que luego salió con la escisión que hubo....

P: ¿Eras de la ORT?

R: Yo en aquel momento era de la ORT,

P: ¿cuándo te metiste en la ORT?

R: Yo en la ORT me metería... pues igual, en el año, setenta y... siete, en el 78 fueron las primeras elecciones ¿no? Yo había estado en alguna célula. Nunca tuve carné, nunca tuve carné

P: Bueno, sí pero te implicaste...

R: Me implicué en apoyar... en nuestra casa, bueno, en nuestra casa nos metíamos a la cama y estaba llena de gente del partido, pero bueno, eso ya fue a nivel, a nivel nuestro personal, fuera de lo que es...

P: Y estas del PTE eran también alumnas...

R: Eran también alumnas, lo que pasa que estas no estaban, haber, nosotras estábamos, digo nosotras las cuatro, estábamos más en lo que era el colegio que era muy claro que era lo que teníamos que potenciar era la apyma, o sea, la asociación y que objetivos y qué finalidad queríamos y, al mismo tiempo potenciar también la, la asociación del Ave María, que la queríamos empezar a implantar, que de hecho se implantó, una tal P. ¿eh? Una mujer muy valiosa en la Rotxapea, eh? Fue una de las promotoras de la asociación del Ave María.

Estábamos participando en las fiestas, en el Olentzero, en todo, e incluso hubo momentos en los que el colectivo de mujeres estábamos solas preparando las fiestas, y preparando el olentzero, fueron dos años muy malos, pero dijimos, no vamos a dejar de hacerlo porque como dejemos un año de hacerlo, no se hará y se romperá ¿eh? Y las fiestas no eran nada participativas en el barrio, hubo unos años muy raros...

Bueno, peroooo no todo el mundo, o sea, las políticas te digo más que cuando estaban en las reuniones, siempre había que llevar el tema del partido, se notaba, ¿eh? Se notaba, hombre y nosotras también hacíamos, desde luego, yo me acuerdo que cuando hice el curso de animación sociocultural en Madrid, yo decía que era muy demócrata, y me acuerdo algo que entonces fue el CDN, éste, el de Adolfo Suárez, ¿cómo era? Este...

P: ¿El CDS?

R: El CDS

P: El Centro Democrático y Social

R: El CDS, me decía, M.S., ¡ahí va!, o P.L., me parece que fue M.S. la que me hizo esa pregunta, me dice: oye E., y en esa mesa redonda donde llevasteis a todos los partidos a hablar, ¿llevasteis al CDS? Noo, porque ese era de derechas, y entonces me dijo: pues no eras tan democrática (se ríe) pues yo era muy demócrata pero es que a ellos ¿para qué les íbamos a llevar? Y decía ella: tendríais que llevar a todos. Y es verdad, o sea, siempre ibas en una línea, que a nosotras nos parecía más progresista. ¿eh? Luego te das cuenta que podría haber habido otras personas que también les habría gustado oír a los CDS, teníamos muy claro que había algunos que íbamos a eliminar, porque también nos eliminaban en otros lados, y eso lo habíamos aprendido nosotras y así era...

Entonces, con el tiempo, con lo que ahora me dices de la participación, en Rotxapea, las que ya nos quedamos al cargo de los centros de cultura popular era: S., S.B., A., A.A., que era, que era la principal como así diríamos, que es una mujer, que si tienes que hacer una entrevista es, discreta, es una gozada, M.A. y yo, ¿eh? Las cuatro. Entonces no había sitio, teníamos ya muchos grupos, no teníamos casi horas, hicimos nosotras el análisis. Fue una barbaridad lo que hicimos pero te lo cuento. Nos plantamos en la pizarra, empezamos a hablar de qué objetivos tiene el colectivo y qué se había conseguido. Entonces, a nivel personal, ya habéis conseguido todo porque ya habéis estado aquí todos los años, habéis repetido un montón de años, ya más no se os puede dar, si no lo habéis cogido es porque no habéis querido.

P: (me río)

R: Pero así además ¿eh?

P: Eso ¿a las mismas de vuestro grupo?

R: Sí, nosotras éramos las responsables, a las de nuestro grupo no, ya había habido, ya había muchos grupos, teníamos igual cuatro o cinco grupos, había muchísima gente, ya no teníamos sitio material, ¿eh? Dijimos: algo tenemos que hacer para barrer a alguien de aquí. Entonces, nosotras ¿qué era lo que valorábamos? Muy mal, ¿eh? Muy mal, que las que no participaban socialmente en el barrio, no servían, ...porque bueno, pues para lo que hacían y volver a ir a su casa, pues que se irían a su casa, para eso no estábamos. Fue muy fuerte.

(silencio)

Lo hicimos de verdad, convencidas, de que era lo mejor que teníamos que hacer, porque había que dar paso a gente con nuevas inquietudes, y recuerdo que hubo una de ellas que a la semana o así nos llamó, que quería hablar con nosotras, y nosotras fuimos. Que le habíamos hecho mucho, o sea, haber, que no habíamos sido objetivas, y que habíamos llevado nuestra línea, pero no habíamos partido de lo que siempre se había trabajado en el colectivo; que era del propio grupo. Y que para ella le servía el colectivo, para ella personal y su familia, y no quería más. Pero no quería porque estaba convencida. Nosotras dijimos, M., os pedimos disculpas, volvimos a llamar al grupo, volvimos a remoldear, dijimos: no hemos tenido en cuenta a vosotras, nos ha podido más el espacio y el tiempo y la poca gente, pero reconocemos que lo hemos hecho mal

P: Y ¿os dijeron algo más? ¿alguna más habló?

R: Sí, sí, pues, bueno, la mayoría era eso, que, que ellas socialmente no se iban a implicar, que no tenían la necesidad ni la veían, pero que sin embargo, a nivel personal sentían esa necesidad de volver a hacer cursos, de trabajar en otros temas... Allí, se empezó a hablar, entonces empezamos a pensar que teníamos que generar actividades diferentes, para gente que ya lo que era, era ocupar también su tiempo, y tener grupo alrededor, ¿eh? Porque es que ya los temas del colectivo se habían repetido tanto, que igual ya ni servían... que, claro, lo que necesitaban era un grupo, una identidad de juntarse por algo y un estar juntas, pero no tanto el sentido de lo que se hacía. Y se empezaron a crear las manualidades. Y las empezamos a apartar porque a nosotras nos parecía que aquello era pues no trabajar bien, ¿um? Era ocupar sólo el tiempo,

P: Y ¿por qué crees que tenían esa demanda? ¿por qué ese interés?

R: Ellas lo decían, que tenían necesidad, de seguir juntándose, el grupo, como tal, un grupo. Tener una actividad en común, para hacer... si ya no había temas en el colectivo para ofertar, no había temas, se habían repetido, entonces repetir ya tanto no. Entonces no les importaba otra actividad; entonces, dentro de las actividades

P: O sea, fundamentalmente lo que querían era..

R: ...grupo...

P: ...estar juntas...

R: ...estar juntas, alrededor de algo; poder hablar... pero aunque nadie les daría y entonces empezaron a pensar en manualidades,

P: ...o sea, hablar entre ellas,

R: ...hablar entre ellas...

P: ...poner en común cosas...

R: Eso, hablar entre ellas, no, no, no iba a ser ya poner en común, porque esa posibilidad se les dio, ¿eh? : vosotras sois las que vais a llevar los grupos, vosotras sois las que vais a generar las actividades... hubo un grupo que generó, de ahí salieron muchas cosas. Hubo un grupo que generó y se juntó, y además, en cuanto, generaron, fijate lo que era, algunas se empezaron a separar, porque había de todo, alguna se quedó viuda, otras conocieron a otras y formaron un grupo que todavía existe en la Rotxapea, y algunas existen. Luego crearon otro grupo de teatro, que todavía existe el grupo de teatro en la Rotxapea, muy bueno, ¿eh? Y de aquellas, todavía la D. era de nuestro primer grupo. Y luego, otro grupo, empezó a generar, o sea, empezaron a mover las manualidades, entonces también las manualidades también dependían del colectivo Alaiz, pero, lo hacíamos un poco aparte. Y luego, hacíamos en común, cenas, cada dos o tres meses, excursión de fin de curso, porque aunque hacía el colectivo la excursión en la Rotxapea hacíamos también nuestra excursión. ¿Cómo hacíamos las cenas? Valorábamos que las mujeres no disponían de mucho dinero económico, valorábamos también que había mujeres que tenían problemas con los maridos para ir a cenar, entonces no salíamos del barrio, hacíamos la cena nosotras mismas, para que saldría barato y para los maridos algunas que tenían problemas decirles que no salían del barrio, pero la montábamos buena...

P: ¿Qué has dicho que algunas se empezaron a separar?

R: Sin más, sin más, no tenía nada que ver el colectivo, si, si, nada que ver...

En el barrio, yo sí que me encontré con hombre que ibas al supermercado y te encontrabas con las mujeres y te daban la mano y te felicitaban que qué gozada desde que daban pareja que qué bien estaban... y alguno que me llamó puta. Dos. Uno en la villavesa, me acuerdo que lo pasé muy mal, y otros que nos llamaban terroristas, en aquellos años. Porque decían que éramos putas y políticas, las que estábamos en esos centros.

P: Esos eran hombres cuyas mujeres habían acudido

R: ...hombres, sí, cuyas mujeres habían acudido... sí.

P: ... ¿y que luego dejaron de acudir o?

R: No, no, esos dos no, esos, sobre todo uno, que fue el que más agresivo estuvo conmigo, nunca dejó de acudir ella, y ella supo, tampoco hablamos del tema, ella supo que a mí, bueno, él se expresó así, se expresó...

Y otra se fue del barrio, pero ya no sé si fue en otro lado o no. Pero el ambiente en el barrio, cuando nos veían, sí que nos hablaban, pensaban que éramos pues muy políticas, y como muy frívolas, ¿eh? Nos trataban un poquillo. Y eso que cuidábamos, bueno claro, hicimos todo un movimiento para reivindicar la guardería, también es verdad que nunca sabes, era algo que ya también socialmente se estaba gestando por todos los lados, pero sí que estábamos implicadas. Ehhh me acuerdo cuando estaba Muez, Muez fue concejal, bueno, fuimos al ayuntamiento, a plenos y todo para las piscinas de la Rotxapea, se empezaron a hacer, cuando Erice, se recopilieron firmas para Erice... Todo esto a parte del colectivo porque el colectivo lo cuidaba muy bien, mucho, de no implicar, pero vamos, personas del colectivo que luego hacíamos esa otra... esa otra función. Cuando las casas de Nuin, ¿um? Luego... no me acuerdo ya que más te iba...

Ah, y hubo un momento que ya dijimos algunas: oye mira, independientemente ya del colectivo nosotras ya... pero ya éramos o A. o E... luego fijate, fuimos, estuvimos participando en todo lo que era, con Camino Oslé, entonces estaba de

concejala, lo que iba a ser Jus la Rocha, todo el proyecto de la maqueta de todo, porque Camino bajaba, tuvimos muchas peleas también con ella, entonces, ella era concejala, pero la verdad es que ahora, yo me acuerdo de Camino y menuda diferencia... de los que tenemos ahora. La verdad que aquello... olía a democrático. ¿eh? Por lo menos participábamos, aunque luego no nos hacía ni puto caso. Y, jus la rocha, como lo hicieron, no lo hicieron en función de los grupos, algo hablamos, pero...

Ah, luego también mira, de lo que tú me comentabas de cómo hacíamos el tema de pareja, hacíamos todo eso, hacíamos el tema de planificación familiar y nos empezamos a cuestionar: estamos hablando de métodos anticonceptivos y todavía no están ni legalizados. ¿podemos generar en las personas mayor angustia? Cuando se ve, eso en muchos temas. Por ejemplo, en el tema de la relación hombre-mujer, de la igualdad ¿podemos generar angustia cuando se ve que realmente no vas a poder, siempre dejábamos muy claro que es una cosa es lo ideal y otra aquello que poco a poco podemos ir haciendo todo el mundo. Qué es aquello que para ti te sirve. No idealizar nada, porque nadie tenemos todo, y que todo el mundo tenemos que aprender continuamente y que modificar y cambiar diariamente, quien diga que lo ha conseguido y que todo ha cambiado, eso no sirve ¿no?

P: Y esa experiencia que me has dicho antes, que tuvisteis que dejar de tratar lo de pareja...

R: Eso fue un grupo en otra zona (silencio) Verás, yo, una vez de allí... ah, yo me puse a trabajar en una casa porque quería ganar dinero y quería hacer el tema de animación sociocultural en Madrid. Entonces, trabajaba unas horas, me gané el dinero, me fui a Madrid, hice lo de animación sociocultural, seguí trabajando, y luego y luego, en la escuela de educadores hubo una posibilidad de hacer un curso de un año de educador familiar, yo tenía lo que había estudiado antes, que me convalidaba algo, aunque nunca lo convalidé, pero me cogieron en la escuela de educadores. Entonces hice lo de Educación Familiar e hice prácticas en Orcoyen, que ahora voy a ir a lo de ese grupo. Y, al hacer prácticas, pues la verdad, que surgió en un momento que hacía falta un educador familiar, con el equipo trabajé muy bien, vamos en el equipo funcionamos muy bien los tres, F.A., A.B. y yo, además ya nos conocíamos de otras historias, bueno, A. me conocía a mí como la vieja del barrio, claro, y A. era la cría que en aquellos años en la Rotxapea, era la UJM, los abertzalillos, los del LKI, que a mí me recordaba ella, y yo todavía recordaba, que en un barracón que había en la Rotxapea, a mí me mandaron, y yo como siempre he sido muy impetuosa, y siempre me he lanzado enseguida así me he dado también muchos tortazos, me mandaron y me dijeron: vete a decirles a los jóvenes, me hicieron un pasillo, que pasé por un lado y me tuve que ir con la cabeza gacha por el otro lado porque no me escuchó nadie, porque era algo que ya sabían como iba a contestar... y ana se acordaba de aquella imagen, yo todavía me acordaba. Nos conocíamos, la verdad que trabajamos muy bien.

Y entonces yo, en Orcoyen, cuando empecé a trabajar de educadora familiar, que cuando empiezas a trabajar en intervención familiar son en familias ya ya muy marcadas, yo les comenté que a mí no me parecía positivo trabajar solamente con familias porque íbamos todavía a etiquetar más a esas familias. Entonces yo propuse que voluntariamente, me comprometía a trabajar con mujeres, aunque no se me contabilizaría económicamente. Ya había hecho un paso en mi vida muy importante, que era, hacer prácticas en Orcoyen, conseguir un contrato laboral con dinero, eso en el año 89, yo la verdad que fue uno de mis mayores logros y satisfacciones personales, tener un contrato laboral.

Entonces me dijo F. y A., oye, fenomenal, queremos y no, no hemos llegado con las mujeres pues fenomenal. Entonces empezamos a trabajar junto con A. B. que llevaba el tema de mujer también ahí, y con M.J., que es la del centro de planificación Argia, empezamos a trabajar tipo colectivo, Además era una gente que, que se podía trabajar muy bien. Y terminamos formando una asociación, que es la asociación Sorgintza, se formó justamente cuando yo ya me fui, me vine yo aquí, ¿um? Entonces allí en Orcoyen hubo un grupo, ya sabíamos que había mucha problemática de pareja, empezamos a dar el tema de pareja y lo tuvimos que parar porque veíamos que generaba mucha angustia, entonces claro, no haces nada, tocando un tema, en vez de ayudar a la persona...

Yo creo que lo tenemos nosotras mismas, el ser mujer te lleva también a ser participativa, hombre... yo, en lo que voy un poco con el tiempo viendo creo que vamos viendo todas, yo creo que hemos tenido también suerte, a veces. Bueno, tendremos otras cosas para modificar, para cambiar, yo desde luego, tengo muy claro que que la autonomía y el poder, fundamentalmente también está en lo económico, que trabajar tenemos que trabajar hombre y mujer, si hay que trabajar menos se trabaja pero fuera y dentro de casa... pero yo no le puedo decir a una mujer de 48 años que sé que es imposible que vaya a encontrar trabajo que eso la va a liberar, pues no. Porque vamos, tampoco eso te libera, porque a veces es todo lo contrario. Pero sí que me parece que tener una autonomía y un poder también es el dinero, porque así es, creo que tiene que ir por ahí, pero, depende quién. Entonces, tú puedes vivir como autonomía el dedicarte un tiempo para ti, no hace falta tener dinero, pero es un derecho que tú sin agresividad y sin distorsionarte a ti, sino te autocomplaces y y te viene bien y además creces y estás mejor y si tú estás mejor los de alrededor también van a estar mejor. Es una ganancia tuya personal. Y las ganancias no son solamente de dinero.

P: Es el tiempo ...

R: Claro, espacio... en la pareja decir esto es lo que yo decido y lo hago, negociar y hablar, eso hablábamos mucho, mucho, el negociar. Nada de hacerlo por imposición, sino negociar, porque es lo que sirve. Hubo muchos hombres, también en la Rotxapea y también en Orcoyen que colaboraron en un montón de cosas que hicimos las mujeres ¿eh? Y me parece que el avance tiene que ir de todos. De todos y con todos y con todas

P: Cuando hay un cambio, o cambian más elementos de alrededor para adecuarse o... y comprendiendo que gana todo el mundo o si no se genera conflicto

R: Claro, choques, ... y sobre todo es lo que dices, por medio de estos cursos ni ni por medio de estas intervenciones tenemos que ir generando, haber, tenemos que ir haciendo, nosotras mismas, generar inquietudes, pero esas inquietudes son tuyas, y quien vas a decidir qué paso das eres tú, nadie te tiene que decir que paso tienes que dar, porque si no sería además muy impuesto, y, sería algo falso... y que a veces ese proceso personal, algo que tú no ves, que es lo que de aquel grupo nosotras aprendimos. A nosotras nos parecía que no les servía los centros, sin embargo hubo mujeres que cuando te decían, yo, a nivel personal me ha servido para esto, y a nivel familiar para esto, para esto y para esto, pues igual ha conseguido mucho más de lo que habré conseguido yo que estoy todo el día en la calle, no tienes por qué conseguir, o sea, no tiene por qué ser tu avance también si has llegado a lo social o no has llegado ¿eh? Si te puede servir solamente el apoyo tuyo personal... si el que necesitéis un espacio o un tiempo es otra historia, hace falta barrer esto para generar... esto lo vas aprendiendo.

- P: E., un poco ya para terminar, volviendo otra vez a los 70, que son centros e iniciativas que se toman para el colectivo de las mujeres, ¿no? Para promocionarlas, se supone que ahí hay una carencia que vive el colectivo femenino...
- R: Yo, desde luego, lo que algo vi que ahora veo que no encuentras espacios tan así, es, se hablaban de temas que no se hablaban en ningún lado, y además de temas super importantes,
- P: Pero que no podían hablar en ningún lado las mujeres
- R: Ni los hombres tampoco. No, me parece que no, no, no, no. El tema educativo, de los procesos evolutivos de los hijos y de las hijas no se hablaba en ningún lado
- P: Lo que pasa que eso siempre es un ámbito muy ligado a las mujeres
- R: Porque el hombre estaba ya más designado a trabajar y a traer el dinero a casa. Que luego muchas veces hemos analizado en los grupos también, que por esto, bueno, una de las causas, bueno, a mí por lo menos, no sé, pero es una opinión mía, que a veces lo hemos contrastado con más gente en los grupos. El hombre se ha Las mujeres hemos avanzado mucho más, porque hemos tenido posibilidad de promocionarnos, hemos tenido inquietudes, hemos tenido tiempo, hemos tenido también posibilidad. Pero el hombre ha sido, en el trabajo machacado, embrutecido, las cadenas, la producción, trabajar sólo por tener dinero, no han tenido tiempo ni espacio... tampoco algunos habrán querido, digo yo, porque también han tenido posibilidad y no han querido, pero si hay hombres que dan pena, ¿eh? Se embrutecen, el trabajo les ha embrutecido, y... eso, no ha habido un colectivo que haya dicho también..., hubo más necesidad en mujeres,
- P: Quizá sobre todo porque estaban aisladas ¿no?
- (corte de cinta)
- P: Así podían salir de casa... los hombres han ido a la fábrica tenían contacto con otros hombres.
- R: Y luego estaban los sindicatos y en todo, sí, sí, y el hombre que se implicaría socialmente estaba bien visto, porque si un hombre viene tarde a casa no pasa nada... yo recuerdo de una vecina mía y esto te estoy hablando en los años setenta y algo, pues de llamarme y decirme: oye E., pues te quiero mucho y todo eso que se dice, pero estoy muy preocupada porque vienes muy tarde, sueles venir con hombres, te dejan ahí en el coche en la plaza y oye, que hablan mal de ti, y yo recuerdo que entonces no teníamos ascensor y yo subí un día de puntillas por las escaleras. Dice J., ¡ahí va! no te he oído cuando veníais, digo no, como me dijo la mari ... pero bueno, si tu y yo sabemos de dónde venimos, pero para que no le de vueltas ella, a que vengo tarde, que lo pasa muy mal, pues mira, es igual, yo me iba o con, o con gente como yo, nunca he tenido carné de conducir, pues igual me iba, me llevaban, pues a veces no era una mujer, era un hombre, y..., ya está, te despedías y hablabas con total normalidad, igual eran las dos de la mañana, las tres de la mañana, porque ibas a un pueblo, o lo que sea, y la pobre me veía y le parecía mal. Y luego con los años, pues me dijo otras cosas... es que quería y ella no podía, y entonces era una manera de rechazar...
- P: Claro, hay mujeres también que han vivido esos procesos, que aunque sean procesos en los que ganas cosas como dices tú, pero siempre es difícil ¿no? A veces de vive culpa... se vive...
- R: Sííí, te parece que abandonas, yo me acuerdo cuando fui a Madrid, que además coincidió que J. tenía la muñeca rota, que X. se había roto la clavícula, que me tuve

que marchar, que mi familia: pero cómo te vas, cómo puedes dejar a J. y yo me acuerdo que me fui mal, aunque dentro de casa, a veces venían a mi casa y veían que igual yo estaba, a mi me costaba mucho, claro, a mi me costaba mucho preparar un charla, me costaba, porque además tú tienes una teoría ya preparada pero yo no venía de una teoría muy preparada, entonces imagínate si lo que tú para preparara una clase te cuesta, quieres leer, quieres leer todo, no quiere llegar allí y, luego ves, que es una tontería, pues si no sabes una cosa ya la buscaré y mañana te la diré, pero querías ir de que no se te escaparía nada y de que cualquier cosa que te preguntarían... me acuerdo delante del espejo, a las dos, a las tres de la mañana, preparando, hablando, cogiéndolo en casette para ver... qué fallos ves, que ¿no? Luego ibas y no te servía para nada lo que habías preparado porque como partías del grupo, el grupo iba para otro lado, pero, pero, pero yo creo que sí, que el colectivo sí que preparaba gente muy bien, porque a parte deeee, de nosotras luego ser monitoras de algo, teníamos nuestro propio reciclaje en el propio colectivo y con personas muy, muy bien preparadas,... Pero no sé yo a lo que iba....

P: Sí las dificultades personales, de culpa...

R: Eso, entonces venían a casa a veces familiares míos, pero qué, pero si es que estás dejando... yo me acuerdo que un hermano, tuvimos unas broncas muy grandes... estás dejando abandonados a tus hijos, a tu marido, estás en esto, o vuestra casa está llena de gente, o; vamos, mi padre me acuerdo que no entendía ver bañar a J. a los críos y yo igual leyendo...

P: O sea que dificultades, entre comillas, pues los has encontrado o vecinas, o familia pero

R: bueno, bueno, yo me acuerdo que así como J. a mí me empujó muchísimo muchísimo a moverme, luego me decía: oye, cuidado chica, porque ya me parece que tienes una tienda de campaña que vives fuera...

P: Ja, ja, ja

R: También, claro, y fueron también unos años un poco explosivos que todo todo quieres abarcar y luego vas viendo que hay que hacer una selección, que no por mucho abarcar ni por mucho llegar son mejores las cosas... pero bueno, son procesos que tienes que pasar y de eso se aprende.

P: Quería preguntarte así para terminar dos cosas. La primera que así, un centro dirigido a mujeres, con temas que en principio visto desde ahora, parece ser, desde fuera, parece que son contenidos, aparte de que se abordara lo social, sí que había contenidos muy vinculados al rol femenino tradicional como nutrición, salud....

R: No, no, no era esa la idea.

P: Por eso quiero que me lo expliques

R: La finalidad no era esa

P: Pero igual era entrar abordando cosas más próximas a la cotidianidad de las mujeres

R: Sí, mira,

P: Los hijos, la pareja, la salud, la alimentación...

R: Sí, sí, sí, la verdad, mira, lo mismo que tú dices, yo eso lo fui viendo, incluso en el propio proceso que yo estaba en el colectivo ¿eh? Veía que no rompíamos la esfera de, de, quedarte dentro. Había que salir fuera. A mí cuando, cuando P.L.C., yo me

acuerdo, que es una, me parece que es socióloga, eso nos autocrítico en el colectivo... yo era algo que también me peleaba, a ver, porque aunque la finalidad de esos temas, tú mujer eres la que lo tienes que hacer, no, te cuestionaba muchísimas cosas, el tema de la alimentación, bueno, te cuestionaba a veces, todo lo que ahora se hace de, cómo se llama, lo ecológico se trabajaba, todas las vitaminas, la buena nutrición en cuanto a salud, la psicología evolutiva no como único papel de la madre sino como la implicación del padre y la autonomía del hijo, es decir, que no eran... pero sí que es verdad que la mujer, y eso tuvimos muchas peleas también, mucho, mucho, pero al final ahí estáis, de voluntarias, venís a los grupos, volvéis a ir a casa y al final no modificáis y cambiáis, podéis modificar dentro de esto, pero hay algo que falla, sí... yo fue algo que ya en los años setenta y... en el ochenta, ochenta y dos, yo empecé a pensar en trabajar también, lo mismo que te he dicho que al principio no vi prioritario, o sea, yo valoraba lo mismo trabajar sin dinero que trabajar con dinero, y ahí ya no... y entonces, yo siempre he defendido que, me da igual qué trabajo sea, hombre, si puedo coger un trabajo adaptado a... para mí mucho mejor. Pero aunque sea el mismo trabajo que haces en casa, cuando hay muchas mujeres que dicen: bah, si al final voy a fregar, ¿y qué? Si es digno también el fregar. ¿pero sabes la diferencia que tienes? Que en tu casa friegas y no te pagan y ahí vas y te pagan. Con lo cual ese trabajo tú lo aportas como un trabajo valorado,...

Yo creo que ahí el colectivo fue un fallo. Vamos, un fallo, no,

P: Bueno, es una idea pero igual estas cosas de las que se hablaba siempre ha sido algo invisible, un trabajo no valorado, igual al hablar de ello en el centro se valoraba, no sé, lo pregunto

R: A mí, a mí, por ejemplo no solamente me daba valor hacerlo dentro de casa, sino yo también veía que eso había que hacer, que había que hacerlo compartido y que también había que hacer el otro tema, pero yo creo que en general no, no, no, de hecho, el colectivo siempre ha sido voluntariado, y casi siempre mujeres también, que no es casual,

Entonces yo creo que sí, no había una po..., yo creo que la diferencia, la diferencia, del colectivo a otros grupos de mujeres, los otros grupos de mujeres yo siempre he visto que eran más reivindicativos en el tema que la mujer tenía que salir de casa, tenía que integrarse en el mundo laboral, y el colectivo igual era más el trabajar con la mujer, sin... yo tampoco me atrevo a decir sin romper, porque yo creo que en el fondo de la historia, todo lo que había en el colectivo de fondo, si tu lo agarrabas más es que te ibas, es que en casa no estabas, ¿eh? Pero su principal objetivo no era el que la mujer saldría al mundo laboral, era preparar a la mujer, para muchas sería para volver a estar en su casa, ¿m? Y de hecho yo creo que ha dado tantos cambios el colectivo, yo, por ejemplo ahora, el colectivo, yo, como antes, pues lo vería hablar de la globalización, hablar de guerra, hablar de la emigración... pero ya a mí, los temas que se dan en el colectivo, y ya los últimos años, yo ya decía que dejaba, porque yo para que vendrían mujeres de 50, 60 años que ya, me daba lo mismo que irían a hacer gimnasia que que irían a hacer otra cosa. Pero ya era estar... entonces a mí, con todos mis respetos a la gente que tiene que ir a grupos de estos, a mí ya no me sirve. Y yo, mi tiempo ya no lo dedicaba a eso, yo mi tiempo lo dedicaba a otra cosa, y entonces ya yo eso lo hice así,

Y luego también me salí del colectivo cuestionando eso, cuestionando el tema pelas, si había tenía que ser pelas para todo el mundo, y ahí el trabajo, sí que es verdad que tenía que haber una estructura mejor pagada porque necesitaba una

dedicación más total... yo ya no estaba de acuerdo en las subvenciones con la institución porque había que cuidar mucho a la institución, y entonces ya siempre que estás ya muy metido en la institución lo que generas es no romper nada...

P: Claro, además que ya el contexto no es como el de aquellos años, que en aquellos años todo estaba más en ebullición...

R: Por eso a mí en aquellos años el tema económico no era lo que más me motivaba, pero muy pronto me empezó a motivar, yo creo que en el año, fijate, si en el 75 empecé en el colectivo, yo creo que en 82 ya empecé a trabajar en casas, 82-84, sí, y en el 89 ya empecé en Orcoyen. También tuve suerte, ¿eh?

P: Bueno, así ya para terminar, ¿cómo valoras esos dos años? ¿qué te ofreció esa primera formación? Todo lo que me has contado pero resumido ¿qué te ofreció, qué no?

R: Yo lo concretaría en el motor de mi bienestar. (silencio)

P: Consideras que a partir de ahí comienzas a sentir más satisfacción con tus relaciones...

R: Con todo, hacer ya lo que yo quería, prepararme, pero a prepararme no desde como lo vivía con J que era algo que me obligaba y que me hacía y que, porque esto no sirve, era algo que yo ya me lo estaba creyendo y lo estaba queriendo. Hombre, yo desde luego sí que, vamos, no sé, pues igual también lo habría hecho si no hubiera conocido al colectivo, puede ser, no lo sé, pero desde luego sí que fue el colectivo, todo, todo, todo. Mi bienestar y mi salud, porque yo también creo que...

P: ...salud...

R: ...vamos, hasta la salud física.

P: ...pero porque te encuentras bien, no porque antes hubieras tenido...

R: Sí, es que empecé a estar mal, yo creo que fue, algo somatizaba yo, que era ese, esa inconformidad, ese malestar, ese, pues al empezar a escuchar a la J. y al empezar a hablar, yo ya empezaba a vivir lo de mi madre...

Yo me acuerdo una vez, que yo no sé porqué, queeee, yo después de tener a O. me engordé bastante, siempre he sido gorda, ¿eh? Pero engordé bastante, era joven, empecé a dejar, empecé a estar un poquito como, como triste, como, o sea, no empecé a estar mal pero yo me acuerdo un día que no tenía ganas de levantarme, y J. me decía: ¿te das cuenta E., si tu al final igual aquí vas a empezar a deprimirte, a...? Si a ti esto tampoco te va, con lo que tu eres, si...

P: Estabas mal

R: Eso, no depresiva, ni nada, ni ansiosa tampoco, sino que empecé a sentir una dejadez, como algo. ¿eh?

(silencio)

P: Y luego ya, nunca más se supo, no te ha vuelto a pasar

R: No, no y he corrido, y eso... no sé si te habrá servido.

(apago la cinta pero sigue hablando y vuelvo a enchufarla)

R: J, J estaba encantado, pero claro, yo cuando volvía a casa y decía, el que iría un día o dos días no pasaba nada, pero cuando me iba más días, claro, él también empezaba a protestar... entonces yo, como utilizaba mis estrategias. A él le gustaban los postres, yo era muy mala para hacer postres, he sido siempre, ahora

no hago, y le decía: mira te he dejado un flanico, un arroz con leche, pues hoy, si te parece voy a venir tarde y puedes fumarte la faria y tal, y ah! Si, así te esperaré cuando vengas a ver lo que me cuentas. Y se quedaba el flanico, el postre, y luego él me dice ahora: ¡joder! Antes, el flanico y el postre, ahora: haz la cena, friega y recoge, porque yo no sé a qué hora voy a venir

(me río)

Y yo muchas veces les decía a las mujeres, haber, no queramos conseguir las cosas, haber, primero, que nosotras queramos conseguir o modificar porque vamos a estar mejor, segundo, sabiendo que es parte de dos, tiene que ser junto con el otro, porque si no es una imposición también, de otra manera, y si el otro no ha llegado al proceso y no lo ha visto, es mucho mejor que dialoguemos, que hablemos, si tenemos que usar cosas, usémoslas, y si tenemos que preparar un día un postre, lo preparamos, si lo que, haber, si el preparar el postre a ti lo que te va a servir es esto, si; luego dile, luego sí, luego dile: mira, yo te he preparado porque yo quería llegar a esto, quería que tú también estarías bien, yo sí que luego lo he dicho: oye, te he preparado el postre porque quería esto, pero yo lo he utilizado muchas veces.

Y yo fijate, con quien también, que se me ha ido, no te lo he dicho, con quien tuve algún impedimento para participara tanto fue con los hijos: me rechazaban mucho. Yo recuerdo que O. Cuando oía que era del colectivo se ponía histérica en el teléfono: ya están otra vez las del colectivo, ya te vas a pegar rato hablando con ellas por teléfono, ¿uhm? cuando era muy cría ¿eh? Le costó, le costo, y me acuerdo que a Jon también, también, (silencio) siempre, estás, te vas, te vas, y eso algunas veces también me he planteado, que igual me he ido demasiado, pero bueno, eso es así....

Entrevista 2

Entrevista a K. A., en la actualidad tiene 57 años. Casada, tiene dos hijas y un hijo.

P: bueno, cuéntame cómo comenzaste en los Centros...

R: Vamos a ver, yo estuve en los centros de promoción de la mujer se llamaban entonces, de cultura popular después, desde el año 69-70, hasta el 77, que fui a la escuela de asistentes sociales; entonces yo me enteré que había un centro de promoción de la mujer, pues no sé, por quién, en el Soto de Lezcairu, y entonces, tenía uno en frente de casa, pero no sabía que había, o sea que vi aquel, y entonces con una vecina pues iba a aquél; estuve yendo desde el 68 al 70, no, del 69 al 71 o así, yendo como alumna yo, primero, o sea, yo empecé así,

P: ¿Y habías hecho tú...?

R: Yo había hecho la diplomatura, asistente social, había hecho, me había casado en el 69 y en el 69 o 70, yo entonces no estaba trabajando, pues iba por las tardes al centro con una vecina; claro, empecé a ir al centro y enseguida me ficharon para ver si quería colaborar o así y entonces, y al año siguiente, pues en el 71 o así, hice, era obligatorio hacer, ahora te explico donde se hacían las, para llevar el centro, la figura era animadora sociocultural, ¿no? Pues para llevarlo había que hacer un curso, era muy serio el tema, en Madrid, en dos tramos de 20 días de cada vez, yo lo hice con C., la de Berriozar, C.L., entonces había que hacer un curso y sacar pues como un diploma, ¿no? De animadores socioculturales y, bueno, eh, me animé a ir a ese curso. Entonces bueno, para entonces ya sabía que había en Pamplona pues una red de centros, había pues cuatro o cinco centros en distintos barrios y tenía uno frente de casa, claro... entonces, pues había eso, cuatro y cinco centros y dependían en origen estos centros, surgían vinculados a la UMOF o algo así era... unión mundial de, de, de, no sé, de acción católica femenina, no sé, tenía que ver algo con eso; del dinero de la campaña contra el hambre, entendía la UNESCO, la unión de mujeres de acción católica femenina, o algo así, que había hambre de pan, y hambre de cultura, explicaban ¿no? entonces, las mujeres se suponía que tenían hambre de cultura, aquí también, y una parte de los fondos de la campaña contra el hambre se dedicaban a la promoción de la mujer.

Y entonces bueno, luego aquí completaban la financiación la, las cajas, o la caja de ahorros. Bueno, entonces, enlazando con lo anterior, asistí un para de cursos como alumna

P: Y ¿por qué empezaste a asistir?

R: Pues empecé a asistir porque yo cuando me casé pensé estar un tiempo sin trabajar, esto, tener los hijos y tal, aunque salían ofertas de trabajo, a mí me salieron tres nada más terminar; pensaba tener los hijos así un poco rápido, y después trabajar. Pero en seguida me quedé en casa pues el primer año y se conoce y ya pues me pareció demasiado, y ya me enteré que había algo de mujeres y tal y empecé a ir.

Por cierto, en ese centro primero que te digo del soto de Lezcairu, estaba de formadora, o sea como profesora, como ¿no? La madre de N.I., F.R., que entonces, bueno, la madre era mucho más progresista que la hija, entonces, no se, una línea progresista, una mujer de clase bien, avanzada ¿no? Digamos.

Entonces, estuve, eso, hice el curso de Madrid porque me gustó el tema de trabajo con mujeres, ¿No? Y pensé que podía ser una línea de trabajo, una línea de trabajo relativamente también cómoda para compatibilizar un poco el cuidado de los críos y eso. Y entonces hice el curso y estuve eh, con tu madre, ja, ja, dos o tres años, en el centro o más, cuatro igual, de aquí de San Juan, que teníamos en la calle Velate, 1, aquí estaba como la central pero había un centro para el barrio de San Juan, había otro en San Jorge, había otro en la Rotxapea, había otro en Potasas, en la Chantrea,...

Entonces estando en San Juan, que estábamos las dos como responsables de centro, las mujeres de la Rotxapea, que era un núcleo muy movido, en torno a la parroquia de la Virgen del Río, en esas zonas periféricas pues las mujeres eran pues más inquietas también, pues las mujeres pidieron un centro de promoción de la mujer en su barrio; entonces, la organización de centros que como te digo tenía que ver con Acción Católica, con la Caja de Ahorros y tal, impuso que para los primeros años, para el primer año fuera una persona que hubiera hecho el curso de animación sociocultural y bajé y me dijeron ¿no?

P: O sea, estuviste en San Juan como animadora

R: sí, como responsable

Era un curso intensivo que se hacía en Madrid y era un curso...

Bueno pues entonces, piden un centro y les imponen desde la organización que tiene que ir una persona como responsable, bueno, te cuento un poco esto como historia, luego entramos en materia, porque había centros muy diferentes, te quiero decir, entre unos y otros, ¿no? Entonces, en este centro, de momento yo voy así como impuesta, una parroquia muy movida, un núcleo muy fuerte de la ORT por ejemplo, eh, muy reivindicativa, en unos años, te estoy hablando todo esto hasta, del 70 pues al 77, pues hacia mitad de esto, antes de la muerte de Franco. Bueno entonces, yo bajé, y bueno, desde luego mi posición era naturalmente ir en una postura totalmente democrática de intentar que funcionara aquello pero según lo que ellos tenían interés en hacer y... compaginar eso con las exigencias de la organización que algunas las había a nivel de la Iglesia y de Cáritas, hoy, no, de la caja.

P: ¿Qué tipo de exigencias?

R: Pues exigencia quiere decir, siempre se cuidaba muchísimo que por ejemplo, no predominara..., se cuidó mucho y yo creo que para bien eso, que políticamente por ejemplo, no fuera sectario, no fuera partidario, no fuera un partido político que se impusiera y en aquella zona pues como había una cierta prominencia de, pues por ejemplo de la ORT y tal, pues, es un poco, estaba ahí a caballo, entre la gente del barrio y la organización, pero vamos, mi intención, desde el principio la verdad fue que aquello funcionase partiendo de los intereses y de las necesidades de la gente y que en el menor tiempo posible una persona de diez se preparara para asumir la, la las responsabilidades.

Entonces, eh, yo iba para un año, el, el, en ese año salió una persona voluntaria para formarse que no era la más conveniente ni la más aceptada por el grupo, pero suele pasar a veces, y después de que hizo el curso este y todo, pues el grupo no la

aceptaba a esta persona y hubo que pasar un año más hasta que se definiera la cuestión y después salió una persona muy valiosa de allí del barrio, M.J.I. Muy buena, que ya se hizo cargo; yo estuve sólo dos años, porque mi vocación era desaparecer de allí lo antes posible

Entonces, este centro tiene unas características un poco diferentes a los otros centros, pues porque normalmente cuando las cosas surgen de abajo a arriba, pues ya tienen un funcionamiento bastante distinto, y funcionábamos con una línea un poco diferente con respecto a los otros en cuanto a materias, como organizarnos, pero también a la vez, pues bueno,

Luego ya, pues al salir de allí, de Virgen del Río, pues estuve un tiempo más en San Juan y así y después yo ya me marché a la, a la escuela, pero en conjunto estuve como 7 años.

Bueno, entonces a parte de estar en, yo pasé eso, por Milagrosa por Rotxapea y San Juan. También trabajé algo en potasas, que no sé qué hacía yo allí dando educación de hijos y cosas así, pero bueno, allí teníamos un grupo mixto y, para algunas materias y luego también en San Jorge di educación social un tiempo, o formación social, bueno.

Entonces, yo, no recuerdo ya muy bien...

P: O sea, que has tenido todos los roles,

R: Sí, sí, de todo, a mí me parecían muy interesantes los centros de de promoción de la mujer de entonces, me pareció que estaba muy seriamente llevados, la gente que estaba como responsable o en la organización era gente pues progresista, democrática, con una gran responsabilidad, una buena preparación formativa, una evaluación rigurosa de los cursos, y en los centros, en general, en todos, había clara una línea de, era una línea clara de acción reflexión, o reflexión-acción, quiero decir, una línea pues de formación y de reflexión sobre la realidad, y un cierto compromiso de acción, de que aquello pues se extendiera, digamos, un compromiso de solidaridad, de verter lo que allí se recibía pues en otras... en otros lugares, en otros grupos, en otras gentes, en casa, en... en círculos cercanos y tal. De hecho, yo diría que la mayor parte de las mujeres de las mujeres que formaban parte de las asociaciones de padres, que eran de madres más bien, y, gente de las asociaciones de vecinos, que entonces estaban muy fuertes y tal, casi todas habían pasado por centros de cultura popular, por los centros de mujeres. Eran verdaderamente de animación sociocultural, yo creo que ahora son más cultural... no como grupo de acción social también a la vez, aunque eso no se exigía, pero era lo que se transmitía,

Entonces, yo creo que el núcleo formativo pues podía ser un poco común, en los distintos sitios, pero como, la verdad es que se trabajaba mucho y entonces la gente que trabajaba en centros yo creo que se nutría mucho, lo trabajamos bastante por lo menos, de todo el tema de la educación liberadora de Freire, todo el tema de la pedagogía liberadora y tal, que era muy interesante claro, otra cosa es aplicarlo bien ¿no? Pero sí que se trataba de partir de la gente, de las necesidades de la gente, de responder pues a las situaciones que sufrían, de tener los programas flexibles para poder incluir toda la temática de actualidad que entonces también pues entonces había muchos acontecimientos ¿no?

P: En principio sí que había núcleos temáticos.

R: Sí, yo creo recordar lo que sería, pues formación humana o algo así, que podía englobar pues desde cuestiones psicológicas a cuestiones de reflexión sobre

valores; había un núcleo claro también de formación social, que lo mismo podías reflexionar no sé, sobre los sindicatos que sobre los últimos acontecimientos políticos, que sobre... ¿no? Las cuestiones de entonces... había un tema casi en todos los centros, porque era una preocupación de casi todas las mujeres, que eran en su mayoría casadas y con hijos, pues había un tema nuclear casi siempre familia, educación de hijos; había otro núcleo importante, importante quiero decir en tiempo, que se daba en todas partes y así, que igual se utilizaba al principio también un poco como captación y tal y era todo lo que es educación alimentaria y nutrición y todo eso; eso, quizás se ponían estas cosas como pues familia, hijos, alimentación, nutrición, este tipo de cosas, se preparaban desde el comienzo algo, pero luego pues se iba dando respuesta pues a la realidad del grupo y tal, había sensibilidad para eso.

Entonces pues por ejemplo, dependía bastante del tipo de mujeres que iban el tipo de cuestiones que salían, y era diferente por ejemplo, el centro de San Juan, aunque la gente que iba de San Juan había de todo y predominaba más de los núcleos de Martín Azpilicueta, Ermitagaña y tal, era diferente, pues San Juan había más clase media, clase obrera, pero era diferente pues qué se yo, de un San Jorge o de, por supuesto de la Rotxapea o de la virgen del río, porque era un centro especial en ese sentido, ¿no? Eh, en cuanto a participación, de la gente de, y había surgido de ellas, y había, mucho movimiento ¿no?

P: ¿Cómo se llegaba, como se hacía la captación?

R: La captación, pues yo creo que se utilizaban, bueno se hacían carteles o cosas de estas, se utilizaban las parroquias y la escuela, supongo, todo lo que venía a mano así, para informar, salía algo en la prensa, imagino, y luego mucho, mucho funcionaba el boca a boca, o sea, había en los centros, esto era también importante, estaba muy claro también que había dos cursos y no se podía una perpetuar ahí ¿no? Sí, sí, terminó, la idea era para no acomodarse ahí y eso sino bueno, no sé, promoción básica, y luego ya la gente se suponía que podía implicarse en otra cosa, continuar de otra manera.

Algunas se reenganchaban hasta otro curso y algunas después hicieron algo de antiguas alumnas, pero eh, se cumplía bastante eso. Entonces, el boca a boca funcionaba mucho, y las mujeres, yo creo que era muy útil para las mujeres, ten en cuenta que no había nada, entonces así, para las mujeres ¿no? La mayor parte, claro, a las horas que se hacía, y era por la tarde, pero yo creo que había poquísimas, pero vamos, un mínimo que podían trabajar, mínimo, casi ninguna diría yo, entonces eran casi todo amas de casa, de una edad pues entre, entonces se casaba más joven la gente también, pero entre 25 y 40 años o así, y era un núcleo interesante,

Entonces, aunque era, digo, estaba clara yo creo en la filosofía digamos de los centros, estaba claro el, el que fueran de promoción, realmente, en ese sentido, que fuera también una reflexión acción, o sea orientadas después a un cierto compromiso, a implicarse en algo y tal, y, por ejemplo no tenían, vamos a ver, yo diría que eran feministas en el sentido de que defendían el tema de la mujer y procuraban la promoción de la mujer y tal, pero no, no, no se trabajaba o no, la gente que se, que estábamos en centros, no estábamos empapados en lo que sería la lo que sería pues el movimiento feminista, ni la, ni siquiera yo digo, creo, la literatura feminista de la época ¿no? Quiero decir que...

P: ¿Por qué iba dirigido a mujeres?

R: Pues, porque parecía que los hombre tenían , sí que había una conciencia clara de que las mujeres estaban en inferioridad de condiciones respecto a los h, ¿no? Los hombre tenían el trabajo, salían, tal, la mujer se quedaba en casa y ciertamente había una necesidad de formación y de promoción de la mujer, había una necesidad clara. Y claro, era dirigido sólo a mujeres en principio, luego, claro, enseguida, en la línea de lo que tú decías, empezaba, claro, se reflexionaba sobre muchos temas, eh... las mujeres hablaban muy fácil entre sí, eso se daba enseguida, se constituía grupo, eran grupos pequeños, pues de 15, 20 personas, más de 25 no creo que habría en ningún curso. Entonces, se establecían pronto relaciones, se hablaba fácilmente, se trabaja mucho en grupos pequeños, se trabajaba sobre cosas que se vivían a diario, y entonces pues, las mujeres se animaban, ciertamente, ¿no? Y, claro, volvían a casa, yo creo pues temas que salían siempre, por ejemplo, sexualidad, se comunicaban pues facilísimamente, salían pues cantidad de problemas y de dificultades y de insatisfacciones, todo lo que tiene que ver, en aquella época, ten en cuenta que estamos hablando, pues con métodos anticonceptivos,

P: ...que eran ilegales...

R: ...que eran ilegales pero que en los centros, por ejemplo, se exponían, o sea, a pesar de que era de la iglesia, en ese sentido las personas que estaban como responsables, pues Pilar y así, tenían muy claro que se podía hablar de todo. Eh, digo, pues temas como esos, sexualidad, pues los derechos de las mujeres, eh, se formaban también en cuestiones pues no sé, de formación social, quiero decir, claro, una cosa es que los hombre estuvieran fuera de casa trabajando, pero muchos de ellos no estaban promocionados, entonces , entonces en lo social, por ejemplo..., es que el trabajar con mujeres yo he trabajado bastantes de veces, antes con los centros y luego, pues por ejemplo, pues en el centro piloto y en otras experiencias que hemos llevado ¿no? Pues «búscate la vida» y así, pues es muy gratificante, o sea, las mujeres son como esponjas, somos, durante mucho tiempo por lo menos ha sido así ¿no? Se recoge todo y se aprovecha mucho, digamos ¿no?

P: ¿Por qué crees que es así?

R: No sé, yo creo, ja, ja, que se está con ganas de saber, de responder, de...

P: Puede haber como un anhelo...

R: Hay un anhelo, una inquietud, hay una insatisfacción básica, pues de que no, vamos, no sé, lo de casa se te queda pequeño, lo de los hijos no te cubre todas tus facetas, eso se veía ¿no? Que la relación con el marido tampoco incluso no basta, quiero decir, hace falta pues, hay un ansia de conocimiento y de saber. Yo eso lo he experimentado, siempre que he trabajado con mujeres, tengo la impresión de que, da más resultados que con otros.

Claro luego, las mujeres se implicaban mucho, pues por ejemplo, en movimientos, como te digo, o en la asociación de vecinos, o en la asociación de padres, en la organización de las fiestas del barrio, en, y..., y la verdad es que eso creaba bastante pronto problema con los hombres, porque aunque como te digo estaban fuera, umm, no había, los estudios que tenían no eran muy diferentes de los de las mujeres, y aunque participaran en sindicatos y estuvieran comprometidos políticamente, a otros niveles, de pareja, de relaciones, no eran tampoco mucho más abiertos...

P: Claro, se estaba transgrediendo algo ¿no?

R: Sí, y había bastantes conflictos y había que ir con cuidado, porque claro, el problema que se producía en algunas ocasiones y eso había que tenerlo bastante en cuenta en los grupos, pues el animar pero a la vez el plantear cómo se pueden ir planteando las cosas, resolviendo los conflictos, porque surgían, surgían bastantes, con las parejas, me acuerdo de casos concretos ¿no?

Y, algunas veces las mujeres se retiraban e intentabas ver porqué se había ido, ... y luego empezamos a organizar algunas actividades con hombres, ¿no?

P: ¿Cuándo aparecían conflictos, dices, ¿qué tipo de conflictos eran?

R: Pues, no estas en casa, te estás metiendo en política también, había mucho miedo entonces, las cuestiones sociales, claro, te estoy hablando de un periodo, que era pues un poco delicado a ese nivel, había miedo también a eso; diferencias a la hora de educar a los hijos, mayor exigencia pues, eso, las relaciones personales sobre todo, había bastantes problemas por todo eso...

Ya el salir de casa, estar más tiempo fuera, el meterte en una asociación, en un grupo además, pues eso ya, chocaba un poco. Luego, a nivel de educación de hijos se creaban a veces conflicto, después algunas mujeres se comprometían más, socialmente, digamos, porque también era un periodo delicado... ¿no? Y les daba, les daba bastante miedo a los hombre al principio, ¿no? Entonces empezamos a organizar algunas actividades... bueno eso se trabajaba en el grupo, normalmente esas cosas se planteaban en el grupo y entonces se hablaba de cómo abordar eso, cómo plantear eso, porque algunas planteaban muy directo: es que tú eres, o tu no sabes o tu... pues se abordaba de otra manera, convencerles a ellos para ir a algunas charlas sueltas para ellos, y luego, algunas salidas, hacíamos también, pues como fin de no sé qué... y luego, por ejemplo, en algunos centros, pues no sé, ya te digo que en Potasas yo di educación de hijos sin saber educar a los míos, pero bueno, a hombre y mujer.

P: ...y fueron hombres...

R: Fueron, allí, eh, influye, en Potasas era uno de los centros iniciales, porque allí estaba el equipo médico con J.E. y T.C., que estaba en centros y a la vez trabajando allá, y estaban muy acostumbrados también a trabajar cosas de educación en salud... y entonces fueron, yo recuerdo que fueron, y fueron yendo hombres, también, por ejemplo, en la Rotxapea pues sí que, allí se trabajaba más con los hombre en cosas fuera del centro, pues por ejemplo, no sé, mientras estábamos allí fue el encierro de Potasas, o el, el encierro de de los primeros encierros que hubo en una iglesia, queeee que eran mujeres trabajadoras, de la limpieza o de algo así, no sé si de hospitales, maternidad, no me acuerdo muy bien, o alguna empresa de limpiezas y eso y hubo un encierro durante mucho tiempo, que se suspendieron las misas, y bueno, y, entonces, ahí, se participaba conjuntamente las mujeres del centro con los jóvenes y con...

Entonces, bueno, en los centros se tuvo especial cuidado como te decía al principio, eh, de que no se llevara ningún partido pues, eh, el gato al agua, en el sentido de, de que, tuviera mayoría, y en ese sentido por ejemplo, las animadoras y tal, se exigía pues un, una cierta, había animadoras que pertenecían, estaban cercanas a partidos, sindicatos, militando, más, menos, ¿no? Pero sí que, yo creo que eran muy respetuosos en ese sentido con la gente, y vamos, no, se procuraba que fuera abierto, que no fuera sectario, y de hecho, he dicho que se daban conflictos con los maridos y tal ¿no? Pero también se daban muchos conflictos entre las mujeres dentro del centro, y en el barrio a veces, porque tenías mujeres que estaban más o menos sus maridos o sus, comprometidos en cosas, y había

también mujeres , pues no te digo yo, de guardias civiles o de policías, que alguna vez sí que hubo infiltrados, porque entonces se infiltraban en todas partes, pero había también muy distintas sensibilidades, muy distintos niveles de promoción y eso también pues se cuidaba bastante para que la gente, se tenía muy claro que no era lo que se buscaba, que hubiera diez muy listas y muy avanzadas y tal,

Yo no sé cuantas mujeres habrán pasado por los centros en todos los centros, pero son muchas...

P: ¿Cuándo pasó a llamarse centros de cultura popular?

R: No sé, pero hubo un momento, sí, en que se cambió el nombre

P: Y eso ¿significó que ya no iba dirigido solo a mujeres?

R: Sólo a mujeres, pero siempre han sido predominantemente mujeres. Por la hora y por eso, pero fue en ese momento que se amplió...

P: ¿A qué hora era?

R: era, sí, pues, muy pronto, después de comer, pues de cuatro a seis, mientras el horario escolar de los hijos, había guardería también, había en todos los centros en principio guardería, pero era el horario ese de tarde, yo creo que había muy pocas mujeres, yo no tengo los datos, pueden estar en algún sitio, muy pocas mujeres que trabajaban, muy pocas, podían trabajar algo, de camarera, en algún bar, algún rato,... Eran amas de casa y la mayoría casadas

P: Y tu tienes la sensación de que a las mujeres que pasaron por ahí se les suscitaba la inquietud de trabajar...

R: Sí, sí, sí, sí, sí, porque como analizabas muchas cosas, y dónde estaban un poco pues también las raíces de las dificultades de las mujeres y tal, el tema de la independencia económica pues salía pronto ¿no? Y entonces algunas, creo que sí que les motivó para empezar, lo cual también costaba aceptar a los hombres, ¿eh? Porque ahora parece que estas cosas son un poco raras, pero es que la época...

P: Claro, claro, es que te casabas y dejabas de trabajar...

R: Claro, yo misma me planteé casarme, de momento dejar de trabajar, y bueno pues luego, ya veré si trabajo y tal

P: ...y eso que tú habías estudiado

R: Había estudiado, y sin embargo, pues no, y eso pues a las mujeres se les despierta; lo que pasa que las posibilidades de trabajar muchas no eran, pero sí que yo recuerdo pues así gente que fue, empezando a colaborar en los mismos centros, y luego pues trabajando en cosillas y así, en guarderías, en cosas así, también muy vinculadas...

P: Me has comentado conflictos con los maridos,

R: Sí, sí, estaban todos casado, no había ni separaciones ni divorcios ni nada

P: ... conflictos con los maridos, empiezas a analizar algo, y se junta con la inquietud

R: ...y ves que hay otros, que les pasa lo mismo, que no eres tan rara, que no sé qué, sí que, sí que...

P: ...que no eres tan rara en qué

R: Quiero decir, había mujeres que no sé, pues nunca habrían hablado a lo mejor hasta llegar al centro y al llevar cierto tiempo, pues de dificultades, las relaciones con el marido o insatisfacciones en su sexualidad, o, cuestiones así, ¿no? Y sin embargo pues en los centros, como eran grupos pequeños y se creaba pues una

relación buena, se llegaba a hablar; en esos temas casi siempre, eran temas que se abordaban prácticamente siempre

P: ...y como que se expresaba un cierto malestar, diferente según cada una...

R: Sí, una cierta insatisfacción pues por ese papel limitado y por... insatisfacción yo creo bastante en lo que es pues relaciones personales, comunicación interpersonal, relación de pareja..

P: ¿Cómo se abordaba la relación de pareja? Porque parece, desde fuera, hay que situarse en esa época y en ese momento, pero claro, hacer promoción de la mujer, en principio, dando alimentación y nutrición, salud, familia, educación de hijos... parece que estás reforzando como el papel tradicional pero a la vez eso tiene otros efectos...

R: Sí, sí, sí, no sé, yo creo que ya, desde elevar el nivel de formación y tal siempre ya plantea, creo, plantearse otro tipo de necesidades, pero claro, en los centros se planteaba mucho todo eso pero desde el compartir, de igualdad de pareja, ¿no? Y ya eso era un paso, quizás limitado y por eso te digo que no, yo no definiría los centros como feministas no lo han sido, y más bien había un cierto miedo al feminismo, en esta, en esta defensa más radical,.. pero sin embargo eran feministas en el sentido de pensar en la mujer, porque sí que defendían y promocionaban a la mujer. A la mujer y a la mujer sobre todo de clase trabajadora, sobre todo de clase obrera, más bien baja...

Eh, no se, claro, se abordaba esto ya digo como entrada fundamentalmente, ya digo ¿no?, los temas que se planteaban de entrada para tratar eran casi siempre estos. Lo que pasa es que luego sí que se pasaba a temas por ejemplo culturales, de formación social, eran temas bastante importantes y temas de actualidad, o sea, eran bloques que luego se iban incorporando y eso sí llevaba a otras cosas. Por ejemplo, ya te decía antes que el centro de la Rotxapea fue un poco diferente, fue muy animado ¿no? Ahí igual llevábamos una metodología un poco diferente ¿no?. Por ejemplo, yo recuerdo eso, un año que nos pasamos el año entero prácticamente reflexionando sólo sobre los derechos humanos. Coger derecho por derecho y por ejemplo, el derecho a la vida ¿qué implica? ¿qué quiere decir? ¿sólo el tema del aborto, la nosecuantos...? ¿o también la calidad de vida? Y ¿cuándo no se tiene calidad de vida? Reflexionando cada derecho, así en profundidad nos pasamos todo el año, que había también otras fórmulas... Y eso era más, sí, era un poco diferente, un poco más alternativo que, pero de entrada se empezaba...

Claro, lo de alimentación y nutrición era curioso fijate, esto que me dices, ¿no? Yo hice en Madrid, también, iniciación, no me acuerdo cómo se llamaba pero era una cosa así, experta en alimentación y nutrición. Entonces, eso me tocaba a mí dar, normalmente le tocaba a la animadora dar alguna cosa. Y yo empecé dando eso, además se recomendaba empezar las primeras charlas por eso porque a las mujeres les gustaba mucho, y ciertamente era útil. ¡A mí me daba un apuro darlo! No me parecía, ese mismo comentario que tú me has hecho ahora, ¿no? ¡cómo vamos a dar alimentación y nutrición! A mí me resultaba, me daba como vergüenza dar. Y yo misma lo minimizaba y lo destrozaba un poco y, siempre recuerdo que en centro de la Rotxapea, vino una persona, así como antes yo caí en el Soto de Lezcairu, por casualidad, pues a la Rotxapea vino una persona, que ahora me la encuentro cuando quiera que se llamaba, pues pone, M.L., y no se llamaba así, que estaba vinculada a movimientos de otro ámbito ya, y de otro orden, bueno pues, me recuerda cantidad de veces, luego ya trabajé con ella en la asociación de vecinos, era una persona encantadora, era del EMK pero antes era de otro

movimiento, bueno, pues esta mujer me decía: me horrorizaba, me decía, cómo dabas alimentación y nutrición; a mí, era una de las cosas que más me interesaba, porque en los demás grupos en los que estaba pues estos temas no se abordaban nunca, o sea, fallaban los temas de formación más humana y cosas tan necesarias como saber alimentarte bien, o bueno, y solía decirme que yo lo destrozaba al darlo porque le restaba yo misma importancia un poco en la línea de lo que tú dices, porque me parecía más importante otras cosas ¿no? Y esta, que era un poco de las comprometidas me decía eso.

Pero sí que se utilizaban un poco, pues estos temas de alimentación y nutrición, educación de hijos, y no sé qué, pues en principio, los primeros, y a partir de ellos es cuando iban surgiendo otros por parte de la gente y cuando se iban metiendo más cosas ya de reflexión, si quieres más ya profundas y que afectaban a hombre y m por igual.

P: Y se tenía conciencia como de estar planteando, diciendo a las mujeres cosas que revolucionaban mucho, bueno era un poco equilibrado...

R: Yo no diría que los centros han sido centros revolucionarios en el sentido... Sí que quizás tenían unos límites, y, vamos, yo supongo que por ejemplo, la crítica feminista que se puede hacer a esto es clara. Pero bueno suponían yo creo como un eslabón o una base en aquellos tiempos también lo que había del movimiento feminista y de grupos feministas, había una especie de desprecio por estas cosas, eran, por estos niveles igual, no tenían como paciencia para trabajar con estas mujeres, había un cierto desprecio, entre comillas, como no merece la pena ¿no? Y yo creo que ahí, pues había... hombre, no eran rupturistas los centros de promoción de la mujer y de cultura popular, no eran rupturistas, revolucionarios. Revolucionaban, ciertamente, reformaban, sentaban las bases para dar pasos siguientes.

P: ¡Hombre! Plantear los temas de pareja en términos de igualdad y compartir...

R: Educación de hijos, compartir y en aquellos tiempos, porque claro, era, era, sí, era un poco rompedor ya ¿no? Pero bueno, yo no diría tampoco que fueran mucho más allá ¿no? Pero a mí me parece que sí sentaron las bases para que mujeres fueran como saliendo de ese círculo privado sólo hacia lo público, y de hecho estoy segura por ejemplo que también algunas dieron, yo ahora en este momento no me acuerdo, pero dieron el paso también hacia incluso el paso hacia la participación política de manera importante también, claro.

P: Eh, había gente, es que eso me comentaban en una entrevista, ...sensación de fallar en algo...

R: ¡Hombre!, a mí misma me revolvió el centro cuando empecé a ir, porque yo me planteaba una vida pues mucho más tranquila y relajada y en casa y no trabajar de momento unos años, y entonces, pues vas allá y entonces pues te inquietaba cuando menos, y, bueno, pues ya me lié, seguí trabajando. Y hombre, políticamente a mí también por supuesto... A mí me supuso también, fue un revulsivo el centro ¿eh?

P: ¿Y no tuviste nunca alguna duda, de si estabas mucho tiempo en los centros y luego dejabas la casa...?

R: Sí, sí, era muy gráfico, yo suelo contar, ten en cuenta que yo vivía pues en casa estaba mi madre. Entonces, los chavales los llevaba a la guardería cuando ya tendrían pues dos cuatro y seis años, bueno, la tercera hija yo la tuve estando en el centro de la Rotxapea. Eh, entonces, la pequeña, esto es una anécdota que refleja

un poco, estaba jugando un día con las hijas de S. y estas y alguna otra, en casa ¿no? Tendrían cuatro años o así, A., entonces estaban jugando, yo me acerqué un poco, pues fijate, jugaban a papás y a mamás y a comidas y esas cosas, y dice la mía: bueno, vamos a jugar y una de las crías que había le decía: bueno, yo soy la mamá, decía la otra cría, yo hago la comida, y le decía la mía, noooooo, que las mamás no hacen las comidas, las mamás van de reunión. Yo soy la mamá, decía Ainhoa, tú eres la hija, le decía a la otra, bueno hija, estate ¿eh? Volveré pronto, me voy a una reunión, bueno adiós. Y se iba, salía fuera, abría la puerta y venía: hiiiiijaaaa, hiiiiijaaaa! (hace gesto de abrir y cerrar los brazos)

O sea, pero como, seguro que como yo hacía que quería compensar el poco tiempo y tal ¿no?

(nos reímos)

Entonces bueno, pues, no sé en qué estábamos, a sí, eso que dices que te contaba una mujer, yo creo que sí se daba ¿eh?; de hecho, también algunas personas dejaban de asistir a los centros ¿no? Unas por problemas con los maridos pero no sólo. Si que, es que, un cierto nivel de exigencia de cambio había ¿eh? O sea, la presión del grupo en ese sentido era fuerte, digamos que se funcionaba con mucha, mucho respeto hacia las personas y tal pero una cierta presión había de cambio ¿no? Pues de comprometerse en algo de salir, de buscar, y entonces pues eso revolvía, incomodaba un poco,

P: Claro, te hacía tener que enfrentarte igual a pequeños cambios, cosas,

R: vida más cómoda o tener la sensación eso de que de que pues que se era más insignificante, sentirte un poco mal pues sí, yo creo que eso también se daba,

P: Me estaba acordando de las estrategias que me comentaban, asumiendo que hay un cambio que no se puede negociar directamente...

R: Directamente, sí, de momento, supongo. No sé tampoco pues hasta qué tiempo funcionaron también en esta línea, porque luego yo creo que sí que, o sea en el principio también de la estructura, las personas liberadas era mínima, las subvenciones no eran muchas, y se funcionaba pues pequeñas cuotas, que se pagaba y así, los informadores no cobraban, los animadores no cobrábamos o sea, hasta los últimos años que se cobraba algo,

P: ¿Y los locales?

R: Los locales eran de la caja, cedidos, y así en general, caja y así ... yo creo que después ya con las subvenciones y los últimos tiempos que quizá ya había menos necesidad, es decir, pues igual había ya más medios para hacer estas cosas en otros ámbitos. A mí me da la impresión de que aunque han seguido en esa línea, de una cierta reflexión para un cambio personal y así, se han quedado también muchas veces en cuestión de baño cultural...

(suena el teléfono)

... no me acuerdo así de muchos detalles, tiene que haber por ahí cosas elaboradas, o sea sí se hacía también muy sistemáticamente la evaluación como las mujeres evaluaban a los informadores, estos formadores, se cambiaban si no eran convenientes, si no respondían, de nosotras las animadoras hacían también cada año la valoración, de cómo se funcionaba...

P: Esas cosas estarán guardadas,

R: Eso estará guardado. Y era, creo, la metodología de trabajo y así era rigurosa y había mucha también a nivel de los formadores y animadoras y así, y con el

patronato... que era el regía la obra de centros, y estaba formado alguien de acción católica, alguien del obispado, la responsable de centros, la responsable de animadoras, la responsable de formadores, de las mujeres también habría, yo estuve en el patronato y alguna broca fuerte también hubo, pues porque consideraban que a veces te metías demasiado, pues cuestiones políticas, ... por ejemplo, una de las mujeres que estaba en centros ha sido pues muchos años concejala muchos años de burlada, otra concejala de Berriozar, sí que creo que ha habido gente que ha estado luego comprometida también por ejemplo a nivel político.

Aquella época era, o la iglesia también mostraba cierto progresismo, no como ahora, que hay más involución en ese sentido, había, los movimientos apostólicos, etc. eran progresistas, con todo lo del concilio, era más abierta por lo menos.

P: ¿Y ahora?

R: Ahora se llama colectivo Alaiz, lo que pasa que las subvenciones son del Gobierno de Navarra y se aplica alguna fórmula de esas de formación de adultos, o algo así.

Ha cambiado bastante. Ahora la responsable sigue siendo P.B., entonces era P.S., yo creo que lo llevó muy bien, luego estuvo A.Z., luego siguió M.C.S...

P: Consultar...

R: Tienen que tener organizados, creo que la filosofía de base, no ahora, por supuesto, pero en aquellos años ha sido, trataba de aplicar ese tipo de educación liberadora, no depositar conocimientos en la gente, sino de enfrentar a la gente a los problemas, entendida la cultura como eso, como esa capacidad de dar respuesta a los problemas de cada momento de cada época.

Luego influía mucho el estilo de la persona responsable del centro, de animadora, de los formadores. Era una experiencia muy exigente, por ejemplo, par la animadora era exigente. Estar ahí directamente expuesta a la organización y a las mujeres, sí, sí, buscar buena gente para responder a los temas que surgían... Bueno, también tuvimos meteduras y pata y problemas, pues yo recuerdo una vez, para hablar de métodos anticonceptivos yo no sé quién sugirió pues un ginecólogo determinado, que vino y nos proyectó los vídeos famosos sobre el aborto y tal, y te podía destrozar la labor de mucho tiempo a lo mejor si se traía gente así. O también te venía el típico que te venía, con la receta, lo que tenéis que hacer es esto y esto, o tal, o te decían incluso hasta dónde te tenías que afiliar políticamente, había también de esto.

Un profesor excelente es C.A., estaba con L. (L. era de los que te daban la receta, pues hay que afiliarse a comisiones...) Era un poco ese estilo, muy majo, pero dar las cosas hechas, y C. pues era otro estilo, de hacer pensar, muy majo, muy respetuoso. Por ejemplo, éste vivió la época de la virgen del río... era un hombre muy bueno, dejó lo de cura y luego se dedicó a vender juguetes...

(cortamos pero luego comienza a hablar otra vez)

R: yo ya te digo, a mí personalmente sí que me supuso un cambio, y fue para mí, importante, incluso, tomar decisiones... a mí me provocó tomar la decisión de no trabajar en el taller de mi marido y trabajar en eso, fue una decisión clara, clara sí, yo, al empezar a ir a centros e ir comprometiéndome en... pues todo es un poco progresivo ¿no? Comprometiéndome en hacer el curso, en asumir ciertas responsabilidades y tal, pues entonces, que compaginaba con, pues no sé cuánto tiempo habría estado yo yendo al taller a ayudar a la oficina, pues, primero me planteaba compaginarlo y luego decidimos pero hablándolo entre los dos

claramente, pues que yo podía prestar mucho más servicio en otro sitio y serme más interesante también, y que mejor era coger a alguien allá y esa decisión la tomamos a partir de participar en centros.

Otra vía era, pues si trabajaba ya, pues tenía cierta flexibilidad, y económicamente pues muy tranquilos y tal...

P: Teníais ya el taller

R: Sí, además el taller con más gente que ahora, quiero decir, que lo que teníamos al final, pues había igual ocho personas, había bastante jaleo.

Pero sí, esa decisión por ejemplo (parece que lo descubre ahora) fue a partir de ir los centros

P: ¿Terminaste los cursos?

R: No sé ni si los terminé, hice un curso entero y enseguida P. que habría visto pues que tenía cierta sensibilidad, preparación, y esas cosas y tal, pues entonces me captó, digamos, para y entonces enseguida...

P: ¿Y la vecina con la que ibas?

R: La vecina se quedó a un lado y ha seguido de ama de casa, y... es gracioso porque era la vecina de al lado y su marido es de una línea absolutamente distinta, él trabajaba en una empresa, luego hizo farmacia, y, es un acaparar, aquella los centros no le hicieron mucha mella, digamos...

Entrevista 3

Entrevista a J. Z. En la actualidad tiene 56 años; hace un año que se ha quedado viuda. Tiene dos hijos.

P: De dónde eres, tu edad, a grandes rasgos, trayectoria vital.

R: soy de Pamplona, tengo 56 años, nací en el 46, en Pamplona, en el Casco Viejo, en la calle Mañueta, por más señas.

P: ¿ah, sí?

R: Sí... y luego pues mi trayectoria, pues después de ir a la escuela, lo que sería la escuela, hasta los catorce años, que entonces te daban el certificado de estudios, hacían un examen, que incluso hay cantidad de mujeres que incluso no tienen eso porque no lo hacían... pues yo lo tenía porque nos hacían el examen, como iba a las escuelas públicas, en Vazquez de Mella nos llevaban a hacer el examen.

O sea que, los estudios básicos son esos. Luego ya empecé a trabajar a los Quince años, empecé a trabajar en Iraizoz que era una tienda tipo mercadería, de lanas y todo eso, que estaba en la calle mercaderes que ya desapareció. Donde está ahora Chile... en la esquina de la Mañueta con Mercaderes... me vine a vivir al, a los trece años me vine a vivir al barrio San Juan con mis padres sí, donde las casas de Larraina, donde la cárcel, y bueno, empecé ahí a trabajar, y después pasé a trabajar a Cuadrado, que esa todavía existe, pues hasta que cumplí 22 años que es cuando ya me casé, lo típico, ¿no? Que dejabas de trabajar, y para casarte..

P: Sí, que nadie se planteaba no dejar de trabajar...

R: No, a parte de que yo tuve, de alguna forma, que dejé un poco como, con prisa, porque estaba mi madre mal de la vista, había bastante presión por parte familiar y tal de que había que cuidarla, que tal, y entonces te sientes con mucha responsabilidad y solamente tengo un hermano, y que además vivía en Elizondo, y entonces, pues, esa sensación de que mi madre había que cuidarla y que a ver qué íbamos a hacer, porque no teníamos intención de casarnos entonces ni nada, y entonces, pues te crees que lo tienes que hacer tú, y dejé de trabajar, nos casamos y me quedé a vivir con mis padres pues porque parecía que mi madre necesitaba... que al final, pues, tenía tensión a la vista, la cosa no era tan seria, pero bueno ya estábamos en esa dinámica y nos quedamos a vivir con mis padres. Dejé de trabajar.

Y yo consciente no era de que estaba a disgusto en casa, pero estaba a disgusto. Eso sí que lo tengo muy claro desde el principio, que a mí la casa, sólo la casa, no me gustaba.

P: Y no eras consciente, no lo pensabas,

R: No, no, yo estaba mal pero no sabía lo que me pasaba.

P: Y mal ¿cómo?

R: Pues estaba mal, yo me sentía..., pues no me sentía a gusto, podrían ser circunstancias de todo tipo, claro, el vivir con padres, que yo eso creo que tendría que estar prohibido, de recién casados, y más en nuestros tiempos

P: (ja, ja,ja)

R: Y que tener un hijo a los nueve meses de casada y que no sabes que hacer con él, que antes de acostumbrarte a tu pareja ya te ves con un bebé, entonces, pues, con veintitrés años, y que te ves con un montón de responsabilidades y, y no estas a gusto... pero ni te das cuenta que no estás a gusto, te das cuenta después.

P: Claro

R: Eeeeeeso es, y que a mí, el haber trabajado fuera de casa, yo iba a gusto a trabajar, a trabajar siempre he ido a gusto, y el tipo de trabajo que tenía me gustaba, pues porque estaba en el mostrador, y a mí me ha gustado siempre trabajar con la gente, claro, todo eso lo analizas después, no entonces ¿eh? Y bueno, pues, a partir de ahí, ehhhh, nació C., y empezó a ir a lo que, donde estaba la guardería, que era, el jardín de infancia, que era de la Caja de Ahorros y que estaban los centros de cultura, el centro, entonces era el centro familiar y social, pero yo tuve, no sabía ni lo que era ni me enteré. Yo veía que entraban mujeres y así pero, vamos, no me enteré, y cuando nació D., que también fue, es cuando un día hablando con L., no sé cómo fue... L., la que estaba en la guardería,...L., claro que fue ella la que estaba allí.

P: Es que no sabía que era también guardería...

R: Entonces, iban los míos empezaron a ir a los cuatro años me parece, como hasta los seis años no se empezaba la EGB, yo los empecé a llevar, es que eran sólo por la mañana, y era un jardín de infancia de la caja de ahorros,

P: Ya, ya, es que no sabía que era...

R: Y..., las que estaban eran empleadas de la caja. Eran como puericultoras, estaba L., estaba M.C.B, no me acuerdo del apellido; bueno, había varias. Yo los llevaba por la mañana, entonces claro, por la tarde iban las mujeres pero yo no sabía,

P: Ya, ya.

R: Hasta que..., no sé, bueno, con D. que empezó a ir, C. ya empezó a ir a los seis años a la Salle, y cuando nació D., que se llevan cuatro años, empecé a llevar a D.

En ese entreacto yo no trabajé en ningún sitio, simplemente era pues cuidar a los abuelos, cuidar a los hijos, ... y, y entonces, pues no sé cómo un día hablando, me comentaron, que a las tardes había cursos, que tal, fue a través de la guardería, de que los hijos iban, y de L. y tal que me informaron y empecé a ir por la tarde.

P: Y eso ¿en qué año era?

R: Pues en el año setenta y... siete, podría ser, sí 77 fue cuando empecé ya

P: O sea te dijeron que había cursos..

R: Sí, y bah, pues voy a empezar, claro ya, entonces me venía bien porque era mientras uno estaba en el colegio y el otro estaba en la guardería, o sea, en el jardín de infancia, el rato ese, que eran dos días a la semana, así empecé, o sea que no es que me enteré... o sea, empecé un poco sin más, con información así ... pum,

P: Y ¿que te dijeron? Que había cursos para mujeres...

R: Sí, sí, que era un curso te matriculabas e ibas, ibas todo el curso. Y empecé, entonces estaba M, de animadora, con ella, M.J. y A, otra chica, C.C. estaba y luego se quedó A.. Y, empecé con M.J., con tu madre, ella de animadora y yo de

alumna... y cuando M.J. le salió trabajo, pues es cuando me comentó de quedarme y tal, y estuve con ella un curso como de observadora, o sea no estaba yo de animadora, ella seguía de animadora pero yo estaba con ella. Y, la verdad es que yo era muy inconsciente, porque esas cosas si las piensas mucho no, no las...

P: ¿Qué? ¿el lanzarte...?

R: Sí, sí, entonces tenía, 27 años. Y después ya en septiembre, el septiembre que ya iba a dejar, se hizo un curso intensivo, todo el mes de septiembre, yo tenía mis más y mis menos en casa con mi m-a-d-r-e

P: ...con tu madre...

R: ...con mi madre, unas movidas.... Ella no sabía lo que yo hacía ni nada, pero el hecho de irme, y de viajar,

P: No lo entendía

R: Para nada,

P: ¿Y qué te decía?

R: Pues malas caras, malas caras (...)

P: Y a ti ¿eso te hacía cuestionarte?

R: Pues a mí eso me hacía que me sentía incómoda, y que me parecía que tenía que justificarlo, y, y esas cosas, pero yo, por otro lado, cada vez tenía más claro, que iba a gusto y que no lo iba a dejar, eso lo tenía cada vez más claro, o sea, que no lo iba a dejar, así como C., mi marido, Jamás, al contrario, pues.

P: ¿al contrario?

R: Pues porque él me animaba incluso, en ningún momento él me ha puesto pegas, al contrario, pero mi madre, bueno, unas malas caras... es que no era decirte explícitamente eso, es peor, malas caras, yo me tenía que arreglar con los hijos para no dejárselos... era una movida

P: Claro, los críos eran pequeños, y no dejarle, porque no le parecía bien

R: No porque viviera con ella yo le dejaba mis hijos ¿eh? Que yo siempre me los llevaba a todas partes, y cuando iba, cuando fui al curso ese, me parece que a la mañana había guardería, hicieron y lo llevaba, al pequeño por lo menos, que era septiembre, que no había todavía colegio, pero yo tenía, no lo tenía muy claro el porqué, pero yo tenía claro que no lo iba a dejar. Y..., luego, a partir de ahí, de ese mes de septiembre que hicimos un cursillo intensivo, claro es que vas descubriendo!!!... claro, yo era como las esponjas, era como, yo lo único que había hecho era leer, leer me ha gustado siempre, siempre me ha gustado, pero lo demás? Pues nada, había estudiado algo de francés, que hice algún curso de estos de... cuando estaba trabajando, pero lo demás yo no había hecho nada...

Me gustaba por ejemplo, ir al cine-club, y allí había, sin darte cuenta, ¿no? Ya de chavalilla a los 16 años o así era socia del cine-club Lux, porque el cine me gustaba muchísimo también, de hecho había películas que ni me dejaban entrar todavía, cuando iba al cine club, pero yo no sé por qué tenía esa inquietud... Hombre, el cine, te voy a decir, a lo mejor puede servir o no, yo creo que a mí la afición al cine, a la música, eso sí que me han transmitido mis padres, porque mi padre por ejemplo, le gustaba mucho la música, entonces, para mí entonces era un rollo, pero me llevaba a los conciertos, como a él le gustaba me llevaba. En casa, cuando en la radio se oía un concierto había que estar callando, ese tipo de cosas que ahora te das cuenta, y luego, el cine, les gustaba a los dos; como yo era una tardanilla,

porque yo tengo un hermano que me pasa diez años, claro, cuando yo nací, pues mis padres fíjate tú, pues yo les estorbaba para ir solos al cine, y como les gustaba, me llevaban a las que eran toleradas, pero me llevaban al cine, me llevaban al teatro, ...

P: Claro, esas cosas sí se transmiten.

R: Y el leer, pues también, porque yo recuerdo, mi padre, en aquellos tiempos fíjate el periódico pues no se compraba a diario, pero mi padre el domingo compraba siempre el periódico, un periódico que había, que era... semanal, y que traía, ... yo es que después le he dado muchas vueltas, digo, qué cosa, pero había unas historietas, que eran como por capítulos, que yo me las leía, pero siendo muy cría, y, había cosas que después, digo, eso, sí, en aquellos tiempos se colaba, porque fíjate tú, yo leí de bien joven y no se me ha olvidado, el *Bonjour tristesse*, de la Françoise Sagan, «buenos días tristeza», que fíjate tú...

P: Eso en el periódico

R: En el periódico venía por capítulos, y yo lo leía eso con 9 o 10 años,

P: Pues se les habría colado

R: Se llamaba el periódico El Domingo. Aún me acuerdo, me traía mi padre el periódico y el tebeo para mí, lo que era el tebeo, y en ese periódico yo leía por capítulos cantidad de cosas, de historias que venían por capítulos, y el *Bonjour tristesse* de Sagan, que en aquellos tiempos, o sea, si yo tenía 9 años, imagínate, en los años 50 y poco.

P: ...lo acababa de escribir...

R: Aquello era un boom.... No habría entendido casi nada yo ¿eh? Ja, ja, ja, bueno pero a lo que voy de aficiones, ¿no? Es decir, yo no había ido a ningún curso ni nada pero sí que me gustaba la música, me gustaba, ese tipo de cosas me gustaban, pero porque mis padres... a la zarzuela me llevaban, a todas, a todas, porque a ellos les gustaba...

P: Y ¿en qué trabajaban?

R: Mi padre era pintor, pintor de casas, y hacía letreros y de todo, y mi madre en casa cosía, cosía cosas también, cosía para afuera, pero no era modista, era, pues hacía para estas tiendas que venden buzos, para los h, pues hacía buzos, calzoncillos, le daban los patrones ya cortados y ella los cosía en casa. Y luego mi hermano que era mecánico electricista, pues trabajaba en un taller, y él se buscó la vida, también, mis padres querían que estudiase y él no quiso, le gustaba eso, y yo que quería ir al instituto no me dejaron.

P: No te dejaron

R: No me dejaron

P: ¿Qué te dijeron?

R: Que a los catorce años a trabajar, yo quería ir al instituto, la maestra se empeñó en que haría, porque se hacía un curso... como para prepararte para el examen del instituto, y lo hice, pero en casa, mi madre no me dejó, la chica para casa. O sea, la idea de mi madre era, la chica para mí, siempre, y que aprendiese a coser, y odio coser. Odio. O sea, no es que no... es que lo odio. La idea de mi madre era clarísima, sin mala intención, la chica para casa, que aprenda a coser, que cosa en casa, pero en casa y que esté conmigo, y yo odio el coser.

Y cuando yo empecé a trabajar, prácticamente me busqué yo también el trabajo, o sea que de alguna forma yo quería salir de casa y no sabía cómo. Era... estaba muy protegida, era niña mimada, dentro de nuestras posibilidades ¿no? Económicas, pero era muy mimada, y muy proteccionistas eran... me llevaban a todas partes con ellos, eso sí... Y a sitios que iban los mayores. En el Iruña me he pegado yo!... jugando al dominó con un amigo de mi padre y con mi padre, o sea, sitios donde no iban mis amigas, que en la calle mañueta la verdad es que la mayoría era gente, muchos hijos, muchos problemas económicos y en la calle, a jugar a la calle, a mi me dejaban jugar en la calle pero no demasiado. Pero luego me llevaban pues a sitios donde no iban los niños, porque eran de mayores, pero me llevaban con ellos, dentro de sus posibilidades, pues a esas cosas.

Por eso digo, pues aficiones o inquietudes, pues sin darte cuenta, luego he pensado yo, hombre, pues igual he cultivado porque a ellos les gustaban, no se habían propuesto que me gustase, pero por eso digo, que muchas veces, qué verdad es, que lo que a los padres les gusta, se transmite de alguna forma,

P: Claro, eso es como con la música...

R: Bueno pues así un poco, pero bueno el origen un poco, que también querías saber la...

P: Y cuando, empiezas a ir a los cursos, ¿qué recuerdas que se daba y qué te llamó la atención?

R: Pues se daba alimentación y nutrición, que a mí en aquel momento me vino de maravilla, claro, pues, los críos pequeños, para mí, para todos, pues muy bien, muy bien porque no sabías... y entonces, imagínate lo que era saber qué era una alimentación equilibrada y todo eso. Luego todo el tema de planificación familiar, que entonces era un tabú, y no se podía hablar en ningún sitio.

Todo el tema, no tanto el de la planificación familiar a nivel científico, sino todo el tema moral, de lo que es la pareja, las relaciones de pareja, que entonces estaba J.A., y claro y un cura, que desmitificara tanto, todo el tema de la planificación familiar, y todo eso y te quitara tantos miedos, pues eso fue una liberación. Entonces, aquello fue una liberación total, porque claro, yo, tradicional. O sea, así como C. no, (su marido) pero de alguna forma pues yo frenaba, frenaba los temas, y C. no, porque a C. le tocó estar fuera estudiando, hizo la maestría en Albacete, y claro, el salir de aquí pues tenía una mentalidad más abierta. Pero yo, todo el tema de la planificación familiar y todo eso, no lo tenía para nada claro y a mí aquello me vino, me pareció que era, o sea, en aquellos tiempos era...sí, sí,

P: Claro, que un cura te...

R: ...te quite culpabilidad, sí, sí, de verdad que aquello fue de los puntos más importantes de cara a la pareja y a cómo ves la vida. Y luego, otro de los temas que yo todavía lo recuerdo que claro fue muy impactante también pues todo el tema social, de la política, de otros países, de lo que era socialismo, comunismo... eso que en ningún sitio se podía hablar también, pues estaba pues R.O., G., todo esos temas. Claro, era como dos bloques, lo personal y lo social, para mí yo creo que fue de las cosas que me hicieron cambiar muchísimo, los, las actitudes, los hábitos, el entender las cosas de otra manera, el leer libros, claro, empecé a leer libros, pues de cosas que había, del socialismo tal. Yo, como las esponjas. Yo creo que estábamos todas como las esponjas... es como que te abren una ventana!... o sea, de estar así, a decir, ay va!!!!, ¿qué es esto??? (gesto de descubrir)

P: ...y dices que eso te hace cambiar

R: Para empezar, pues mira uno de los hábitos, desde luego, con el tema religioso... yo di 180 grados, o sea, pues desde ir a misa a no ir. Pero no en plan rebotado, sino que empecé a desculpabilizar y a analizarme y a ver yo qué pensaba de la religión, y todo ese tipo de cosas ¿no? A reflexionar, y a no ir, vamos, no en plan, ya no voy jamás, no, pero a relajarme y a decir, oye, voy cuando me apetece pero no voy por obligación todos los domingos, y todo ese tipo de cosas, y luego el tema.... Pues empecé a tomar la píldora, pues fíjate tu, de andando de miedo con el ogino y poco más, a empezar a tomar la píldora, que para cuando conseguí tomar la píldora, era clandestino, ya me dijeron allí por dónde tenía que ir, primero ir a un médico privado, para que luego te la pudieran recetar en la virgen del camino, justamente y poniéndote malas caras.

Fíjate tú si es un cambio (...) tremendo. O sea, te cambia las relaciones de pareja, hasta tal punto empecé a ver que yo tenía que empezar a pensar en mí misma, que había estado en función siempre de lo que me decían los demás y la hija buena y tal... que nos fuimos de casa de mis padres a vivir solos. O sea fíjate si son cosas bien concretas

Que es duro ¿eh? Que ahora lo cuentas... pero después de 10 años de vivir con mis padres, darme cuenta de que aquello no podía seguir así, de que nosotros queríamos educar a nuestros hijos para bien y para mal de otra manera, y que con mis padres, con los abuelos no podía ser. Y mi madre estaba muy bien, mi padre ya se había jubilado, estaban, los dos bien, y allá estábamos.

Pero con los dos hijos y nada por delante y nada por detrás ¿eh? Nada de pensar nos compramos casa y no, no, de alquiler y con lo justo, o sea, rompimos totalmente la vida que habíamos empezado. O sea, fueron diez años, de cuando nos casamos en el 69 al 79

P: Tu marido ¿qué te decía respecto a esto, de cosas que te cambiaron? ¿Lo notaba?

R: Sí claro, y lo hablábamos, por supuesto. Hombre, el estaba también comprometido, entonces a nivel... el trabajaba en Motor Ibérica, estaba en el comité de empresa, o sea, él de alguna manera todo el tema, todo el proceso de las huelgas de Motor Ibérica aquellas famosas, y todo eso, estaba metido en el ajo, tú sabes, mi madre, sobre todo mi madre, mira, recuerdo todavía, fíjate, el primer mitin que fuimos al anaitasuna, que vino Felipe González, que fuimos al Anaita, mi madre, qué cabreo!, claro, que estuviera C. en paro, que parara, todo aquello... lo vivía fatal. Entonces, decía, es que no puede ser, está sufriendo, mi madre estaba sufriendo por ver la vida que estábamos, claro al cambiar nosotros estábamos mojándonos más... o sea, C. ya estaba, en Motor Ibérica pero claro, ahí no le veían, pero todo el proceso que esto... ellos lo estaban pasando mal; si nosotros queríamos educar a nuestros hijos de una manera más... porque mi madre no era por ejemplo religiosa, porque era,... pues miedosa, porque han vivido la guerra, miedosa, miedosa, yo creo que le parecía que, pues que si nos metíamos en berenjenales pues se pensaría que nos iba a pasar algo...

P: Han vivido con miedo

R: Con mucho miedo. Entonces claro, C. estaba en ese, estaba ya comprometido, con lo cual no era el típico hombre: oye, no, no, no. Al contrario, es que fue liberarnos un poco, el querer decir, oye, vamos a vivir nosotros equivocándonos solos y con nuestros hijos, educándoles a nuestra manera. Sin las presiones, por un lado, las presiones de los abuelos: ay, que los abuelos se van a disgustar, ay, esto no, ay que, que si nos íbamos por ahí de camping había morros, que, o sea, todo lo que era irte

un poco con riesgo era morros en casa. Malas caras, porque no eran ni broncas ni nada, o sea, no podía ser, no podía ser.

Por eso digo, cambios clarísimos, de cambios de hábitos, bueno en el entreacto ya me fui a Madrid a hacer el curso, el de animador sociocultural, o sea, estuve los dos años que estuve de alumna, más el año que estuve con M. que estuve un poco de observadora, y ese mismo curso ya me fui a Madrid a hacer el curso. Es que descubres, es que era... ¡ya te digo, uff... igual igual que las esponjas! Todo eso te supone una crisis ¿no? Lo que te digo, bueno, cuando me fui a Madrid, porque fijate tú... yo empecé en los centros en el 77, en esos tres años fue cuando decidimos irnos a vivir solos. Fijate si en esos tres años... o sea nos atrevimos a irnos y a decir, oye mira, nos vamos. Porque están pasándolo mal, nos fuimos cerca para, o sea, no hicimos una ruptura... cerca para que podamos vernos y se hace falta ayudarnos y tal...pero nos fuimos. Sólo fueron tres años, desde que empecé a los centros cuando nos marchamos. Y luego ya estando viviendo solos aquí en Irache es cuando ya me fui a Madrid. Y C. se quedó con los hijos, o sea, que no me puso ningún problema, o sea, al contrario, no, no, no.

P: ¿Y los críos? No sé, a veces, eso de que se va tu madre, no se te ocurre decirle nada a tu padre porque viene a las diez de la noche, pero la madre...

R: Lo que pasa, vamos a ver, C., no le tocó tan pequeño, porque ya, este ya tenía, vamos a ver, nueve años cuando yo empecé. Yo empecé cuando D. tenía tres años, que se llevan 4 años estos. Y claro, estaban los abuelos en casa, también. Y luego ojo, que yo iba al centro de cuatro a seis, en principio no era más que eso. ¿eh? No era más que eso. Y luego, cuando ya me fui a Madrid, que ya te digo, se quedaron con C. ahí, bueno, uno de los viajes que fui en San Fermín, me tocaba en san fermín; no solo eran mis padres, el círculo nuestro del Anaita y así, el que le vieran a C. solo en san fermín con mis hijos y con la cuadrilla, era una cosa.... Hombre, en el anaita se rumoreó que nos habíamos separado...

P: Ja, ja, ja

R: Porque lo veían solo con la cuadrilla... lo que pasa que nuestra cuadrilla de alguna forma era también gente de talante, bastante progresista en aquel momento. Pero había gente en el Anaita, nos conocían mucho porque íbamos a diario, imagínate, este solo, C. solo, con los hijos, pero también salía por ahí, claro, con toda la cuadrilla y había una moza... qué movidas, es que eso, no lo entendía la gente...! Para nada, para nada, no, no, no. Pero yo me voy a Madrid sola, y tres veces además...

P: O sea, tenías claro que querías irte a Madrid,

R: Si

P: Para después quedarte como animadora.

R: Sí, sí, de hecho ya estaba como animadora, ya estaba un poco, empecé un poco, empecé poco a poco, y claro, si lo piensas mucho no te quedas, pero, esas cosas las haces si no lo piensas demasiado

P: ¿Por qué?

R: Si lo piensas mucho no te quedas porque ves que es un fregado tremendo, mucha responsabilidad, a lo mejor tan joven no te das cuenta; éramos in, o sea, yo creo que hay que hacerlo con un poco de inconsciencia, porque si le das muchas vueltas y eres muy perfeccionista no lo haces. Porque luego te das cuenta de las meteduras de pata. Y claro, en Madrid te daban.... Bien, te cuestionaban y te interpelaban un

motón, cual era tu papel como animadora, sobre todo todo el tema del paternalismo, del dirigismo...

P: Para que no se actuara de esa forma

R: Claro, claro, dices uy, uy uy, que estos es más serio de lo que pensaba yo, o sea, cuando empiezas, cuando M. me dice ah, bah, desde ahí no lo ves tú... pero luego te das cuenta, que tu papel, no es que sea importante, sino que tienes que ser muy cuidadosa. Y que de alguna forma puedes manipular mucho al grupo, que puedes dirigir mucho y que ... y hombre, yo luego ya vi que en el colectivo se, o sea, que en los centros había gente que intentaba poner su huevo también, con muy buena voluntad y su ideología, de su pensamiento, o de su manera de entender las cosas. Entonces es cuando te das cuenta. Y de hecho hubo gente, y de hecho hubo gente, porque se notaba, o sea, después yo vi, claro que sí, y no era todo maravilloso, había gente que sin darse cuenta estaba dirigiendo. Y estaba, que en todos los sitios, pues claro...

P: Claro eso pasa, crees algo e intentas llevarlo hacia delante

R: Pero te das cuenta a posterior, cuando estás en el otro lado, cuando estás de alumna no. Sí que ves cosas a veces que dices, uhmm, pero no tienes una capacidad todavía de decir ahí va, esto ¿es normal? Yo no la tenía, vamos, de decir, no es normal, esto, no, no me gusta esto. Después ya me di cuenta. Que eso no tenían que haber hecho...

P: ¿Por ejemplo?

R: Pues ya te voy a decir un ejemplo muy concreto, fijate, y además eran las primeras elecciones, y entonces, eh, se trajo a todo el espectro político, que se iba a presentar y explicarnos un poco todo. Pero, sí que había gente, dentro de los centros ya que tenían una opción, tenían una opción política clara y llevaban las pegatinas, en el bolso, pegadas y tal, de alguna forma ...

P: Gente que era animadora

R: Si, si, y que, ya te digo, me parece que es hasta bueno que lo habían hecho, pero que de alguna forma sí que te estaban marcando. Eso, es una de esas que me acuerdo. Y dices, ¡uy!, esta, que a mí me merece un prestigio, ya se a quien va a votar. Y entonces, eso, quieras que no, pues te marca, y además creo que bien, en el sentido que, bueno pues es una parte de influencia, yo no diría manipulación, pero influencia, y a lo mejor era bueno porque estábamos todas medio tontas, es verdad, no teníamos ni idea, pero sí que era marcarte, porque me pareció ideal que trajeran al espectro político, y luego tú decides.

P: Bueno, como colectivo se trae a todos, pero personalmente decides...

P: Ahora que has comentado eso, se le daba mucha importancia al grupo, ¿tú qué recuerdas del grupo, de gente? ¿cómo fue el proceso del grupo, se hablaba, se compartían cosas?

R: ¿Con el grupo de mujeres? Síiiiiii, muchísimo, sí, sí, sí,

P: Porque a veces no es fácil llegar a un sitio, a un grupo, y empezar a no sé, a participar

R: Sí, no, yo creo que estábamos, la mayoría de las que íbamos pues estábamos, gente, pues bueno siempre hay de todo, pero todas las que íbamos y nos quedábamos en lo que era el proceso que eran dos tres cursos, con ganas y sí, sí, que se hablaba, muchísimo, Mira, hablabas, problemas de pareja...! Eramos todas madres muy jóvenes, con lagunas tremendas de educación a todos los niveles, el tema de la

relación de pareja, de educación de hijos... además como eran trabajos en grupos y tal... si, si, contrastabas y tal. Y de hecho hay gente que hemos tenido luego una relación buenísima, de seguido, de seguido, no decir, amigas de esto, pero muy buena relación, de mucho tiempo, y todavía nos saludamos y nos hablamos, sí, sí,

P: Y cuando comentas lo de problemas de pareja, que era ¿cosas de las que no se hablaba con nadie o cosas que surgían conforme una va cambiando...?

R: Hombre, es que claro, los problemas que hablabas de pareja con tus amigas, antes de ir a los centros, eran los mismos, pero todas teníamos las mismas dificultades, entonces, allí ya podías hablar de cosas que no podías, de cosas de las que ni se te habría ocurrido hablar fuera, no, no, porque todo el tema por ejemplo de planificación familiar, pero si no sabíamos ni siquiera que la píldora se podía tomar! Que la gente la estaba tomando, o sea, con las amigas que tenían, que eran como tú, hablabas y joder, pues me parece que me he quedado... pues no me viene, pues tal, pues es que...

(se corta cinta)

R: Pero luego surge otro problema. Cuando tú empiezas a cambiar, de actitudes, claro, depende mucho de tu pareja, porque si tu parejaaaaa sigue estando con lo antiguo, pues tienes unos problemas tremendos, si tu pareja está, de alguna forma, ve que incluso le está viniendo bien también, y lo puedes hablar con tu pareja, porque muchas ni lo hablarían con su pareja, es queeeee, claro, eso es mucho,

Pero luego yo, lo que te digo, yo, con una amiga, la única amiga que me queda de la infancia, amiga, amiga, pues que estamos a años luz... Pues claro, cuando yo iba a los centros, cuando yo intentaba hablarle de esas cosas, ella se escandalizaba, ... terminé por no hablarle de eso, (...)

P: Se escandalizaba con eso y otras cosas...

R: Con todo, con el tema religioso, con todo lo que supusiera un cambio bien de moral, bien político o bien de pareja, ella se escandalizaba, a ella le parecía muy mal. Entonces, vas cortando conversaciones, no puedes hablar con las mujeres que no estaban allí, no podía hablar, porque era, ¿esta de qué va? De lanzada... ahora, claro, entonces, no hablas, porque no, no te sientes...

P: Y ¿teníais discusiones dentro del propio grupo? Un poco de ese estilo... las reacciones pueden ser muy diferentes cuando se escuchan cosas nuevas...

R: Pues mira, yo no tengo recuerdo de haber tenido así, discusiones fuertes con las mujeres, no, yo no tengo esa sensación. Sí me acuerdo que venía una que, estaba muy mal, es que estaba mal del tarro, pero que siempre hay en los grupos. Pero no, fíjate, yo creo que estábamos todas en una actitud de... escuchar y de aprender, es que si no, la que no se marcha enseguida, entonces se marcharía, no, no, no se podía. Hombre, sí que había gente más reacia, a lo mejor, pero yo no tengo la memoria de haber tenido... al contrario que qué bien nos está viniendo, sí, en general, más era con las de fuera.

P: Y ese qué bien nos está viniendo... no sé puede ser personal, de tiempo y espacio, con la familia, saber cosas o para insertarte en otros ámbitos

R: yo, entonces yo creo que no pensaba tanto que bien me está viniendo a mí, sino qué bien, eso, más pensabas, yo por lo menos, pues de cara a mis hijos, de cara a la relación de pareja y tal, luego te das cuenta a lo mejor, o luego me di cuenta yo, claro, cada uno, que... que tenía que empezar por mí misma, eso es posterior ¿eh? Al principio no. Al principio piensas que bien para mis hijos la alimentación, la

higiene, la educación de hijos, siempre pensando en para ellos, luego empiezas a pensar, pero para mí, desde luego, fue posterior pensar en mí.

P: Posterior, ¿después de terminar los cursos?

R: Sí, sí, sí, yo creo que fue posterior, al principio, yo creo que los dos primeros años, cuando fui de alumna, era todo más o bien para mis hijos, o bien de cara a todo el tema, es que a mí todo el tema político me enganchó muchísimo. Pero no pensaba en mí, era como interés, conocer, pero no en mí a nivel personal, no sé

P: Y eso de pensar en ti a nivel personal...

R: Yo creo que ya fue posterior más, cuando ya empecé a ir a Madrid, todo lo que nos cuestionaban a nivel de dinámicas de grupo y todo eso, o sea, que si tú no te aclaras contigo misma, ojo, lo que puedes hacer con los demás... que eso de hacer algo por los demás, peligroso, para mí me quedó claro que yo no tenía que hacer nada por los demás, sino con los demás, es cuando me di cuenta que el papel de animadora tenía que ser muy concreto. Pero eso fue cuando ya me cuestionaron tu papel como animadora, cuando estás de alumna yo eso no lo veía, en absoluto, y claro, te sirve no sólo para animadora, te sirve para el resto, (...) no solo para el grupo, te sirve con tu familia, con tu pareja, algo para no, algo con.

P: Igual, como que se desdibujan los papeles... lo hacemos juntos

R: Eso es, eso es.

P: Claro, por lo que me han comentado, por ejemplo en el tema de pareja, como que se remarcaba mucho, desde la igualdad, compartir cosas... por ejemplo, eso que comentabas tú de la alimentación, esas cosas que son como tradicionalmente responsabilidad de las mujeres

R: Claro, a las mujeres...

P: Puede parecer, desde fuera, que los centros reforzaran eso...

R: Hombre, y en algún caso sí que se daba, se hacía paternalismo, ya digo, a mí desde luego, el ir de alumna fue una cosa, pero el prepararme como animadora... a mí sí que me hizo un revulsivo, ahí sí que fue, muy serio, muy, muy serio. Tuvimos, la verdad, un profesorado, tanto aquí en los cursos que daban los centros, como allá en Madrid... oro molido. Y eso un revulsivo fue... si ya fue al empezar luego lo otro fue, a nivel personal... bueno, bueno, bueno.

P: Y luego te quedaste como animadora y luego como coordinadora

R: Sí, porque de coordinadora estaba A.Z. y también empezó a trabajar. Es que yo siempre he ido un poco, o sea, no, sino porque la que se iba, la que estaba se marchaba. Y sí, me quedé como coordinadora.

P: Hasta que empezaste tú a trabajar. O sea, a trabajar en otro ámbito.

R: Sí, en la universidad, claro.

P: ¿Y cómo das ese paso? ¿porque querías trabajar en otro sitio?

R: Pues mira, fue también una cosa como muy casual. Yo, estaba apuntada en el paro, y nunca me llamaba, como estaba como animadora sociocultural no te llaman nunca, y luego no sé qué más me apuntaron. Y coincidió, la verdad es que eso también sí que fue... una casualidad y un momento muy fuerte para nosotros porque coincidió que era cuando le hicieron a C. los bypass, estando él ingresado, estuvo solamente una semana, me llaman del INEM, a una entrevista, bueno a una entrevista en el INEM, pero luego era para hecerme una entrevista para la universidad, para que hacía falta una plaza. C. ingresado, no sabíamos qué iba a

pasar con él, con su vida, porque claro, era autónomo, y, porque de motor ibérica se marchó, cuando las movidas y todo aquello que... les hacían la vida imposible pues al final se marchó. Y, estaba trabajando de autónomo, entonces no sabíamos qué iba a pasar. Me llaman, yo no le dije, cuando estaba él ingresado ni le dije que iba a ir a una entrevista. Imagínate, me hacen una entrevista el jueves, el viernes me llaman que me cogían, en la universidad, yo me fui con mi currículum, además así, como ¡buah!, nada, y que el lunes empezaba a trabajar.

Entonces, ese viernes que me dijeron que me cogían es cuando salía C. del hospital. Sitúate, entonces dije: bueno, ante un trabajo con cotización, en el colectivo yo claro, cobraba pero cuando había dinero, y sobre la marcha, como siempre, aunque metía más horas que yo qué sé. Ya se estaba barajando mucho que la coordinadora tenía que tener contrato, que tenía que tener un contrato y tal, pero bueno todavía no se daba, entonces yo me vi, con un contrato, con la seguridad social, que iba a cotizar, y dije, oye, tal como tenemos el panorama... a por él.

P: ¿En qué año fue?

R: En el 92.

P: En el colectivo has estado mucho tiempo...

R: Claro compaginaba, de coordinadora pero daba, dejé de ser animadora y daba temas, me preparé temas, daba temas y luego daba los cursillos de animación sociocultural por los pueblos los fines de semana... en colaboración con la institución Príncipe de Viana dábamos cursillos intensivos a grupos, que no eran del colectivo, pero siempre claro, haciendo cursos nosotras de reciclaje, y fuimos a Madrid más veces después de esto, y a otros sitios, o sea siempre autoformándote para, y preparándote más, luego yo preparé temas que los dí a las animadoras para que ellas los dieran, o sea, ya dábamos cursos para la gente del colectivo. O sea, los temas que yo me había preparado, de alguna forma, para que ellas también tuvieran no solo animadoras, sino que fueran expertos en temas. O sea fue, toda la escuela-taller de formación de animadoras, yo colaboraba también, yo, o sea me centré bastante en los temas de animación, el papel del animador, actitud eso.. claro, el preparar supone que tú también estás continuamente cuestionándote cosas

Pero claro, aquella época de alumna, la mía fue muy corta, es que yo digo, yo es que me lancé a la piscina no sé ni cómo. No sé ni cómo

P: Alguna razón habría... ¿no?

R: Bueno, pues ese poco de inconsciencia...

P: E interés, que igual te despierta un cambio que das, o que se despierta...

R: Hombre, tú ves lo que te ha servido, y lo que te ha servido a ti, de alguna forma te gustaría que otras mujeres les sirviera, yo eso sí que lo, yo creo que yo lo transmitía eso, el interés, o sea, el entusiasmo, de alguna manera yo sí que creo que lo he transmitido bien, que lo que yo planteaba me lo creía, no lo decía por decir, eso sí que creo, y que todo ese tema del, del espabilar, ¿no? De espabila, cuestionate las cosas, del porqué de las cosas, ¿no? Que a mi me había servido, lo estaba transmitiendo.

P: Y luego claro, también, si no hubieras seguido como animadora, pues acabas los cursos y acabas...

R: Claro, y te vas

P: Igual tampoco te apetecía eso, no sé

R: Claro, es que ni me llegó la oportunidad. Es que, que hace falta, que hace falta, que viene M.J., oye pues mira, qué te parece, pues te quedas conmigo, tú vas viendo, es que, no, no, entras un poco que te parece: ah, bueno, pues bien. Un poco, un poco, un poco... y luego claro vas viendo, todo el proceso del cambio me tocó, cuando todavía yo no era, ya estaba en la junta pero no era coordinadora, de pasar de ser de Acción Católica, a ser asociación, entonces, todo el tema de estatutos, tenías que irte por todos los sitios, despachos, o sea, tú sabes, el culo pelao de ir a despachos, despachitos a hablar con uno, con otro, y el tema de subvenciones, porque claro, a mí me tocó de animadora, coordinadora, o sea que eran dos partes, trabajar con los grupos, pero trabajar con la administración, el culo pelao de ya tener que presentarte tú a las subvenciones, papeles, papelicos, al instituto de la mujer, aquí, allá, al otro lado, que hay un congreso, que hay un no sé qué... pero claro, el caldo de cultivo fueron los dos años de... de alumna,

P: ¿Cómo lo valorarías así globalmente? O sea, lo que ha supuesto eso, entrar en contacto con los centros y lo que después...

R: Pues lo que decíamos al principio, que el poso hereditario lo tienes, pero yo estoy convencida, que a mí, desde luego, si no llego a pasar por los centros, sería una mujer completamente diferente. Ni mejor ni peor, pero diferente, totalmente diferente. O sea, no sería para nada lo que ahora soy, y esto de última hora quedarme sola (alude a la muerte súbita de su marido hace un año) ¿no? La gente, yo veo ¿no? ¿cómo lo llevas? Pues lo mejor que puedo, suelo decir. ¿Por qué? Pues porque yo estoy de alguna forma viviendo de las rentas de todo esto. Pues porque seguramente, si hubiera estado de otra manera no lo llevaría así... no lo llevaría... no es que lo lleve muy bien...

(se pone a llorar y paro la grabación)

Entrevista 4

Entrevista a A. F. En la actualidad tiene 68 años. Tiene dos hijos y una hija.

P: Para empezar me puedes decir cuándo fuiste...

R: El año. Estoy sacando la cuenta por, por la edad de mis hijos, entonces, M. tiene 31, I. quizás fue algo fue algo, pero hace 32 años o 33 sí que hará. He estado pensando pues entonces estaba L...

P: Y tú ¿recuerdas cómo te enteraste? ¿existía el centro y? Bueno, lo tienes cerquita, vamos...

R: Pues yo creo que por L., porque yo con L., hemos vivido siempre, casi juntas. Entonces, bueno, y mis hijos empezaron a ir a la guardería y... y ahora me recuerdo. Pues, iban mis hijos, ahora me acuerdo. Era una guardería de la caja de ahorros, que no había otra cosa, sí. Y luego para cuando L. M., eso se acabó, se terminó, lo de la guardería, pero menudo papel nos hacía entonces porque gracias a eso, podíamos ir nosotras al centro. Bueno yo, tenía la suerte,

(interrumpe el marido)

R: Mi marido trabajaba en un banco, entonces trabajaba hasta las tres de la tarde, él se quedaba con los niños, bueno con el más pequeño, porque tuve tres casi, bueno, no fueron muy seguidos, y siempre se quedaba, y siempre me decía que cambiaba los pañales, les hacía las papillas, y yo me llevaba los otros a la guardería, y ahí estaba. Allí empezamos un poco en plan también cosas de cocina, también, en aquellos tiempos fue un poco cosa de cocina y después ya fue entrando pues...

Pues, en aquellos tiempos pues, ¡bueno! Oye, en aquellos tiempos pues hacía su papel... ahora yo, lo que más más me acuerdo es que hemos sido unas mujeres que hemos tenido otra inquietud que las que iban delante nuestra. Hemos sido... aquello nos impactó mucho, que teníamos que... y sobre todo pues que no se podía hablar nada de muchas cosas... pues hablábamos... después cuando salió la asociación de vecinos, pues cuando se iba a hacer el ambulatorio, pues yo me acuerdo que con pancartas y con chismes de estos puestos, nos íbamos hasta el gobierno de Navarra, fijate tú en aquellos tiempos,... oye, me acuerdo. Y con los críos y todo y bueno, pues nos movíamos... y después siempre hemos tenido inquietudes, la una, la otra, yo creo que hemos pensado diferente concretamente, no hemos sido unas mujeres (...) como vacías ¿me entiendes? Siempre con inquietudes

P: Y tu crees que eso es lo que os hacía ir al centro o en el centro como que eso ...

R: En el centro se desarrollaba eso, claro. Claro. O sea, teníamos inquietud y y pero porque ahí nos movía todo eso. Y luego te hacías muchas amigas...

P: Claro porque se trabajaba todo como en grupo

R: Todo en grupo se trabajaba. Todo en grupo

P: Y tú recuerdas, porque a veces estar en un grupo es complicado

R: Hombre, también había sus complicaciones, había con una, con una teníamos bastantes complicaciones, a mí me tocó sobre todo, le ayudé muchísimo y me tocó y fue muy duro

P: ...con una alumna...

R: Sí, una alumna, entonces sí, aquello fue duro. Y luego, pues, es que claro, fíjate, hicimos hasta las comuniones de los hijos hicimos ahí nosotras.

Pues fíjate, nosotras, R., pues si por ejemplo le tocaba a ella la comunión antes, pues yo le ayudaba, y luego, tenía yo, y ella me ayudaba. Y llevábamos las cosas de casa, y teníamos allí todo, bueno pues eso, lo pasábamos muy bien, no gastábamos que eso es lo que queríamos, no gastar, porque claro, ya empezábamos a no querer meternos en todo que ya empezaban todas las cosas, no sé explicarme ahora,...

P: Sí, te refieres a que la gente empezaba a gastarse mogollón, restaurantes...

R: Eso mismo, eso, y nosotras, no nos gustaban esas cosas, nos gustaban las cosas más sencillas, trabajábamos en casa muchísimo, hacíamos muchas cosas, porque hacíamos muchas cosas, porque hacíamos muchísimas cosas...

Bueno y nos daban algo de escuela, que a mí me vino muy bien porque tenía muy poca escuela, y tengo aún, tengo poca.

P: De pequeña ¿estudiaste?

R: Estudié, muy justa. Soy de pamplona, estudié muy justico, muy justico, muy justico porque no sé, éramos muchos hermanos, ummm, no había, yo tenía la inquietud de trabajar, de poder llevar a casa algo, porque hacía falta, aunque no se podía muchas veces. Y luego claro, muchos hermanos, te tocaba trabajar en casa: lavar, fregar, de todo. Y no te creas que te gustaba ¿eh? A mí no me ha gustado ¿eh?. Lo de fuera igual sí, pero eso no me gustaba. Yo tenía una hermana mayor que estaba feliz, siempre pasando el cepillo de alambre en aquellos tiempos, siempre lavando a mano y de todo. Y yo, con tres años menos, ya no, ya no.

P: ¿Y empezaste a trabajar fuera en algún sitio?

R: Yo, chica, trabajé algo pero trabajé muy poco ¿eh? Porque claro como teníamos que ayudarle a mi madre, éramos ocho hermanos y teníamos que ayudarle a mi hermano, oye, a mi madre, pues eso.

(...)

A mí el poso, yo, siempre digo, o sea, con las que hablamos, que, que ¡qué bien que fuimos en aquel tiempo! y que siempre hemos tenido inquietudes, siempre nos ha preocupado cosas. De todo, de todo, de todo lo que sea ¿no? Y siempre a charlas, y a cosas hemos ido... unas más que otras, y unas tienen más habilidad que otras para las cosas, o más tiempo, pero ...

P: A. ¿qué hiciste, dos o tres cursos? Porque había gente que hacía dos y se reenganchaba

R: Yo no me reenganché, pero no me podía acordar cuántos eran. Y entonces hice un curso con L., y otro curso con M.J. y con C. y entonces ya fue diferente. ... no me tocó todo el curso, era diferente,

P: ¿En qué era diferente?

R: Pues ellas eran más avanzadas, más, más, ya sabes, cómo han sido siempre, la sociedad, de familia, de todas las cosas. Sí, porque nos hablaban de todo. Hombre, pues entonces nos enterábamos que había que ir más al ginecólogo, me acuerdo, porque a mí me tocó también un problema, me acuerdo que entonces nos

hablaban y teníamos que ir al ginecólogo... como como había... ¿cómo se llamaban?

P: ¿Las pastillas?

R: Bueno pastillas nosotras no. Nosotras pastillas no.

P: No, lo digo porque en alguna entrevista ha salido «jo, no sabía ni que existían y entonces me enteré»

R: Sí, eso sí, los métodos anticonceptivos. Todas esas cosas nos descubrieron ¿eh? Todo eso nos descubrieron, sí, sí. Luego, las relaciones de pareja, la sexualidad... aprendimos muchísimas cosas.

P: Y de esas cosas, por ejemplo de la familia, ¿recuerdas comentarlo con tu marido? ¿te servía en casa?

R: Sí, sí

P: ¿Estabas de acuerdo con lo que te decían?

R: Sí, yo, hombre, procuraba sí, mi marido es un hombre que, hombre, ha sido inquieto pero no como yo. Ha sido más, más tranquilo. En otras cosas sí se ha metido en el colegio con los chicos... Pero aunque nos llevamos tantos años y todo... pues sí, porque yo traía cosas más, más nuevas, porque claro, eran nuevas. Y sí, nos venían muy bien y esas cosas, oye, y luego, claro, para los críos, para todo...

P: Claro porque se daba eso, educación de hijos, ¿no?

R: Sí, educación de hijos...

P: ...relación de pareja

R: Eso mismo, relación de pareja, y...

P: Luego cosas más de ámbito como los sindicatos... era también un momento...

R: Era un momento muy... que no habías oído nada y te armabas unos líos, es que, ni querías oír, nada, pero luego siempre, siempre, esas cosas las piensas, aunque yo no he sido muy, muy de meterme en, pero siempre he hecho cosas, siempre he salido, y siempre pues, nos tratamos, pues yo, fíjate sigo con N., desde, ella no fue conmigo al centro, pero sigo, pues llevamos 20 años lo menos juntas, yendo a cursos, y cuántas veces pues hablamos, pues fíjate, lo bien que nos vino aquello, como no somos lo mismo que otras mujeres que son más frívolas, más, más, más, no sé, no es que te quiera poner que somos ... oye, que, que hemos sido

P: Claro, claro, que no es solo si te metes en algo, que es si piensas, si te cuestionas...

R: ...dar valor a otras cosas, sí, toda estas cosas.

P: y tu A. te casaste y has trabajado siempre en casa,

R: Yo he trabajado en casa cosiendo para afuera, sí, cuando mis hijos ya eran mayorcicos, que empezaron, el uno tenía ortodoncia, el otro tenía dislexia y claro, yo ya subía el presupuesto, y claro yo no, no había trabajado más que cosiendo, siempre pues había ido a una modista, había cosido mucho para modistas, había ... entonces pues cuando ya se hicieron mayorcicos y me empezaron esos gastos, pues yo fui una vez a la tienda en la que trabajaba mi hermano, que había trabajado también yo, y entonces me dijo: oye, ¿no trabajarías, no coserías? Entonces, estuve once años y medio trabajando en casa. Hacía sábanas, mantelerías, sobrecamas, bueno yo he trabajado... muchísimo, mucho volumen de trabajo. Claro, I. se fue fuera a estudiar, y cuando ya vino I. de estudiar, ya, yo ya tenía 50 años y empecé

con la menopausia, ya tuve que empezar a dejar, porque me ponía muy nerviosa y así, pero, yo, aun con los años que tengo que voy a cumplir 65 años fíjate, y muchas veces, aún quisiera trabajar, aun quisiera trabajar....

P: Y eso ¿por qué?

R: Pues, para, para, como una... para estimarme a mí misma ¿no? Porque... no sé, o sea, fíjate que procuro, te quiero decir, que me voy a gimnasia, me voy a andar, porque yo lo que no quiero es estar todo el día en casa comiéndome el coco, limpiando y de todo ¿eh?

Tenemos día de amigas también al mes, y te quiero decir que sí. O vamos al foro Gogoa todos los meses, también, también. Aunque muchas veces salimos y no nos hemos enterado de nada ¿eh? Por ejemplo G.M. pues les encanta, y nosotras salimos, pues como entramos. (ja, ja, ja) Salimos así, y bueno. Pero vamos a IPES, y nos juntamos

P: Esto que hablamos, lo que tú dices, que ha habido otras mujeres pues que igual no han tenido tantas inquietudes, o que no han salido, se han quedado dentro de casa, no han salido tanto y luego ha habido otras mujeres que han dado más pasos...

R: La generación siguiente ha dado muchos pasos

P: Bueno, igual por el hecho de trabajar fuera...

R: No trabajaban aun fuera, muchas jóvenes de entonces trabajaron a raíz del centro. Yo me acuerdo perfectamente, de cuando empezaron a trabajar y de todo, fíjate. Después del centro. A mí me impactó.

P: Claro, habían dejado de trabajar para casarse y...

R: Claro, yo, por ejemplo, ya te digo, yo no tuve estudios, no tuve, y claro, entonces ¿qué ibas? Pues al costurero, a trabajar, a hacer cosas. Yo mira, sí que tenía unas amigas, M. L., y C., es amiga mía de toda la vida, y, esa estudió, y esa siempre me decía, porque igual nos pasábamos horas hablando por las esquinas, porque entonces en las esquinas no pasaba nada, ni te salía nadie... estabas tranquilamente. Entonces me solía decir M. L. a que sólo la cultura no viene de estudiar, A., que también la cultura viene de de aprender de estar, de saber, estar, de todo. Yo he sufrido, yo he sufrido el no tener cultura. Pero tampoco he sido valiente para... fui luego a la escuela de aquí fíjate, a Iribarren y me saqué el graduado. Me costó muchísimo, pero como iba con N. me ayudaba y fui muy a gusto.

P: Y eso ¿por qué? Querías...

R: Sí, quería pero se me hacía muy difícil. Yoooo, yo comprendo que no era, no sé, era, era pues para casa, para trabajar para coser, para... para todas esas cosas, o sea, (se ríe) el otro día me dijeron que tenía que haber sido relaciones públicas... (ja, ja, ja)

P: Lo que pasa que no existía.... Ja, ja

R: Lo que pasa que no existía. El sábado, salimos mi marido y yo por ahí, y nos encontramos con una señora y: es que A., tú tenías que haber sido relaciones públicas, es que tú te hablas... yo he sido muy abierta, eso sí, yo he sido muy abierta,...

P: Claro, es lo que decía M.L., que la cultura no es solo ni tener un título, ni saberte de memoria no sé qué...

R: es más pues saber escuchar, relacionarte, saber solucionar problemas y yyy, estar abierta, eso digo, fijate cómo han evolucionado las cosas. Es que, chica, casarnos nosotros y en seguida toda la evolución, la mayor.

P: En relación con eso, lo que ha evolucionado mucho es el papel de las mujeres, en qué crees que ha cambiado

R: Hombre, pues fijate, pues por ejemplo, bueno a mí me ha ayudado siempre mi marido, porque ha sido un hombre que me ha ayudado toda la vida. Yo veo pues, que, que no ayudaban, porque yo tenía cinco hermanos, yo ehh, fui catorce meses de novia, con mi marido, y no podía salir de casa porque tenía que quedarme recogiendo toda la ropa de mis hermanitos, ... de mis cinco hermanos, porque mi madre, pues las chicas teníamos que recoger la casa, teníamos que hacer las cosas, entonces pues fijate lo que les ha cambiado; nosotros, yo, por ejemplo, a mis hijos les he enseñado a hacerse la cama, a hacer cosas, aunque uno han... más que otros. A. (la hija) ha sido mucho más rebelde, mucho más rebelde, se, no quería, o sea como sus hermanos, y, hombre pues y creo que... ha cambiado todo mucho....

yo comprendo que el trabajar, y el hacer todas las cosas de casa es una matada, yo eso, desde luego. Solo el hacer las cosas de casa es una matada. Nosotros, porque teníamos otra concepción de las cosas. Pero para mí, conforme me voy haciendo mayor me cuesta más...mi marido me solía decir. Mira, si lo que has trabajado estos años en casa, hubieras trabajado fuera, seguro que los hijos te hubieran, te hubieran apreciado más las cosas, reconocido más. Mi marido, por ejemplo sí, porque ha sido un hombre..., aunque es mayor y todo ha sido un hombre muy muy hacendoso, muy muy de todo, ahora sigue igual, y te quiero decir...

Pero yo, por ejemplo, tengo mi hijo, tengo mis hijos, y dicen, mamá, la primera vez que me dijo el mayor, mamá mira, qué te parece esta camisa,? Ah, pues muy bien, ¿cómo te parece que está planchada? Pues estupendamente, pues lo he hecho yo, pues me parece muy bien. O sea, me parece muy bien, yo no le voy a decir, ni me voy a meter en la pareja, dios me libre, y me parece muy bien que haga.

Aunque a veces..., bueno también mi hija, porque mi hija tenía el chico este que trabajaba de albañil, y bueno, tenía que hacer más cosas que ella, ¡bueno que sí tenía que hacer! Y yo me enfadaba ¿eh? Yo me enfadaba, con mis hijos, mira, no me, porque yo, bueno, y con mi hija he procurado lo menos posible, yo broncas..., pero yo le decía, pero es que tienes que entender, A., que él, fijate qué trabajo más duro tiene, y que menos que tengas tú la comida hechas o cualquier cosa.

P: Ha cambiado mucho... sí las hijas se rebelan más...

R: Es que lo de casa hay que hacerlo. Es importantísimo y de ahí vienen muchas broncas y muchas cosas... porque porque yo estoy viendo que, que claro, es muy bonito ser novios, pero la realidad cuando te casas o cuando vives en pareja, es otra, es otra, ¿es verdad o no? Tú ya lo sabes también...

P: Claro, cuando las cosas estaban como antes, bien divididas, igual había menos problemas, ...

R: Yo veo que surgen más problemas, yo veo que sí, que sí. Yo estoy de acuerdo en muchas cosas, yo no estoy de acuerdo, haber si me entiendes en que el hombre venga, es que mi marido no ha sido así, y se siente y que le pida las zapatillas, a mí jamás. El otro día me dijo mi marido, que me dejó alucinada, el otro día me dijo, A., por favor, ¿me traes las zapatillas que no me apetece ir descalzo? Pues es que me quedé... digo, la primera vez en 37 años, la primera vez, pero era, que no, que

no, ya te llevo yo las zapatillas, es que se adelanta, este ha sido un hombre de los que se adelanta. He tenido mucha suerte, he tenido mucha suerte,

P: Bueno, claro me imagino que también conocerás otros hombre

R: Y de otras mujeres conozco, que tengo una amiga, que no les dejan a ellos que hagan nada, que sepan nada, que los echan de casa porque tienen que tener todo como la patena. Y eso me parece fatal.

Nosotros hicimos amistad con unos, en un viaje, y terminamos, hemos terminado sin salir, porque yo no la podía aguantar. No la podía aguantar; íbamos a comer, íbamos a cenar, él cogía y se levantaba la camisa como mi marido. ¿ves? Le hacía, mira L. cómo se pone de bien... yo no me he fijado en la vida si mi marido se ha puesto bien, o se ha puesto mal, o si, es un hombre cuidadoso y para todas las cosas, pero es que siempre, y siempre riéndole y siempre...

Y siempre la casa, y no te invitaba a casa porque tenía que estar todo como la patena. Yo, cuando venía ella, le daba vuelta a toda la casa, y no soy de las que tengo las cosas mal, pero cuando venía ella le daba vuelta a toda la casa. Porque viene la fulanica, y a mí esas amistades no me gusta. A mí no me gustan.

P: Claro, porque no es gente con la que compartas intereses o valores

R: No es que no puedas vivir con ellas, oye, tienes que vivir con mucha gente, porque yo, yo te quiero decir que he tenido gente, y he estado metida en el barrio, ¿eh? Y he estado metida en la parroquia y según con quién me convecía, soy muy rebelde para esas cosas, no me conformo, en muchas cosas, yo he tenido mis más y mis menos, y yo he sido, pues, de las de, de las de decirme casi era de la ETA. Yo he estado, fíjate, yo he estado voluntaria en la cárcel.

P: ¿Ah sí, eh?

R: Sí, sí, sí, y he estado voluntaria en el proyecto hombre, y le ayudamos, entre toda la familia hemos ayudado a sacar a un chico durante, sí, sí, lo conocí en la cárcel. Y de la cárcel.. pues te quiero decir, fíjate si hemos tenido inquietudes.

P: Claro, y cosas que habéis hecho...

R: Hemos hecho. Empezamos a hacer con el Centro, pero hemos hecho muchas cosas, hemos hecho; hoy la gente no hace, le da igual todo...

P: Claro, pero es lo que tú decías A,... hay gente a la que le da exactamente igual cómo están los otros

R: Eso mismo y a mí esas cosas me han preocupado muchísimo, y yo les he transmitido a mis hijos eso. Yo les he transmitido a mis hijos.

P: Eso, con las mujeres que estoy hablando dicen eso, ¿no? Cómo creen que les han transmitido a los hijos, y seguramente será cierto, vamos

R: Sí, sí, sí, eso es verdad.

P: Bueno, ya para terminar con todo esto. Me han comentado que algunas tuvieron discusiones con sus maridos, que incluso algunas dejaron de ir, no sé, igual el marido no veía bien... ¿tú te acuerdas de alguna cosa así?

R: Yo algo sí, porque estos días hemos estado recordando algo, y de alguna, pues de alguna pues sí, creo que tenían sus problemas para ir, porque no les gustaba más que que estarían en casa. ¿eh? Que estarían en casa. Yo sobre todo mi marido, fíjate, yo entonces tenía treinta y tantos años, y fíjate y él me llevaba años y de todo, y él, él lo veía bien. Y a él siempre le ha gustado que salga, y yo salgo muchas

veces con amigas, salgo muchísimo con él, pero pero me deja y siempre pero había hombres, había hombres que no, no, no, no.

P: los problemas que tú recuerda iban por ahí, que no les hacía gracia que fueran...

R: que fueran avanzando, que fueran avanzando, porque claro entonces las cosas les cambiaban las cosas mucho...Que les parecía que les dejaban solos y de todo,

Sí, y ¿qué cosas les están contando?, o ¿te estás metiendo en política!. Ya te digo, a mí por eej, que yo, o sea, yo iba a la parroquia ¿no? Y hablábamos de cosas, de temas, y por ejemplo, el cura mismo que, no era capaz de decir: oye, ¿qué haces en la cárcel? Hay que hacer, hay que hacer, hay que meterse por los sitios (imita el tono ridículo de voz) y cuando te metes, nada. Hablabas algo, por ejemplo los insumisos, cuando los insumisos...

Mi hijo estuvo en la cárcel como insumiso, y yo le decía al cura: ¡eh! Que esos son también hermanitos ¿eh?

Bueno, no sé, esto es lo que puedo contarte, a mí los centros me, me, me ayudaron mucho, aunque más a las que venían después y eran más jóvenes...

Entrevista 5

Entrevista a C. B. En la actualidad tiene 64 años. Tiene dos hijos.

P: Antes de eso, quizá, algún dato biográfico, cuando naciste....

R: Mira, nací en el año 40, o sea que imagínate el montón de años que tengo, ¿estudiar? Pues mira, no porque yo he ido a la escuela del pueblo, era un pueblo pequeño,

P: ¿Qué pueblo era?

R: Guende (¿?) del valle de Guesalaz, entonces, teníamos una señorita, yo recuerdo matemáticas por ejemplo que a mí me gustaban pues no tenía problema, pero lenguaje, importante, pues, eh, lo pasaba por alto, y el problema que ahora lo ves y dices, entonces no lo, no lo sentías así, las mujeres, las chicas, por la tarde no teníamos clase.

P: Los chicos si...

R: Los chicos sí. Entonces a mí me enseñó a hacer labores, de todo, todo tipo de, empezando por la vainica, festones, todo, todo por la tarde

P: Eso en la escuela

R: En la escuela. Toda la tarde la labor. Y ahora dices: bueno, ¡qué pena! Y eso, y mis hermanos, sin embargo, pues sí, eh, aprendieron muchísimo, así que, bueno, eso lo llevas siempre arrastrando.

P: ¿Cuántos hermanos tienes?

R: 6 hermanos detrás de mí, somos 7. Todos chicos.

P: Y tú la mayor, y chica

R: Y chica. Siempre con algún niño aupas, de muñecos, no tuve, pero niños para cuidar, en el pueblo, siempre, siempre, ese es mi recuerdo. O sea, la juventud, hombre ¡qué te voy a decir! Yo creo que todo el mundo vivía parecido, pero la verdad es que no fue nada...

P: O sea, ibas a la escuela del pueblo,

R: Y solamente hasta los catorce años, y luego ya nada, luego ya, los catorce años, lo típico, te enseñaban, te mandaba la madre a Pamplona en el invierno, a casa de algún pariente o algo así, pues para aprender a coser, que es lo que sé hacer.

Era una escuela que igual te va a dar mucha risa, se llamaba Mater Amabilis, eran unas monjas y allí nos enseñaban, y luego una modista, aprendí lo que era corte y confección.

P: Y te quedabas en casa de algún pariente.

R: Sí, en el invierno, y luego ya, pues sí, dos o tres inviernos, y ya cuando tenía 19 o 20 años, era un pueblo muy pequeños y mis padres decían, pues no podían venir

aquí, nos alquilamos un piso aquí mis hermanos y me puse a trabajar, no había problema de trabajo en esa época.

P: Y te pusiste a trabajar...

R: A coser, claro, en cochecitos X ¡qué recuerdos! O sea, bien, ¿eh? Lo que pasa que dices, bueno, qué pena no haber nacido más tarde! ¿no? Podría haber estado cosiendo, podría haber tenido los hijos. Lo que pasa es que en esa época, era impensable, lo primero, poder tener una mujer un coche, no, si no lo teníamos en casa pues imagínate una mujer. No puedes criar, te casabas y lo primordial era tener niños y... y sacarlos adelante. Y ahora dices ¡pero qué oportunidades he perdido! En ese sentido, bueno! Por lo demás, qué quieres que te diga, también hemos disfrutado de los hijos, muchísimo, yo no digo que ahora no se disfrute, pero ...

Me casé, y entonces

P: ¿Cuántos años tenías?

R: 25 y no me gustaba... o sea, estar en casa sí y hacer lo de casa, pero siempre he tenido, no sé, en la mente un poco, eh, no había otra cosa, como se iba a misa y eso, pues me enteré de lo de acción católica, yo no había estado jamás en ninguna actividad y empecé a hacer eso. Estuve un año y al año siguiente, P.S. y estas que venían de ahí, ya formaron lo de los centros.

(cortamos para el café y empieza a hablar de los hijos)

R: Pero bien, yo veo que comparten el trabajo

P: Y yo creo que se nota mucho, yo con todas las mujeres que estoy hablando, me parece que, o sea, yo no me imagino, no me lo esperaba pero me dicen todas eso, cómo a los hijos ¿no? Ha sido como intentar transmitirles eso que a ti te ha tocado y no quieres que...

R: Y incluso a los maridos, quizá, habrá maridos de nuestra época que hayan cambiado, pero por ejemplo el mío, lo tengo bastante difícil, o sea, tiene como unas normas ¿no? Prestablecidas y de ahí no le sacas. Por ejemplo, se limpia los zapatos, pero no ha de planchar, es que es algo como que dice, pues no. O tengo, ya a veces tiras la toalla...

P: Claro, no se puede cambiar de golpe, y según con quien...

R: Eso es, según con quién, yo veo que sí que hay hombres que se adaptan más fácil. Bueno y al fin y al cabo de lo que tratas es de poder hacer tu vida, más o menos dentro de lo que, pues que a él le gusta la pelota, bueno pues yo voy al cine, por ejemplo, que a mí me gusta. Entonces, no, si lo pactas, las cosas, a mí no me va tan mal. Pero entiendo que, vamos, que no, él, que los hombres se han quedado muy muy atrás.

P: Claro, así como hay muchas mujeres, con esta cosa de los centros, que han analizado ...

R: Claro,

P: Bueno, me estabas diciendo que fue un poco por la parroquia

R: Eso es, en San Juan, vivimos aquí desde hace 36 años, en San Vicente primero, luego empezamos las clases en unas bajeras que eran de la Cooperativa San Alberto. Pues te estoy hablando, yo estaba embarazada, con A. chiquitín, entonces tiene 35 años, luego fui con el embarazo del pequeño también.

Y yo luego volví, también, a los años, a ver, A. tenía 20 años ¿no? Fíjate, a los 20 años nos hablaban de que los centros estaban un poco de capa caída, en el barrio, así y podíamos volver y yo volví, estuve un año muy a gusto.

P: Eso hará como unos 15 años.

R: Sí, sí, más o menos, cuando A. tenía 20, justo, pero luego tuvo un accidente y no pude seguir. Al año siguiente tuvo un accidente gordo, pero sí.

P: Y en los primeros años... ¿y por qué empezaste a ir? Te apetecía...

R: Pues por lo que te digo, que igual es que yo era bastante inquieta. Que no me gustaba quedarme solo en casa, y... no sé. Y alguien me animaría, pero no recuerdo. De P.S. sí que la conocí en la parroquia, en una de las reuniones, y todo lo que planteaba

P: ¿Y qué cosas?

R: ¿Qué aprendíamos? Pues verás. Primero hasta leer en público, que una cosa que parece tan, que es una tontería, tú no sabes qué esfuerzo! Esto recuerdo perfectamente, en las bajeras que eran de aquí de la cooperativa. Luego había clases de, también de costura, y a esto yo no iba, porque además me venía muy bien porque la siesta del nene, que entonces, siempre tenía un crío pequeño, era la primera hora de la tarde, entonces, yo iba a la segunda, que era pues clases de educación, de, de hijos, otro tipo de cosa. A lo otro no iba porque no me hacía falta

P: Claro, después de haber aprendido tanto ...

R: Bueno, nunca se termina de aprender pero vaya. Y ¿qué más dábamos? A ver, recuerdo los verbos, sí, pues por lo que te contaba de las faltas de ortografía, a mí me preocupaba muchísimo, y no me las he quitado de encima ¿eh? Algunas, no creas.

P: Y alimentación y nutrición...

R: Sí, también. Yo, de lo que más, más, o sea de lo que me acuerdo es eso, de, de, de aprender a, no sé, a resolverte un problema de, pues eso, que tienes que rellenar una encuesta, pues un, lo que sea, algo oficial, algún papel. Es lo que más me apetecía, no sé.

P: Y de educación de hijos...

R: Sí, venía algún experto. Sí, y venía V.M. y los sábados a la tarde también los maridos. Fíjate y ahora es impensable, un sábado a la tarde, pero en aquella época se aprovechaba todo, sábado, domingo...

P: Educación de hijos y pareja

R: Sí, pareja había una tal F.R., la madre de N.I., y bueno, de lo que te enseñaba (...) de, de sexualidad, por ejemplo, para no tener cada año un hijo, que a pesar de no darte, la píldora, que todavía era un poco tabú, y decían las mujeres que si dolía la cabeza, que podías tener algo al corazón... yo me acuerdo de eso perfectamente, pero ella te daba otros métodos, no el ogino precisamente, pero el de la temperatura, y a mí me fue bien. Ahora veo que es un rollazo ¿no? Que ahora no creo que lo use nadie, pero en aquella época... eso lo que más, recuerdo.

P: Recuerdas cosas que te sorprendieran, que nunca te hubieras planteado... o incluso cosas que no te gustaron

- R: Que no me gustaran... yo siempre he procurado, aunque la gente proteste de una cosa y otra, pero siempre darle la vuelta ¿no? Y buscar lo positivo de todo lo que enseñaban. Pero así algo que no me gustara no. Todo positivo.
- P: sólo lo que a ti te venga a la cabeza
- R: Pues lo que más era pues educación de hijos, y fijate, y más que lo que nos daban en las clases, ¿sabes cómo aprendí yo? Había bastantes mujeres mayores, de aquí del barrio, con mucha experiencia y a mí me sirvió muchísimo, estar con otras mujeres. No solamente la clase, sino el compartir sus problemas y todo eso, eso me ha ayudado muchísimo.
- P: Te ayudaba ¿en qué?
- R: No sé, en cómo saber entender a los crios, o sea que si te traían malas notas, por qué...y no sé, cantidad de cosas.
- P: Y recuerdas que hablabais, que en seguida se hacía grupo, que en seguida cogía confianza la gente.
- R: Sí, sí. Yo creo que sí. Yo por lo menos tengo, y sigo con las amistades de aquí del barrio, que había gente que ni vive, también ¿eh? Hay otras que están con alzheimer porque igual pues serían 10 o 15 años mayor que yo, mayores. Y unas experiencias pero muy ricas, muy muy buenas.
- P: Enseguida se hacía grupo, ... y las cosas ¿las solías comentar con tu marido?
- R: Si, lo que ocurre queeee, eh, no sé, ummm, como dice él ahora que él no sabía hacer a los, lo que ve que mis hijos, que sus hijos (se corrige) y los míos hacen a los nietos él no sabía hacer. Pero claro, eh, trabajaban en la empresa, metían horas, tampoco había tiempo, yo no sé si era eso pero... sí, compartir sí, hombre, a veces yo, es algo personal, que a veces me decía: ¿y otra vez vas a ir?, ¿no? Esta tarde y tal, pero luego, cuando veía que te desenvolvías mejor, eso sí le gustaba, entonces bueno, pues yo aprovechaba (se ríe un poco) para decirle: ¿eh? Oye, ¿qué pasa?
- P: Luego apreciaba de alguna forma que aprendías cosas útiles, o que te venían bien...
- R: Claro que todo de cara a los hijos ¿no? Que supieras desenvolverte mejor, llevarlos mejor, siempre, siempre ha apreciado eso. Eso sí que recuerdo
- P: Pero sí que te decía eso de otra vez...
- R: Sí, alguna vez, sí: Y otra vez, ¿no? Otra vez, y todo el día por ahí. ¿qué pasa? ¿no? Las cosas de casa ¿quién las hace? ¿las haces tú o las hago yo? ¿no? Y yo no podía rebatir.
- P: Claro, es que dices, ir a un cursillo, pero claro, en aquel momento que lo tenía que hacer una mujer es estar en casa todo el día...
- R: Estar en casa esperando al marido, guapa y bonita ¿no?
- P: Claro, salir dos horas era como raro, ¿recuerdas algunas compañeras que tuvieran problemas con los maridos de sí ir, no ir...
- R: No sé, a ver, o sea, en general yo creo que no, no me suena.
- P: Y recuerdas cosas porque se hablaba mucho de cosas de familia, educación de hijos... y luego también pero no sé si te tocó a ti, pero más de temas sociales...
- R: Pues algo sí. Sí, sí, ahí yo también aprendí muchísimo, a discernir, qué son unos partidos y otros, sí, porque luego, al salir de los centros, yo recuerdo que dimos historia de Navarra, con J.P. y, de ahí se sacaban conclusiones muy buenas; y luego,

cuando había, que llegó a haber, porque ya las mujeres ya se votaba, porque bueno, vamos a ver, cuando las mujeres han votado en España, yo ya era mayor; yo no recuerdo pero posiblemente las primeras veces que se votaba me tocó a mí votar. Sí, sí, yo ahora no recuerdo la fecha pero igual era en el 60 y tantos, ...Sí que nos daban clases puntuales ¿eh? Pero eso, como, imparcial ¿no? Te hacían abrir los ojos ¿no? Que esto es una cosa y la otra... y traían a gente preparada...

P: Era algo que aportaba...

R: Bueno yo pienso que más que... bueno, experiencia la que tienes cuando lo vives, pero, que nos abrió los ojos (...) lo mismo que te enseñaban a saber entender la prensa, por ejemplo, a no leer un artículo y tragar tal y como lo pone ¿no? A saber discernir por dónde van las cosas, quién escribe quién. Eso también recuerdo que nos enseñaron, y muchas más cosas...

P: Ya podían aprender los jóvenes de ahora eso.

R: (ja, ja, ja) pues yo recuerdo que eso sí que nos enseñaron. Recuerdo lo del periódico perfectamente, y además, mira, nos enseñaban a abrir la hoja y dónde está la noticia más importante, la que el periódico quiere que tú la leas. Y cómo la que menos y sí puede ser importante está aquí abajo. Y cómo había que aprender a leer el periódico y a saber de aquí hacia aquí, yo empiezo de atrás, yo, desde entonces, leo el periódico al revés.

Hombre, yo no, no quiero decir que haya aprendido todo lo que te enseñan, pero sí que te quedas con muchas cosas que luego te vienen muy bien.

P: Entonces, al final, estuviste ¿cuántos años?

R: Todos los que te dejaban estar. Y luego reenganchada en la Asociación de vecinos.

P: Luego estuviste en la asociación de vecinos.

R: Sí, sí, ahí bastantes años.

P: Es que te juntabas un día a la semana y dabas cosas parecidas, se buscaba, por ejemplo, un tema

R: Vosotras pedíais el tema

P: Sí, creo que te daban a elegir, pues mira este años se puede hacer esto, o esto...

P: O sea que luego seguiste yendo

R: Eso a parte de que luego en la asociación de vecinos también estuve, pero eso ya después como cuando había... cuando aquí no había ambulatorio, y había que pedir, pues salías a la manifestación, con tus hijos.

P: Luego has participado en cosas del barrio...

R: Siempre, en la comisión de fiestas, en preparar, en organizar, eso sí. Recuerdo que hicimos una manifestación, fijate, ahora lo piensas y en fin, delante del Tanatorio

P: ¡A sí?

R: Sí, porque yo creo que cuando se hizo lo del tanatorio era como mal visto,

P: Ahh

R: Sí, fijate que cosa.

P: Ya, sí que hubo muchas mujeres participando en cosas durante la transición, en asociación de vecinos, en asociaciones de padres...

R: Sí, después, sí, yo he estado en todas las asociaciones, sí, no de cuando eran pequeños, pequeños, pero ya terminando en San Miguel de Aralar (un colegio)

P: Ah ¿también estudiaron ahí?

R: Sí, los dos.

P: Como yo

R: ¿Estudiaste? Es que estos salieron a la profesional. Estos estuvieron, fueron a maristas, teníamos un tío marista y parecía lo mejor... y tal y cual, pero A. tuvo un, que si era dislexia, que si no era dislexia, pues eso que te comentaba que el hablar con las mujeres del barrio me venía, o sea, de los centros me venía muy bien, pues pasamos unos años malos. Y entonces hubo que sacarlo. Total allí se veía agobiado y tal. Y fue a San Miguel de Aralar y muy bien. Y el pequeño, bueno, pues cuando veía que su hermano estaba muy contento, pues también.

Y después en el politécnico, en la asociación de padres, donde no estuve fue en salesianos, donde estuvo el mayor. Y... luego estuvo dos años ahí y luego pasó a la virgen del camino, y en estas dos no he estado. En Salesianos, pues mira, de los centros, luego en San Miguel de Aralar, allí con los curas que eran tan tan majos, también aprendimos muchísimo. Yo recuerdo, lo poco que sabía, ahora lo suelo comentar con una amiga, que nos llamaban un día a las dos porque iban a hablar de sexualidad a los chavales, y nos daban todo tipo de explicaciones a las madres, para que participáramos y supiéramos lo que les iban a decir. Madre mía, lo que sabían aquellos curas.

Siempre aprendiendo con ellos, siempre, siempre, fue...

P: y en estos sitios, en la asociación de vecinos, las asociaciones de padres... eso has participado tú, ¿tú marido?

R: No. No.

P: ¿Por trabajo...?

R: Por trabajo, porque, comodón, bueno y por trabajo y que no le ha gustado salir

P: Y tú por qué crees que has participado más?

R: Pues porque lo veía necesario. Porque me pedían y entonces había que estar ¿no? Pues si quieres en el politécnico por ejemplo, que eran los primeros años del politécnico, y había un problemón allí terrible, pues iban todos los chavales más conflictivos, claro, pues luego tenía muy mala prensa, y ahí estábamos los padres luchando, porque también había algún profesor que se las traía ¿no? Echaba a los chavales a la calle y no se daban cuenta de que le estaban hundiendo para toda la vida. Yo recuerdo que le decíamos: puedes tener un día malo, y tú, puedes pasar por un chaval, pero que se den cuenta que con echarlos así una semana a la calle, lo pueden hundir para toda la vida.

Y luego, había padres que no entendían, no sabían comprender a los chavales que... buf, ahí nos tocó luchar mucho mucho. Pero también había profesores majos, teníamos todas las semanas un día reunión con los profesores, nos explicaban todo... además me tocaba ir con otra mujer, a la reunión de profesores, tomábamos todas las notas, y al día siguiente, con los padres, con los de la asociación de padres. Entonces allí a debatir todos los problemas que los profesores nos ponían ¿no? Era muy enriquecedor.

Y así, pues yo habría estado como cuatro años o así, hasta que acabó J. allí, pero ya empezó a hacer la mili, y entonces yo ya dejé; porque cuando ya el hijo era un poquito mayor, pues no sé, además de que ya crees que no hay tanto necesidad, y ya estaba la cosa más regularizada. Y eso de la reunión de los padres con los

profesores ya no duró, ya no encajaba, yo creo que era demasiado bueno para que siguiera adelante..

P: Sí, puede ser, ¿no? que

R: No sé, se veían todos los entresijos que había por ahí

P: Lo que pasa que dices que era necesario, pero bueno, necesario, también hay otra gente que aunque sea necesario no lo hace...

R: Pero igual, el haber ido, el haber acudido a los centros es lo que te hace abrir los ojos, y luego ves la necesidad que hay en los sitios, y solamente por egoísmo personal, de que, si sabes que, si tú estás ahí, el hijo también incluso puede tener hasta mejor comportamiento ¿no? Que en esa edad en la que los padres pasamos tanto miedo, que empezaba la droga, todo ese rollo, no sé, tener un contacto directo con el colegio, con el centro, yo lo veía muy importante..

P: Tú crees que en los centros sí que había algo, no sé, por las cosas que se contaban, por la relación, por estar con otras mujeres, eso que dices tú de abrir los ojos, que pasaba eso, ante determinados temas...

R: No te entiendo

P: Si crees que en los centros pasaba eso, como de ir y que se te abrieran los ojos...

R: Yo creo que sí, que la gente tenía que ir por eso, yo por lo menos por eso fui

P: Y lo valoras

R: Yo sí, yo sí, no tenía otra razón, o sea, que yo no he ido a sacar ningún título ni nada parecido, ¿eh? Era, no sé, por mí, no bienestar, sino ayudar a mi familia y a la sociedad en general ¿no?

P: Y crees que estar en casa todo el día, el papel más tradicional de las mujeres, se casaban y... ¿crees que es un papel difícil?

R: ¿Más difícil? Más cómodo creo yo, más cómodo, pero a mí no me gusta, porque no sé, estar cerrada a lo que tienes alrededor no me gusta, prefiero verlo,

P: Claro, yo digo difícil porque no estás con gente, contactas menos con gente...

R: Bueno, también puedes salir a tomar un café con gente que sea de tu... pero no, a mí eso no, yo prefiero lo otro, aunque no deja que te vayas fuera a tomar un café, eso tampoco impide, pero bueno...

P: Y en relación a lo que comentábamos antes, de cómo han cambiado los papeles de las mujeres, de hace 30 años y lo que es ahora... que fijate, tampoco es tanto tiempo pero... es como que ha dado vuelta, lo ves como positivo, ¿qué te parece que es lo más positivo?

R: Que se empiece a compartir, los trabajos, todo en casa ¿no? El cuidado, el educar a un hijo, me parece, para mí, lo más importante. Porque es que, si no, no tiene sentido, recaer todo... resulta que si sacaban malas notas los hijos teníamos la culpa las madres, yo eso lo he oído, a mí no me lo han dicho, pero sí, pero y ¿por qué? Eh, la educación de hijos, el cuidar a los abuelos, la casa, todo eso, recaía en nosotras y no se le daba valor además,

P: Además son trabajos duros que no se han valorado nunca.

R: En cambio ahora, pues mira, lo comparten todo y.... Claro, por eso pasa lo que pasa ¿no? Que no están por la labor y... no les gusta a algunos lo de ganar más que ellos, y, por eso está pasando lo que pasa...

P: Claro sobre todo con hombres, no sé, tú has educado a tus hijos enseñándoles a hacer cosas, y ... pero con hombres que se creen, u hombres jóvenes que esperan una mujer...

R: Otra madre ¿no? Porque yo muchas veces, algunas veces les he comentado a los hijos, nosotras éramos, o sea, nuestros maridos, mi marido, dejó a su madre y cogió una madre joven, porque no le faltó... o sea todo lo que le hacía su madre le, le sigues haciendo

P: Lo que decías antes, que tus padres se habían venido del pueblo a vivir con tus hermanos...

Oye, muy bien, pues ya, en principio así, como ya me has contado...

Entrevista 6

Entrevista a A. A. 70 años. Casada. Dos hijos.

P: Un poco igual, para empezar, tu trayectoria en relación, no sé si estuviste desde la formación...

R: Sí, desde la formación. Ya te habrá dicho alguna cómo se hizo una primera experiencia de tipo rural y otra de tipo urbano...

P: No...

R: La de tipo rural en un pueblo de Valladolid, y la de tipo urbano en Vallecas, en Madrid, y después lo promovieron en provincias, que entonces no eran autonomías sino provincias, dependían, estaban centralizados en Madrid, luego ya se hicieron autónomos en cada lugar, yo tomé contacto, pues el año... 60, que entonces los hijos tenían... A mí personalmente me supuso un esfuerzo enorme, dejar a una niña de un año, porque entonces, para ir a Madrid, o sea, para poder llevar un centro, tenías que hacer un curso en Madrid, entonces era en plan interno, casi dos meses, entonces, a nivel afectivo me costó muchísimo, yo recuerdo que iba llorando en el tren, cuando me fui a hacer el curso, a nivel emocional, y a la vez veía la necesidad de hacerlo, o sea, eran unos sentimientos, a nivel racional, lo tenía claro, a nivel afectivo me costó muchísimo, a nivel afectivo.

Entonces, una vez hecho el curso, pues descubrí unas posibilidades inmensas, como persona y como mujer, que hasta entonces no las había descubierto...

P: ...y antes de ir al curso...

R: Pues antes, se habían promovido aquí en Navarra los centros, pero no terminaban de arrancar, entonces se desplazaron de Madrid, las personas que allá los iniciaron a nivel de estado.

P: Y era una iniciativa que venía de la iglesia, o de acción católica.

R: Sí, sí, sí, la iniciativa venía, cristalizaron en la iglesia porque como los centros fueron promovidos después de la Segunda Guerra Mundial, fueron promovidos en muchísimos países, tuvieron varias reuniones hasta que cristalizaron. Y coincidió que en España, la Pilar del Auxilio (j) la presidenta de la UMOF, en aquel entonces. Y, por ese motivo, cristalizaron en el seno de la iglesia. Y en la acción católica porque no querían hacer una, una cosa más. Sino que cristalizasen en un ente ya constituido. Pero vieron que también querían, por otro lado, que no tuviesen, que estuviesen abiertos a personas aconfesionales, o sea, todas las confesionales, aconfesionales... de hecho los locales no se quería que fuesen en las parroquias, sino en locales ajenos a la iglesia.

P: Y toda esa iniciativa dirigida a mujeres

R: Y toda esa iniciativa, en un principio, dirigida a mujeres; y en un principio se llamaron Centros de Formación familiar y social.

P: Ah

R: El nombre que se le dio, en un principio que le dieron. Entonces, aquí como te digo se desplazaron, que una de ellas era M.S., se desplazaron a Pamplona, vieron

la panorámica, hicieron un estudio y entonces me llamaron a mí, a ver si estaba dispuesta a hacer el curso.

P: ¿Tú estabas trabajando...?

R: Yo estaba en casa. Entonces, hombre, siempre había trabajado en movimientos, en JOC, en HOAC, y me había movido por esos campos.

P: Y de más joven, ¿habías estudiado...?

R: De más joven, estudiar, yo llegué a hacer lo que hoy equivaldría a graduado escolar, bachiller elemental, ahí quedé.

P: Luego te pusiste a trabajar?

R: Luego me puse a trabajar

P: En Pamplona

R: Vine a trabajar a Pamplona, vine a trabajar, por una circunstancia, bueno, esto son cosas, muy personales, muy especial, en casa, éramos cuatro hermanas, la mayor es coja, porque de pequeña tuvo un problema de cadera, de desviación de cadera... no desarrolló la pierna, entonces, hizo secretariado. Pero en un pueblo para secretariado no había puesto de trabajo porque era agrícola cien por cien. Y entonces, fue a Zaragoza e hizo corte y confección en una academia y cuando volvió, pues montó ella una academia. Y al pueblo venían, como es un pueblo grande, venían de todos los pueblos de alrededor venían a aprender corte y confección. A mí aquello, claro, entonces, las cuatro hermanas metidas en la academia, porque como era la mayor...

P: Claro, después todas...

R: Exactamente, entonces, a mí eso me venía muy grande, no me llenaba, no me satisfacía, porque era hablar de modas y de trapos, todo el tiempo, y que si la fulanita se ha hecho este traje, pues yo me lo voy a hacer de la otra manera, porque no se tenía que repetir en un pueblo un modelo, un mismo modelo... Bueno, era un mundo que a mí no me iba para nada, entonces, yo me vine con una tía a Pamplona. Una tía, una prima carnal de mi madre, que no tenían hijos. Me vine por otra circunstancia especial, porque tenía que arreglarme al boca (ja, ja, ja) todo eso no te va a servir en la tesis...

P: Bueno no importa...

R: Porque había un dentista que iba al pueblo, una vez al mes, de Tudela, entonces, a mí se me había picado, como una punta de alfiler en las dos palas. Mi madre me llevó y este seños dijo: ah, pues lo mejor es quitarle lo picado y para que le encaje mejor los dos de al lado, o sea, una barbaridad...

P: Ah sí ¿eh? Te hizo una barbaridad

R: Me hizo una barbaridad, una burrada me hizo, entonces, yo, mi primer viaje a Pamplona fue al dentista, porque yo ya no quería que ese señor me siguiera tocando la boca. Y vine al dentista, y a raíz de venir al dentista, como vine varios viajes, tuve que venir, ya en uno de ellos, en uno de los viajes tuve que quedarme varios días, pues por medidas, por todo, o sea que no era estar yendo y viniendo cada día, me quedé en casa de estos tíos. Y para mí fue como... un válvula de escape, conocer un poco, no sé, otra apertura, salir de aquel taller,

P: Ya

R: Y ya me quedé, me quedé con una lucha muy fuerte por parte de toda mi familia. O sea que se oponían

P: Tu familia mas directa

R: Mis padres y hermanas, pero, tan fuerte, que hasta tíos, o sea, hermanos de mi madre que estaban en Argentina, se ve que mi madre les escribió, y escribieron que no haría esa locura de venirme a la ciudad, que era, o sea bueno, hubo una oposición terrible

P: Una aventura

R: Sí, sí, fue toda una aventura, o sea, salir yo de allá, fue una aventura, a los 18 años, en aquellos tiempos; que ahora tengo 70, o sea, que en aquellos tiempos, el salir me costó, bueno, me costó luchar muchísimo, pero ya, me empeñé... y

P: Claro, son experiencias que al final te marcan mucho en la vida...

R: Sí, sí, entonces, yo me puse a trabajar y conocí a B.

P: Y trabajabas ¿dónde?

R: En Irujo, en casa Irujo, porque estos tíos que te digo, con los que estuve, estaban en una fábrica de pastas para sopa, que había, en la Rochapea, luego, ahora ya no existe, y luego estuvo como... con ocupas, mucho tiempo, y ahora creo que la tiraron.

Pero yo estuve con estos tíos en la Rochapea, no tenían hijos, como te he dicho antes, y ellos, como la fábrica era de Irujo, estaban, era una fábrica de pasta para sopa; entonces yo trabajé en Irujo que tenía bastantes, tenía un almacén de coloniales, tenía una droguería, tenía bastantes cosas, y ahí conocí a B., que trabajaba en Irujo. Nos conocimos ahí, o sea, yo si entré en la HOAC fue por iniciativa de B., es que el ya estaba...

Y ese fue el motivo

P: Así entraste en contacto con ese mundo

R: En contacto con JOC, HOAC y todo esto. Entonces cuando vinieron, cuando ya querían iniciar los centros, llamaron, ya sabes que la Acción Católica estaba entonces por movimientos, la JIC, la JOC, la JAC, tal... yo ya estaba en la HOAC, estaba en la HOAC, porque luego se fusionó, porque primero era HOAC masculina y HOAC femenina. Y yo no sé por qué, porque no sé por qué, era presidenta de la HOAC femenina

y... llamaron a las presidentas de todos los movimientos, estas que vinieron de Madrid, para una primera toma de contacto y hacer un estudio sociológico, para ver cómo se podían implantar los centros. Y no sé por qué motivo ni por qué causa, me dijeron, me llamaron aparte y me dijeron que por qué no iba a hacer el curso a Madrid, que por qué... oye, pues porque tengo una niña de un año, porque todas las dificultades que eso, entonces, no te preocupes y tal, tal, me dijeron de qué se trataba...

P: ...y en principio era ayudar a formar a las mujeres...

R: Mira, entonces en principio, lo que se quería o se pretendía, era: formar a las mujeres integralmente, en toda su integridad, porque la mujer estaba muy metida en casa, entonces, tenía una formación en función de: en función del hogar, en función de los hijos, en función del marido, y era prepararla integralmente, en todos los campos. Esto me gustó y bueno, fui a Madrid, ya te he dicho...

P: ...sí, con dolor de corazón...

R: ...con dolor de corazón y a nivel racional....

Y estuve, creo que eran, mes y pico, porque al principio era duro, luego ya se fue..., viendo las dificultades, al pretender que fuesen mujer casada a ser posible, del propio barrio o zona donde se iba a implantar un centro, pues se veía que, que era muy difícil que una mujer pudiese ir en estas condiciones. Entonces, estuve ese tiempo, hice el curso y había, o sea, te hacían una evaluación, del tiempo que estabas en Madrid, del mes y medio, muy intensivo, era muy intensivo, trabajábamos todo el día; de ocho de la mañana, con pequeños descansos, en plan interno, hasta muy entrada la noche...

P: ¿Ah sí, eh?

R: Sí, sí, sí, muy intenso, y entonces te daban lo que se llamaba formación integral. Te daban pues un curso de (...) formación humana, otro curso de formación social, otro curso, o sea había varias áreas, de formación cívica, valores humanos. Eso en cuanto a formaciones, en cuanto a conocimientos... pues, eh..., gramática, aritmética, algo de matemáticas, eh, luego, alimentación y nutrición, salud, primeros auxilios, abarcaba todos los campos, el curso. Pero, si aprobabas, porque se aprobaba o no se aprobaba, si aprobabas esa fase, luego tenías que tener la experiencia de un año en un centro aquí, en el lugar de origen, y cuando terminabas ese año, que tenías, me acuerdo que mandábamos controles semanales, había que hacer control diario, semanal y mandarlo semanalmente a Madrid.

P: ¿Sí, eh?

R: Sí, sí, de todo lo que se hacía, y entonces te daban un diploma. Un diploma de instructora que llamaban entonces, que a mí la palabra no me gustaba nada

P: ¿Instructora?

R: Instructora, instructora

P: Hacer a instrucción, como en la mili...

R: Exactamente, yo ya les dije en el curso, que no me gustaba nada la palabra. Luego ya cambiaron a animadora

P: No sabía que antes de animadora había sido instructora. Y ¿empezaste aquí ese año en Pamplona?

R: Y entonces, a mí me tocó, como no había centros, lo que me tocó es crearlos. Ponerlos en marcha. Con muchas dificultades, porque no había medios. La campaña contra el hambre, porque entonces era cuando también estaba la campaña contra el hambre, e hicieron como hambre de pan, hambre de cultura y hambre de dios, y entraron los centros como objetivo en hambre de cultura. Y daban para cada centro, recuerdo que eran 40.000 pts, para poner en marcha cada centro.

Pero tenías: que alquilar un local, pagar todo el mantenimiento, entonces las personas que empezamos no teníamos, era voluntariado, y muy complicado, y muy complicado porque claro, yo recuerdo, por ejemplo, que para poner en marcha el primer centro fue el de Tajonar, el primer centro que se abrió, que este año hace 40 años, hará los cuarenta 40; porque claro, yo hice el curso en el año 60, pero piensa que luego poner en marcha, eso lleva todo un proceso larguísimo. Entonces, en el año 63 empezó a funcionar el de Tajonar.

Se compró un piso, porque alquilar un local, se compró un piso que en aquel entonces costó, 600.000 ptas. El piso de Tajonar. Ese piso, para comprar ese piso, todas las ramas de acción católica, pusieron dinero, se puso un dinero, o sea, o sea

fue como una donación de un dinero, que yo también la hice, que me acuerdo que puso mil peseta

P: O sea como una colecta

R: Una colecta, se hizo una colecta, me acuerdo de eso, que yo puse mil pesetas, ya ves, entonces, en ese piso se adaptó, se tiraron tabiques, porque claro, para hacer salas, una para guardería, se adaptó. Baño y dos salas. Una de clases prácticas y otra teóricas, porque entonces también se daban clases prácticas; se daba corte y confección, trabajos manuales, o sea, era integral, se iba a la persona integral. Y era, además es que lo pedían, lo demandaban las mujeres

P: Demandaban cosas como...

R: Cosas como, sí, como de un rendimiento inmediato

P: Que les sirviera para el trabajo de casa

R: Exactamente, exactamente. Entonces, ese fue el primero, y, al poco tiempo, fue cuando ya se hicieron autónomos de Madrid y se dijo que la campaña contra el hambre iba ya a dedicar la subvención a otros campos más necesitados y que se hiciesen gestiones en cada provincia, con Cajas de Ahorros, con organismos oficiales, como no se quería depender de subvenciones de gobiernos, ayuntamientos, para que no condicionasen, fue, aquí, aquí, en otras provincias sí que los tocaron, recabaron subvenciones, aquí, con la Caja de Ahorros y con, se tuvieron un primer contacto con la Caja de Ahorros de Navarra que dijo que no, y con la municipal que estaba Urmeneta, yo vamos, porque me tocó tener esos contactos y dar todos esos pasos.

Entonces empezaron, Urmeneta lo cogió con interés, empezaron a estudiarlo, pero como queríamos poner en marcha aquel centro, yo recuerdo que nos avisaron que una escuela, Umetxiki me parece que se llamaba en la Rochapea, que todavía está el edificio, por donde van a hacer ahora, o sea, tú pasas de Cuatrovientos, y sigues hacia Berriozar, y a la izquierda hay un edificio

P: Sí, un edificio muy bonito, pero creo que lo han tirado ya.

R: Lo han tirado ya? Bueno pues que eso desaparecía y que el mobiliario lo iban a tirar, entonces fuimos, a la, antes de que lo tirasen, a ver si nos lo daban, y nos dieron sillas, y mesitas pequeñas para la guardería, y estuvimos todo el verano, un grupo, B. le tocó mucho pintar (se ríe) claveteándolas porque estaban todas las patas... arreglándolas, arreglando todo el mobiliario y pintándolo para poder empezar.

Y luego ya la Caja Municipal empezó con los locales y el primer local fue este, el de San Juan, que nos lo cedió todo. Digo todo porque incluso, donde está la oficina de la Caja lo teníamos. Eso estaba tapado, una bajera tapada hasta la mitad con ladrillos y eso para recreo de los chavales, porque no había, en el barrio de San Juan ninguna guardería, y las mujeres pidieron, ya funcionaba el de Tajonar, y cuando empezamos a poner en marcha éste, pidieron que por qué no se hacía una guardería, porque había sitio, la verdad es que había sitio, porque teníamos todo lo que es, así como ahora... ¿lo has visto? ¿has estado dentro de él?

P: Yo de pequeña muchísimo, ahora mismo no he estado, ahora creo que es menos espacio que antes...

R: Hombre! Mucho menos, pues entonces era toda la manzana y con la entreplanta,

P: Claro, claro, yo recuerdo la guardería estaba arriba, las escaleras, y abajo había como dos aulas seguías, y luego aquella persiana...

R: Exactamente, las mamparas

P: Sí, sí, ya me acuerdo, hasta la cocina,

R: Bueno, pues todo eso, ese local lo cedieron, la Caja Municipal, pero a condición de que nos encargaríamos de hacerlo, porque nos dijeron si nosotros lo encargamos, nos van a cobrar doble, que si lo hacéis vosotros como obra social, pagaremos la obra, dijeron, pero encargarnos vosotros de la obra. Entonces bueno, pues anduvimos buscando arquitectos conocidos, que nos harían el proyecto, o sea, con gente voluntaria, dando pasos, bueno, pasos, todo, todo, yo, se puede decir que me levantaba por la mañana, me metía un trozo de pan en el bolso e igual no aparecía hasta la noche. Bueno, B. si oye dice, a punto de divorcio (se ríe)

P: Claro, porque habría sido mucha dedicación, mucha dedicación

R: Mucha dedicación, o sea, es que poner en marcha, o sea, hacer la infraestructura de las cosas...

P: Pues tendrías los críos pequeños ¿no?

R: Pues sí, pues sí, B. se encargaba, y cogía las vacaciones... entonces vivía la hermana de B., que era casada pero sin hijos, y los cuidaba, o sea, que me ayudaban a mí. A nivel de casa yo no tuve problemas. A nivel de familia directa, es decir, B., su hermana y mi suegra.

P: Los críos eran pequeños pero os organizabais

R: Nos organizamos de tal forma que cuando... bueno eran pequeños y cuando ya empezaron la escuela, que siempre estaríamos uno en casa. Eso fue como prioritario. Y, y así empezamos.

Entonces, eh, simultáneamente se empezó en esa, no, cuando la Caja de Ahorros dio respuesta con este local, se picó la de Navarra y entonces llamó, así como había denegado, entonces llamó. Fuimos y nos dijo que podíamos contar con locales. Y entonces empezó, con la de Navarra, nos propuso un local en San Jorge, posterior a este se hizo el de San Jorge, otro en Burlada, que se hizo posterior también, en varios sitios, en varias zonas. La municipal también, por ejemplo en Villaba, la municipal. Luego empezaron a llamar de pueblos.

Aquí hubo, porque cuando se abrió la matrícula hubo tal desborde de mujeres, que no pensábamos...

P: Os sorprendió,

R: Nos sorprendió, no pensábamos

P: Eso la primera vez que se abrió

R: La primera vez que se abrió, hubo tal cantidad, y como lo recomendable era, no más de 25 en cada grupo, para poder llegar a cada una personalmente, pues, abrimos otro en Eguaras

P: Ah, por eso me sorprendía a mí en alguna entrevista que me hablaban no del centre de San Juan, peor no de éste, de Eguaras y no me sonaba

R: Entonces, el local de Eguaras nos lo dejó Cáritas, porque era un piso, eh, ya sabes que tiene ahí unas bajeras la parroquia de San Vicente de Paúl tiene unas bajeras, bueno pues tenía Cáritas algún piso y nos cedió un piso, en el cual funcionó un centro. Unos años...

P: O sea, que desde el principio tuvo un acogida...

R: Hubo una acogida... Aunque hubo bastante oposición, por parte de la iglesia en el barrio. Por ejemplo, estaba de párroco, esto es un rollo muy personal y no quiero que salga porque me lo viví yo sola.

P: Si quieres lo apago.

P: Que tantas mujeres fueran y se animaran, qué es lo que tú, qué les movía?

R: Yo creo que les motivó y les movió mucho las que habían pasado, las primeras que habían pasado por el centro, ¡anda pues si no...! O sea, descubrieron, porque, lo que se hacía mucho era descubrirles, descubrirles, eh, ellas, siempre se minusvaloraban, se minusvaloraba la mujer. Ellas mismas. Es triste decirlo pero yo encontraba que se minusvaloraban, y se les potenciaba la propia estima. Se les valoraba como personas. Que se valorasen ellas como personas, eso lo primero, era como un objetivo prioritario y a partir de ahí ya... el resto de... pero primero valorarse como personas, no subestimarse, y se sintieron, bueno, como era tres años, además, un primer año ya había un programa muy bien elaborado, muy bien pensado para iniciar; salir de casa era ya un paso, un paso muy fuerte salir de casa a otros campos, en este caso al centro. Entonces, era un programa suave, y sobre todo la propia estima, la autoestima, eh, educación de hijos valoraban mucho el primer año, relaciones de pareja, y el expresarse en grupo, que tenían un gran miedo al ridículo y como las clases eran muy dinámicas, o sea se daba participación, ellas elaboraban... se presentaba el programa elaborado, pero ellas escogían los temas, y se hacía... claro me voy de una cosa a otra, porque me van viniendo...

Entonces se hacía a primera hora, la clase práctica, porque se suponía que venían cansadas, de bregar por la mañana, de recoger, guisar y esto, y la clase, si se sentaban a hacer un trabajo, se hacía la clase práctica y en la clase práctica ellas intercambiaban una serie de cosas

P: Participaban

R: Participaban mucho y hablaban, y se comunicaban, y ... y después ya, esto una hora, y después se pasaba porque era más largo el tiempo que esa hora, eran dos horas, y después, una hora de clase práctica y luego media hora de teórica, con un tema, habían dos temas cada día, y era lo que ellas demandaban del programa.

P: Una hora práctica, luego media teórica y otra media teórica

R: Pero con una dinámica, muy dinámica, muy participativa, con dinámica de grupos, pero de grupo entero. Y en el segundo año se pasaba a dinámica de grupos pero de grupos pequeños. En grupos pequeños y luego puesta en común. Y que ellas escogiesen una moderadora y una secretaria en cada grupo, y ya, el tercer año, el tercer año, ya prácticamente se las dejaba que ellas,...lo que se pretendía es que al salir del centro serían capaces de valerse en todos los campos, porque hacíamos, por ejemplo, en segundo, recuerdo, traíamos de correos pues lo que es llenar un certificado, un telegrama, no tenían ni idea de todas estas cosas.

P: Claro, claro

R: Ahora por ejemplo, muchas mujeres han hecho una carrera, pero entonces en muchos sitios tuvimos que hacer alfabetización, en Echavacoiz, tuvimos que hacer alfabetización, ven varios sitios había que empezar por hacer alfabetización...

P: Y eso a ellas les daría mucho...

R: Bueno...!!! Bueno, pues por ejemplo sí, pues que se podían comunicar con su familia cuando llegaban ya a leer y a escribir, eso ellas, ellas, sí, bueno...

P: Bueno depende de las personas y de cada trayectoria personal, pero tu crees que eso era algo que les producía a ellas malestar, es decir, se les ofrece cosas que se considera que necesitaban, ¿pero tú crees que ellas lo vivían con malestar?

R: Al principio, al principio igual un poco, pero luego, o sea, iban descubriendo aspectos, se les abrió un abanico de posibilidades tan inmenso que iban descubriendo y bueno, eso les daba una satisfacción. O sea yo creo que compensaba la satisfacción personal (se corta la cinta)

(corte de cinta)

R: Hemos ido al monte a la sierra de Albarracín tres o cuatro días, te digo esto porque ha sido la última anécdota, y en autobuses, no nos vimos, pero allá, una me dice: P., anda, si no te he visto ni en el autobús ni en autobuses, y otra, P., total, que había de los centros, fuimos 24 personas y había 5 de los centros. Que habían pasado por los centros. Entonces hemos tenido tiempo de hablar en los paseos por el monte, y decía: es que, desde luego, el paso por los centros nos ha marcado tanto!... ante las distintas dificultades que la vida nos ha planeado, ante los hijos, en la relación de pareja, con las instituciones, con saber valernos por nosotras mismas en muchos aspectos..., dice, es que ha sido, bueno, algo que, como que les había marcado mucho. Y eso te encuentras, eso, vamos, ha ocurrido ahora, la semana pasada, pero yo me encuentro en la calle, y dice, buhhh!!!! Bendita la hora en que fui al centro, y se nota en las personas que dicen, pues, en las asociaciones, APYMAS se llaman ahora, te dicen, las que más se comprometen, son las personas que han pasado por centros.

P: Eso me lo han dicho a mí también, que se notaba las mujeres que venían de centros

R: Y quien dice eso, en asociaciones de vecinos, en partidos político, porque cada una ha optado por... ya se les decía, o sea, lo que se hacía en los centros, era respetar muy mucho al salir, al salir del centro la opción que cada una quisiera tomar. Porque unas te decían: «hombre, pues mi cambio ha sido a nivel de vecindad, más no puedo, yo de ahí ya no puedo más, pero a nivel de vecindad mi actitud ha cambiado... porque es que antes, yo... tal, tal,» pero una inmensa mayoría se ha comprometido...

P: Pero sí se planteaba que hubiera un cambio

R: Sí, sí, sí, un cambio todas, el mínimo era a nivel de vecindad; el primero claro, a nivel de familia, de cara a la relación padres e hijos, de pareja,

P: Y en ese ámbito que señalas, lo que recuerdes P., de cara a la pareja a los hijos, ¿qué cosas crees que cambiaban más?

R: Mira, hubo, o sea, en el ámbito de pareja, primero, hubo bastantes maridos que se opusieron, y hubo mujeres que dejaron de ir porque se oponían sus maridos, porque decían que iban a saber más que ellos.

P: Decían eso (...) y esas mujeres que dejaban de ir?

R: se sintieron muy frustradas, y mal. Y mal. Y entonces, sí, muchas veces nos planteábamos si era bueno eso que... pero hubo casos, hubo casos...

P: ¿Y casos de mujeres que siguieran?

R: Y casos de mujeres que siguieran con la oposición. Sí, sí, también las hubo y muchas además, porque veían claro, veían claro que ellas lo necesitaban y seguían adelante. Sí que hubo. Y de cara a la relación padres e hijos pues yo me he encontrado con muchas, porque tú imagínate que en mi trayectoria, pues he

conocido a, otra anécdota, el otro día, íbamos B. y yo por la calle, y me lo paso fatal, fatal lo paso, y me dicen: «adios P., ¿qué tal?» «bien...» y el no poder contestarle, sé que es una cara conocida pero el no poder contestarle «adios Inés, adios María, adios Maite» porque de algunos nombres sí, pero de otros no me acuerdo y pueden ser de Aoiz, como pueden ser de cualquier otro centro. Entonces, estas mujeres te dicen, «jo, desde luego, gracias al centro cómo he sobrellevado pues, unas veces te paras, otras veces según con quien vayas no te paras, y ha habido madres que han tenido hijos muy metidos en la droga, otras, con problemas, hombre, esta semana pasada que te digo en el monte, una de ellas, me decía, «es que bueno, con lo que yo he sido, esta tenía cinco hijos, cuatro hijas y un hijo, con lo que yo he sido y mi marido, bueno... en el terreno iglesia! Y sabes que tengo dos hijas que se han juntado y tres casaos por lo civil? «y ¿cómo lo has vivido?» «oye, gracias a los centros, bien» El poder asumir, y dice «es que si yo no paso por el centro... no sé cómo hubiera vivido esto...»

P: Se le hubieran roto todos los esquemas

R: Todos los esquemas; o sea, en este terreno, mucho, mucho. En el terreno de la droga, me acuerdo que un día me decía una mujer en Martín Azpilicueta que tuvo un hijo muy metido en la droga y me decía: «quieres creer P., que si no es por los centros yo desearía la muerte de mi hijo?»

P: Claro, también me imagino que como en todos los procesos de promoción es muy importante también hablar con otras personas que estén en tu misma situación

R: Exactamente, exactamente, eso también se ha dado mucho, se ha dado mucho tanto es así yo concretamente, y esto lo veo yo a todas horas y todos los días, que grupos de hace tantísimos años, se siguen reuniendo ¿qué dan? Quieren seguir manteniendo un espacio de relación. Hoy en la tienda había dos que habían pasado por centros en Martín Azpilicueta y no sé qué contraseña tienen, que se la han dicho entre ellas y luego me ha dicho a mí una que se llama C., «esta contraseña tenemos: vamos a ... Y no sé qué me ha dicho. Pero luego: «¿sabes que quedamos todos los miércoles, todas las semanas, desde que terminamos el centro? Quedamos, y vamos, no sé si a desfogarnos o algo así.

P: Claro, me imagino a una mujer que está en casa y las expectativas son esas, pero muchas veces muy sola, y más en barrios nuevos, y claro, salir, encontrar un espacio, empezar a hablar...

R: Pues sí, sí, sí, que continúan... luego también ha habido muchas separaciones

P: ¿Sí, te parece?

R: Me estoy acordando ahora de personas concretas

P: Y ha sido a partir de pasar por centros

R: De ella descubrir, desarrollar y él quedarse, o sea, incluso negarle esa posibilidad de desarrollo, de promoción, y el quedarse con unos esquemas muy... y ella ir avanzando, pues acabar en separación

P: Claro por eso también es un momento apasionante, de cambio...

R: Exactamente, claro, como no evolucione la gente alrededor. Claro, las mujeres han sido educadas en función de... hay mucho machismo ahora mismo, entonces mucho más, todavía sigue habiéndolo. Yo no lo he encontrado, tengo que reconocerlo, que he encontrado una colaboración total, porque si no, yo no hubiese podido hacer lo que he hecho, eso tengo que decirlo.

P: Claro, hay muchos elementos que cuentan en el cambio de una

R: Claro, claro, exactamente

P: Ha habido algunas mujeres que me comentaban que igual no habían encontrado dificultades en los maridos pero que en quien sí habían encontrado muchísimas dificultades también eran las madres, en la familia, sobre todo en madres y en sus hijos.

R: Yo misma, sí, también, también, lo manifestaban. Yo en mi madre no encontré dificultad ninguna porque, primero, estábamos a 80 km de distancia, segundo, porque mi madre era una mujer muy abierta, muy abierta, no habiendo salido en su vida del pueblo, porque no hicieron ni viaje de novios, y era abiertísima, o sea, cómo se empeñó en que, en contra de la voluntad de mi padre, yo recuerdo de pequeña, que, cuando nosotras fuimos, ibas a la escuela hasta los catorce años, y luego, había la posibilidad como te he dicho de hacer bachillerato, y nosotras las cuatro lo hicimos y mi hermana la mayor secretariado porque había esa posibilidad. Fue en contra de la voluntad de mi padre, pues yo a mi padre recuerdo que estaba, desgranando maíz, cuando llovía y no podía ir al campo, y cuando nosotras bajábamos y pasábamos por la entrada, ¡unas broncas a mi madre y a nosotras! ¿Para qué quiere una mujer estudiar? Gritaba. Mi madre, ella empeñada en que estudiáramos. O sea, yo esa oposición, mi madre era una mujer abiertísima y empeñada en que, mi padre no, ya te digo como era el tema, muy machista, pensaba que la mujer ni leer ni escribir siquiera, nos tiraba, nos quemaba los libros, sí, sí, porque nos gustaba muchísimo leer, nos encantaba leer, y leíamos de todo, novelas...

P: ¿A todas las hermanas?

R: A la pequeña no, a la pequeña no tanto, pero a las otras sí. Y entonces, mi madre, contra viento y marea pues hizo que que haríamos todo lo posible y ahí yo no he tenido oposición. Pero sí, fijate qué curioso, por parte de la hermana mayor. Esa se erigió en padre y madre cuando murió mi padre y esa, todavía, sí, sí, todavía, y tengo 70 años. No está en absoluto de acuerdo con nada de lo que he hecho, me lo manifestaba y me lo sigue manifestando. «es que como tú eres! ¡libertina!»

P: ¿Ah sí?

R: ¡Yo qué sé lo que me dice! Porque eres una libertina, como tú haces lo que te da la gana, y si yo podría hacer lo que me da la gana, vamos... y bueno, y no te cuento nada, porque los hijos han vivido primero juntos y se han casado por lo civil, la culpa la tengo yo porque soy una libertina. Así que por parte de mi hermana la mayor una oposición...tengo ahí un...

P: O sea que había mujeres que sí manifestaban dificultades con sus madres

R: Sí, que no entendían, no entendían, pero era comprensible, era totalmente comprensible en aquel entonces; tú sitúate hace 40 años, era comprensible

P: Y otras también con los hijos, hay una mezcla, con los críos pequeños

R: Los hijos te demandan, quieren que estés ahí

P: Para muchas mujeres sigue siendo así, la culpa

R: Sí, claro el sentimiento de culpabilidad, que un hombre no lo siente tanto, por eso te he dicho antes que nosotros nos pusimos de acuerdo para estar uno de los dos, y los nuestro pequeños se acostumbraron, desde muy pequeños, porque fijate que J. nació después, se acostumbraron a ver indistintamente a uno o a otro, que ya no era la madre, la madre o el padre, porque claro, en esa etapa tan pequeños necesitan, pero igual el padre.

Y a la hora de educarlos y acostumbrarlos en tareas de casa, muchísimas te dicen que, desde los centros, no han marcado roles para la chica, roles para chico, sino todos, eso no sé si te lo habrán dicho pero así es.

P: Sí me lo han dicho, y no se me había ocurrido, muchas me han dicho, nosotras cambiamos, o a nosotras nos sirvió, pero eso lo han notado nuestros hijos, en cómo los hemos educado, qué les hemos intentado transmitir...

P: Bueno, en relación con eso, es curioso, visto desde ahora, por supuesto, que en ese contexto era muy diferente, con el franquismo... parece en principio que da alimentación y nutrición, salud, educación de hijos... en principio no se ha valorado por diferentes sectores porque parece que refuerza, ¿no? El estereotipo tradicional ¿cómo lo ves?

R: Exacto, exacto, eso lo veo, eso en principio se hizo por demanda de las mujeres, atendiendo a la demanda, pero después, como no se quería reforzar el estereotipo, eso fue desapareciendo. Eso fue los primeros años.

Y se fueron introduciendo pues la formación cívica, social, y otros temas

P: Pero sí que quedó, imagino, por lo menos durante la década de los 70, lo que era pareja, hijos, eso siguió.

R: Sí, eso siguió y fue algo muy decisivo.

P: Claro, alguna me comentaba, que no estaban legalizados los anticonceptivos

R: Los anticonceptivos, ¿no te cuento nada lo que pasamos con eso!

P: Claro, claro

R: No te cuento nada! Un sitio donde te hablan, eso sí, en el aspecto sexual ¡bueno! Una liberación, bueno, tuvieron a través de los centros una liberación terrible con el tema ese, porque hijos, los que dios mande. Hubo ahí mucha lucha

P: ¿Tuvistéis muchos conflictos con otras instancias, con la iglesia?

R: Si, sí, con la iglesia, incluso con médicos, con sanidad, muchísimo. Ahí se liberaron mucho, mucho.

P: Es un tema que sale siempre.

R: Seguro, seguro, porque era un tema tabú.

P: Sale como una de las cosas más impactantes. Otra cosa que me ha llamado la atención es algunas mujeres que dicen como que al principio, como que les molestaban determinadas cosas, como de tener la cabeza muy cerrada y que te digan cosas que te vienen

R: Claro, a trastocar todo tipo, al principio, pues fijate, muchas cosas, este mismo tema, pues era algo que la Iglesia no estaba, o sea, no estaban legalizados, la iglesia no lo permitía., pues eso a muchas les... luego se liberaban, pero al principio sí, había rechazo,

P: También da la sensación de que el grupo estaba muy cohesionado ¿tú recuerdas eso?

R: Eran grupos que se trabajaba mucho la cohesión del grupo, el primer año se trabajaba mucho la cohesión del grupo, porque había en un grupo, tú lo habrás visto por experiencia... ahora también me viene a la mente lo que me decía el otro día, lo que me dijo una de estas mujeres, porque esta es muy habladora, muy habladora, «todavía me acuerdo que cogía yo la palabra y que me decían, tantos minutos, que las demás también tienen que hablar» o sea, en todo grupo hay

personas introvertidas y extrovertidas y entonces la que es extrovertida y le gusta hablar y sentirse protagonista, entonces había que muchos protagonismos poderlos, cohesionar el grupo, hacer que participasen todas, que no participasen dos o tres de las veintitantas, sino eso se trabajaba mucho el primer año.

P: Claro, eso para mujeres que no han sido valoradas, porque claro, el trabajo invisible, el trabajo de casa, que no es valorado, que da igual su opinión, pues...

R: Que le dieses opción a participar y le motivases a participar y a expresarse y a... eso se trabajaba mucho el primer año, en todo grupo humano, ocurre lo que te he dicho, que hay personas que les cuesta participar y otras que quieren ser protagonistas, inconscientemente muchas veces, sin darse cuenta, entonces tratabas de, de hacerles ver esto, que todas tenían que participar por igual, que, que, diesen opción a la participación y se trataba mucho la cohesión de grupo, se trabajaba.

P: Algunas, lo que está claro es que se quedaban con las ganas, después de pasar los dos o tres cursos, pues de seguir en contacto, hablar... y luego otras parece que hubo un desembarco de mujeres que pasaban por los centros, en las asociaciones de vecinos, en las asociaciones de padres, incluso en la militancia política... ¿te parece?

R: Sí, sí, ellas querían, descubrían, o sea, descubrían algo que tenían en potencia. En potencia lo tenían, pero que no lo habían trabajado, entonces, en el centro lo descubrieron y, eso sí que se les recalca mucho, porque querían continuar, no querían salir del centro, entonces, no, porque entonces se creaba una dependencia, una dependencia que no era buena, entonces que cada una escogiese el campo, una vez que había descubierto y había sus potencialidades, sus afinidades, que cada una se enrolase allá donde quisiera. Bueno, se cuidaba muchísimo de no hacer proselitismo, de no orientar, oye, tú por aquí, tú... no, no, no, libertad absoluta, que cada una hiciera lo que quisiera.

P: Sí, eso me han comentado

R: Se cuidaba muchísimo. Es más, ahora que dices esto, hubo, a lo largo de la historia de los centros y en aquel entonces, muchos que quisieron hacer de correa de transmisión y eso se cuidó, tanto en lo político como en lo mercantil, porque a mí, personalmente, me han ofrecido pues ya sabes que se hacían muchas, comercialmente, de cosas del hogar, de los tupperware, de los perfumes, de lo nosequé....

P: Claro, claro

R: Entonces, enseguida te buscaban, ¿quién es la persona que...? Me llamaban, y me ofrecían el oro y el moro, para que fuesen al grupo, y eso se cuidó... nada de nada

P: Mira eso no lo sabía

R: Porque eso no lo saben los grupos. Nada de mercantilismo, ni correa de transmisión de ninguna ideología ni eso tampoco.

P: Y luego, de cómo ha ido evolucionando, pues yo tengo la sensación de que la década de los 70 fue la de mayor eferescencia. También es normal, fue la transición, etc. Y hay historias muy curiosas de mujeres de estar todo el día en casa haciendo las camas, ir a los centros y de repente acabar casi en la clandestinidad. Hay historias curiosísimas, de decir, madre mía, en tres o cuatro años, qué, que'...

Sí me da la sensación, esto es algo con lo que me estoy encontrando, de que todas esas mujeres que cambiaron mucho, que luego participaron, nosequé, nosecuanto,

que para ellas fue un recomienzo en su vida, creo que casi todas tenían una cierta colaboración, o una actitud positiva por parte de sus maridos.

R: Sí, había maridos muy majos, claro.

P: Luego, también tengo la situación de que han ido cambiando mucho los centros. Esto de la formación integral, la pedagogía liberadora, dar tanta importancia al grupo, que es, a fin de cuentas el compromiso con los otros, que el aprendizaje no es los conocimientos que te metes aquí en un hueco que tienes...

R: ...y luego, uno de los objetivos muy importantes, para mí por lo menos, ha sido, durante mi estancia en los centros, que cada responsable de centro saliese del propio centro, de la base. Y se logró, cosa que después no.

Entra lo material. En todas las cosas dicen que se empieza por vocación y se termina en la administración. Entonces, lo material, medios... yo entiendo, querían sueldos, seguridad social, eso ¿de dónde venía? De las instituciones. Entonces, si el Gobierno de Navarra da unas subvenciones te comprometes a... han cambiado. La filosofía es distinta. Y más conocimientos. Ahora pasan por ahí, adquieren una cultura, unos conocimientos. Y entonces para mí, parte de las energías se gastan en la consecución de los medios materiales. Una parte importante.

P: Luego, a parte del curso, de las clases y tal ¿se hacía algún tipo de actividad?

R: Sí, por ejemplo, temas de actualidad, que en aquel entonces eran duros los temas de actualidad, se tocaban, sí, sí.

P: ¿Y cosas más lúdicas?

R: Sí, alguna cosa sí se hacía, pues cenas, o meriendas, ellas se encargaban de hacer los platos para comerlos allí y tener una tarde lúdica, para finalizar el curso de alimentación y nutrición. Pues que era de un forum... pues se escogía una buena película y luego se comentaba y se hacía un café-forum

Excursiones se hacían bastantes, excursiones culturales pero que a la vez eran lúdicas. Entonces se procuraba que irían los maridos, los hijos...

P: Y tienes sensación de que los centros eran diferentes, por ejemplo, el de la Rocha y el de San Juan

R: Sí, sí, cada uno tenía sus particularidades.

P: ¿Y que características podrías señalar?

R: Pues por ejemplo, en Echavacoiz casi todos eran inmigrantes, algunos había en Burlada, entonces, tenían otro esquema mental, otra...

P: Y ¿en activismo político?

R: Huy, ¡la Rochapea y la Virgen del Río fueron unos centros...! Muy muy, en activismo político, social y de barrio... esos dos se destacaron...

(se corta la cinta y la doy por terminada)

Entrevista 7

Entrevista a A. P. tiene 70 años. Soltera.

P: Ya lo siento, porque todo lo que me estabas diciendo es de importancia fundamental...

A ver, qué estábamos comentando

R: Los centros de cultura popular se inician por iniciativa de la Acción Católica, de las mujeres de la Acción Católica, a nivel internacional, nacional, y por supuesto en Navarra y esta institución fue quien las impulsó y quien durante aquellos años difíciles de la dictadura dio cobertura.

Esto tuvo ventajas e inconvenientes, porque la iglesia respondía de los centros, de alguna manera ella era recurrida o controlada, por no utilizar palabras más duras, por las instancias políticas, entonces hubo conflictos... en un momento determinado, recuerdo que al, entonces se llamaba director, fue detenido, y pues porque se acusaba de que se había llevado a cabo pues alguna acción pues contra el régimen ¿no?

En los centros, estaba fundamentalmente dedicados a la formación de la mujer, pero claro, en la propia acción de formar, las personas cuando adquirimos una convicción y unas ideas, eh, por lógica, queremos luego ser coherentes en nuestra vida práctica, y entonces, inmediatamente, cuando hay un grupo que asume una forma de estar en la vida y de vivir los conflictos o las situaciones que hay políticas, económicas, etc. No le vas a pedir que, cuando sale del centro, se vaya a casa como antes, ¿no?

Entonces, ante un conflicto, que había muchos en ese momento, pues tomaban postura y se posicionaban. Y, de alguna forma, pedían que el Centro de Cultura Popular, que les había hecho descubrir una forma de ser como personas, les diera cobertura también. Entonces, de esta situación, hubo momentos como recuerdo en concreto un centro que fue muy muy vanguardista, eh, fue el de la Virgen del Río en la Rochapea, era responsable entonces C.C. y, no me acuerdo con qué motivo, pero sí que se encerraron y, claro, esto dio lugar a una intervención policial, a unas tensiones, C. supo, yo creo, solventar muy bien la situación, pero, a todas las personas de alguna forma pues nos preocupó. No pasó a más pero hubo momentos muy duros. Entonces, pues, bueno, pues, fue por la propia coherencia de mantener una práctica en relación con lo otro.

P: Luego me comentabas también las dificultades que podían encontrar las mujeres en ese proceso de cambio, un cambio en muchos casos extraordinario.

R: Eh, las personas, tal vez fueran las mujeres más jóvenes. Pero vamos a pensar que las mujeres que acudían a los centros en aquella época pues tenían alrededor de los veintitantos, 30 años, por tanto, sí, estoy hablando de la década de los 60, piensa que nacieron más o menos en la década de los 40. En ese momento, la mujer, efectivamente, tres años de Guerra Civil española, la Segunda Guerra Mundial, etc, entonces, habían vivido la posguerra. Y esto las estructuras y la forma de educar a la mujer en aquel momento, pues por supuesto era para esposa y madre (se ríe),

exclusivamente, única y exclusivamente. Y desde actitudes muy cristianas, muy conservadoras, muy..., de..., como diríamos, de asumir con mucha resignación los papeles, muy resignadas. Claro, pasar de ahí, a decirle, mira, tú, antes de ser mujer eres persona, eh, persona, sujeto de derechos y obligaciones, nada tiene que ver la determinación de un sexo o de otro.

Como persona, tienes una forma de estar en el mundo, y, bueno, esto lo que fue muy práctico, la metodología que se utilizó, que fueron las dinámicas de grupo, es decir, huíamos de que fuera un experto y soltara las verdades de, de, de nosequé, de papanatismo, sino que hacíamos preguntas para que las mujeres, en relación con el pensamiento de las propias mujeres llegaran a sus propias conclusiones. Y luego sí que podía haber una aclaración o una puesta en común, de aquellos aspectos que habían salido en la dinámica de grupo, pero para mí fue la metodología fundamental en ese descubrimiento de una forma distinta de pensar. Más que fuera un extraño o una extraña y soltara un rollito que podía ser más o menos aceptados.

Allí encontraron, en primer lugar estas mujeres, en la relación con las demás, esa satisfacción que todos encontramos, yo creo, todas encontramos en el momento en el que coincidimos con otra persona que tiene una situación muy parecida a la nuestra y desde esa situación se toma conciencia porque ¡no creas que muchas veces somos conscientes del papel que estamos jugando en la vida!

P: Es que yo creo que lo que suele pasar y eso se refleja en las entrevistas, es que no somos conscientes, que la conciencia se da después, cuando cambiamos.

R: Eso es, eso es, cuando alguien nos ha incitado o nosotros mismos, nosotras mismas, hemos dicho un día, nos hemos llevado las manos a la cabeza, y qué soy yo y qué pinto.

P: Y eso suele ser un proceso colectivo, o de grupo, vamos.

R: Claro, claro, eso puede descubrirlo una persona individualmente, pero es mucho más difícil. Pero profundizar y analizar cuál es su propia situación si no es un contraste con otro, completamente de acuerdo, es muy difícil.

P: Y tú recuerdas que salía, que ponían en común la situación que vivían

R: Sí, había mucha sinceridad, porque había mucha necesidad de hablar, había mucha necesidad.

P: Es que es muy curioso cómo, empiezan los centros y las previsiones se desbordan.

R: Por completo.

P: Claro, es el boca a boca, y es un éxito que arrastra, cuando es tan difícil a veces que una iniciativa... es como que había una necesidad un poco sin palabras, ¿no?

R: Y qué no hacíamos propaganda!

P: Por eso, ¿qué necesidad era, qué movía?

R: Mira, era un boca a boca, yo recuerdo que el primer año que se abrió el centro en cada sitio, en cada barrio, porque normalmente estos centros se abrieron, o bien en pueblos, pero es curioso, el medio rural no fue el más afortunado, fue mucho más, lo que podíamos llamar la zona urbana, los barrios de Pamplona y los municipios de la comarca de Pamplona. Ahí es donde hubo los movimientos mucho más intensos, y eso.

Entonces, bueno, yo recuerdo que las primeras promociones, yo me incorporé en el 63 y si no recuerdo mal se comenzó a trabajar en el 61. Bueno, pues, tal vez,

ehhh, teníamos que decirlo un poco, a nuestras conocidas, pero, después ya, la matrícula había que cerrarla, porque no nos, no interesaba, porque para hacer una dinámica de grupo no puedes tener un grupo de más de 30 personas, porque no puede ser.

P: Y ¿qué es lo que les empujaba tanto? Porque hoy en día no hay ninguna iniciativa con ese éxito, es muy difícil, ¿qué es? ¿qué factores? Porque supongo que no iban solo a aprender algo más de alimentación...

R: Eso era un poco el enganche. Yo recuerdo, bueno, yo acababa entonces, en el 1963 los estudios de trabajo social, entonces se llamaba asistente social, y yo recuerdo a un grupo de mujeres que dirigía en Echavacoiz y me pedieron efectivamente corte y confección. Dije que sí, de alguna forma hice uso de algunas habilidades que tengo en esa materia pero claro, te puedes figurar que, antes de la clase de corte, yo hacía unas dinámicas y de ahí nació uno de los centros, que fue en concreto el de echavacoiz.

Entonces, que qué les, que qué les motivaba. Bueno, en primer lugar, yo creo, que como ya estaba habiendo un despegue, ellas eran muchas, varias, analfabetas, entonces los hijos se escolarizaban, estoy refiriéndome, entonces, teníamos en Navarra, yo creo que esto también hay que situarlo, claro, en un contexto sociopolítico y económico, fue los años de la industrialización, los años 60, entonces había una emigración terrible, tanto de los pueblos de Navarra hacia la ciudad, hacia las zonas industrializadas, como de otras comunidades autónomas, de otras provincias hacia Navarra, Navarra, País Vasco, Cataluña... y claro, la corriente centrífuga hacia Madrid. Entonces, ellos veían, ellas veían, que sus hijos iban al colegio, y que, claro, ellas no sabían leer, por eso, una de las motivaciones muy fuertes, hubo que dar clases de alfabetización; luego, el tema de saber administrar mejor, como entonces, bueno, yo creo que sigue todavía, tal vez en menor grado pero sigue, la administradora, la gestora de la familia era la mujer, ¿eh?, compras, organización de las comidas, ropa, etc, etc, claro, su inquietud era, cuanto mejor hago esto, pues, más bienestar, mejor vamos a estar la familia.

Pero fundamentalmente, yo creo que lo que más influyó fue la escolarización de los hijos.

P: Fijate, eso no, no...

R: Yo lo veo, sobre todo en las zonas que podíamos llamar industrializadas, en el medio rural, tal vez haya otras motivaciones pero en Pamplona, comarca, fue la educación de los hijos... tenían una obsesión, que mi hijo, que mi hija tenga estudios, yo no sé leer y escribir, pero mi hijo sí. No sabes, se dejaban la piel, se dejaban la piel, porque no bastaba con el jornal del marido. Y estas mujeres pues trabajaban, eso yo creo que también fue un factor, el trabajo a la industria de la mujer, de la incorporación. Es cierto que muchas mujeres trabajaban en lo que llamábamos empleadas de hogar, y se llama empleada de hogar.

Con esto que estoy contando, tal vez de la sensación de que estos centros de cultura popular estaban dirigidos solamente a personas que podíamos llamar de sectores sociales «carentes»; no era así,

P: No era así

R: No era así. Tal vez, la primera demanda, surgió de esas personas, pero luego, claro, al ver otras que, pues no sé, la vecina tal, que a lo mejor tenía el jornal más bajo, pero que sabía más que ella, se fueron incorporando mujeres procedentes de sectores sociales podríamos llamar con más medios; una cosa quiero distinguir:

nada tiene que ver la situación económica con la cultural. Sobre todo en aquella, hoy habría que hacer un análisis distinto puesto que el acceso a la universidad está muy generalizado, pero en aquel momento podías encontrarte en clases privilegiadas auténticas analfabetas, vamos analfabetas, ignorantes.

P: Sí, sí, claro, claro

R: Porque a la mujer no se la había educado para los estudios

P: Claro, aunque hubieran ido a la escuela se la formaba con otras materias, para otras cosas.

R: Mira, la diferencia era: la mujer procedente de clases económicas altas, y socialmente elevadas, se la educaba para bordar y tocar el piano

P: Sí, sí, claro

R: Y esposa y madre. Y a la otra, hablando con palabras coloquiales, esposa y madre y para limpiar la casa. Y ocuparse de los demás. O sea, las funciones que llamábamos típicas del sexo femenino. Era todo eso, bueno, y no digamos nada del cuidado de los niños, y de los enfermos y del marido, y, es decir, todo aquello, todas aquellas personas que estaban en una situación, no me refiero al marido, sino a las personas con una minusvalía o con mucha... los niños, todo eso era tarea de la mujer, ¿eh?

P: Claro, claro, entiendes que salían motivadas por ver, sobre todo el contraste, claro, cuando los hijos se escolarizan y las hijas también, pues por ejemplo, aprender a leer y a escribir...

R: Unas a aprender a leer y a escribir, y las otras, las de sectores sociales con, más, con, más elevada, porque sus hijos iban a la universidad; piensa que entonces se puso en funcionamiento la Universidad de Navarra, y lo mismo ocurría en los sectores sociales altos, el hijo iba a ser universitario y ella, pues sí que había adquirido una escolaridad pues a lo mejor en un colegio de mucho abolengo, pero no te creas, era muy ignorante, muy ignorante, porque en esos colegios, pues se daba poco más que lo de las labores y lo del piano,

P: Sí, sí, bueno y ¿qué más cosas?

R: Bueno, el compromiso social que de ahí emanó. Estas mujeres, como hemos hablado antes, vieron que aquellas ideas que estaban cambiando en sus cabezas, tenían que proyectarlas en la vida, es decir, teoría práctica, etc. Etc. Entonces fueron de alguna manera, por supuesto, aquellas que tenían marido pues eh, con unas ideas parecidas a las suyas fueron comprometiéndose e impulsando lo que podríamos llamar el movimiento asociativo de Navarra. Es muy raro encontrar una asociación, yo, no sé si conozco alguna, de vecinos, una ikastola, una asociación de padres, que no fuera impulsada por una mujer con su marido, de esta, que procediera de esta formación. Esto fue un, un impulso terrible, lo que supuso para Navarra.

P: Antes me comentabas que sí que había mujeres que habían encontrado de alguna forma o la no oposición o la complicidad de su marido, pero que otras pudieron tener ahí...

R: Efectivamente, hay quien sufrió mucho. Muchas mujeres podían ir a casa, contar, y tal, pero vivir experiencias muy duras. Para cuando una mujer se abre y dice: mira, T., voy a dejar el centro. Pues, ¿qué te pasa? No se válido? No, no, no, verás, yo voy a casa, y le cuento a mi marido pues lo que pienso, lo que hemos hablado, y no sé qué y, bueno, pues, es que, una bronca, no coincidimos, ni en la forma de educar a los hijos, uno da un mensaje otro otro, en la forma de administrar nuestro

dinero, en la forma de relacionarnos en nuestra vida íntima sexual, en nada... y claro, ha llegado a una tensión, a una situación tal, que, bueno, pues ya me ha dicho mi marido: o el centro o yo. Y he decidido dejar el centro.

P: Como impresión ¿por qué crees que algunos hombres se mostraban esa resistencia, simplemente a veces a que la mujer fuera, que esas dos horas no estuviera en casa. Porque algunos testimonios son ¿y otra vez te vas?

R: Hombre pues eso, yo lo veo así, tal vez sea un poco osada en llegar a estas conclusiones que voy a decir pero son las que después de treintatantos años, 39, en contacto en el trabajo social... no las he investigado científicamente, pero las tengo bastante, bastante comprobado, es lo siguiente: el hombre de aquella época era muy posesivo, de alguna manera, no sólo el tiempo, sino las ideas de esa mujer se le iban de las manos. El papel que él creía que tenía que hacer su mujer, algo hacía crack..., y, mira, eh, sabes muy bien cuando dos personas no se entienden, no es porque una sea buena y otra mala, lo que ahí está dañado es la relación entre las dos personas. Entonces claro, el cambiar el papel de la mujer lo estaba cambiando, suponía que cambiara el suyo, y eso es lo que hacía crack por todas partes. Concluyendo este razonamiento, un ejemplo, ¿por qué hay tantas impotencias en los hombres? ¿no será que el papel eh, sexual, ha cambiado en la mujer? ¿por qué esa maravilla del viagra? ¿y por qué todas estas cosas? Yo creo que grandes sectores de la población masculina han evolucionado y no tienen problemas, pero también hay sectores amplios ... que hay un problema de impotencia grave; dicen que es el estrés, que la contaminación, que los testículos y los espermatozoides y los pantalones vaqueros..., todas estas cosas pueden influir pero hay una cosa de base, el hombre ha perdido el papel, en la sociedad tradicional.

P: Claro yo creo que había un esfuerzo muy grande por parte de las mujeres que iban a los centros por cambiar, y esto tiene efectos para los otros...

R: Es una pérdida de poder y como tú bien dices, si todo cambio conlleva inseguridad y sufrimiento, cuando ese cambio va en contra de tus intereses, ya... (se ríe)

P: Claro, lo único la clave es ahí, lo que me decía una en una entrevista, lo que intentaba transmitir a las mujeres eran estrategias que fueran para que no se enfadaran...

R: Una metodología que tendríamos mucho que aprender. Estrategia, pero para eso hace falta una madurez, y claro, no todo el mundo está en situación emocional, e incluso tiene capacidad para llevar a cabo, muchas veces piensa además que esta mujer estaba además muy machacada. Entonces claro, estar nerviosa, con el tiempo haciendo falta para todo, no había en las casas que hoy tenemos. Hoy cualquier cocina, yo le llamo al De los botones, porque todo tiene un botón, pero es que entonces muchísimas casas no tenían lavadora, a lo mejor no se lavaba tanto como hoy, pero claro, era un trabajo muy grande.

Entonces estas mujeres tenían una vida muy, muy muy ocupada. Y entonces claro... y los hijos, esa es otra. Ahora a los dos hijos, me parece que estamos la media 1.89, nada más, pero entonces cuatro y cinco era la media. Es una locura, y, y, luego, un cambio también, adaptarse a la nueva, a las necesidades de los hijos, que desde los centros educativos tenían unas demandas completamente diferentes. También a una forma de vida distinta, porque dejar un pueblo, dejar tu provincia, tu comunidad autónoma y venir a otra, supone pues una, un esfuerzo de adaptación.

Y luego hay que decir otra, en este caso los navarros no fuimos muy acogedores podría contar casos para mi sangrantes, ¿eh? De algunos barrios, que bueno... hoy esto parece ciencia ficción, porque la verdad es que... pero sí, hubo una falta de acogida y muy mirar por encima del hombro a a otras personas procedentes de otras comunidades autónomas. Y eso hizo sufrir, eso hizo sufrir mucho ¿eh?

P: Y ahora pensando, porque esto más en los 60, de mujeres que vinieron y tal, yo, lo que, de algunos testimonios que he recogido, más de mujeres un poco más jóvenes, un poco más jóvenes, en la década de los 70, que entraron porque ahí el perfil de algunas mujeres que entraban en los centros era, recién casadas, con 22, 23 años, recién casadas, con un hijo pequeño, o sin hijos siquiera, y parecía que a ellas claro, ya no les movía...

R: Mucha embarazada, mucha embarazada. Esto, me alegro que me resitúes en el tiempo, fue completamente diferente las promociones por llamarlo de alguna forma de los años 60 que de los 70. Los 60 era más bien la mujer inmigrante, tal vez un poco mayor, treinta y tantos, cuarenta años, y luego ya, y más bien de clase, de sectores económicos pues ajustados. Luego ya en la década de los 70 hubo un cambio sociológico terrible; chicas, mucho más jóvenes, y como bien dices, recién casadas o con un nenico y venían, pero seguían viniendo por el tema de los hijos. La prueba, que una de las materias que más gancho tenía era el tema de la educación de los hijos. Eh, no te he hablado, no sé si te interesa o no de qué materias se impartían, pero fundamentalmente eran formación social, formación humana, formación religiosa, porque estábamos en el paraguas de la iglesia, educación de hijos y sexualidad. La materia de sexualidad arrasó, arrasó, porque era un cambio terrible, el que una mujer llegue a la conclusión que puede decidir los hijos, no estoy hablando de control de natalidad, estoy hablando de un hijo más o un hijo menos, ¿eh? No te estoy hablando, porque parece que siempre dices, los anticonceptivos, la pastilla, en aquel momento, es cierto, la píldora era el boom, pero el que una mujer cuando podías decirle: mira, tu cuerpo funciona así, esto tienes y así funciona y el conocimiento del cuerpo fue... para mí precioso. Era una materia que la trabajaba con otros compañeros pero me tocó trabajarlo a mí, y era precioso, de alguna forma poder transmitir unos conocimientos elementales para que ella siguiera trabajando, nada de, yo le podía enseñar anatomía pero la fisiología tenía que redescubrirla ella. ¿eh? Y sobre todo el qué hacer con su fisiología y cómo esa relación tenía que ser de alguna forma mucho más que una penetración etc. El, el deslindar, para mí eso fue clave, lo que es la sexualidad, como dimensión humana de relación a una que podíamos llamar función, que es la procreación, es decir, relación opuesta a función. Una de las funciones de esa relación puede ser la procreación, o no.

P: ...y eso impactaba

R: Mucho, a ver si me acuerdo del esquema que utilizábamos.... Relación... yo les decía que la sexualidad era, a mí me ha gustado siempre mucho utilizar esquemas... relación, reproducción y recreación y la reproducción la ponía en tercer lugar; fundamentalmente relación, recreación, como derecho al placer que tenían, que tenemos las personas, y luego reproducción, pero circunscribir la sexualidad de los seres humanos a tener o no tener hijos... eso, eso

P: Claro eso era revolucionario

R: Sí, tuve disgustos con esa historia. Si, me montaron broncas. Ja, ja

P: ¿Quién?

R: Pues mira, con los maridos, ja, ja

P: ¿Sí, eh?

R: Con los maridos, tuve bastantes broncas

P: Y eso ¿por qué les molestaba a los maridos?

R: Hombre, pues muy claramente, porque la reproducción de alguna forma él la controlaba, es decir, no la controlaba nadie, ¿eh? Pero la relación exige una forma de vivir la sexualidad distinta, es decir, aquí te cojo, aquí te mato, aquí me tienes y te tengo y te penetro, eso se había acabado. Y esa era, lo que ellos decían, yo funciono así, pues mira, chico, eso es un mecanismo nada más, pero tú eres mucho más, y puedes ser mucho más persona si aprendes a relacionarte. Bueno ¡qué cosas dices! Era terrible, era terrible eso

P: Y ellas...

R: Ah, fatal, la demanda siempre de él, claro, eso es un cambio de roles, eso no se aguanta, no se aguanta. Ella, el sujeto pasivo, ahora, aquí, eh, de esta forma y se acabó. Por supuesto olvidando la dimensión de recreación, ¿eh? Las caricias, lo mismo anteriores que posteriores al coito, ¿para qué? ¡Si yo ya me he desahogado!

P: Y a ellas les chocaría muchísimo ¿no?

R: La mujer eh, dio un cambio, porque había vivido su forma de estar con su marido, yo no voy a hablar de relación porque eso no era una relación, de estar con su marido, pues a lo mejor muchos años de esa manera... pero claro, cuando, como en otras dimensiones de la vida, cuando te vas reeducando y redescubriendo los aspectos y disfrutas mucho más y eres más feliz...

P: Es lo que comentábamos antes, una cosa es la que vives y con los elementos que tienes pues la ves como normal, y de repente, cuando descubres ¿no? Y compartes con otras personas que eso puede ser de otra forma, es cuando ya empiezas a cambiar es cuando haces el diagnóstico ¿no? No cuando estas... es muy difícil normalmente

R: Por eso ya digo, la transmisión de conocimientos en los Centros de Cultura Popular y de Promoción Femenina, se llamaban así, pues sí que había que darla, pero se reducía a un espacio bastante pequeño ¿eh? Porque lo importante es después de, ya volviendo al tema de la sexualidad, que sé como funciona, es, ahora, ¿qué hago yo? ¿cómo vivo, eh, mi sexualidad, sabiendo un poco, porque claro, una mujer que no conoce el ciclo menstrual, una mujer que no conoce las, esto de las, hormonales, pues es que actúa un poco como si fuéramos con los ojos vendados, al albur... y claro, así puede, un hijo no, dieciocho! Yo, mira, hay una cosa, si tenemos la menarquía, vamos a pensar que la media de esta tierra sea a los catorce, hasta los 54 más o menos, es que ya no cuento... vamos a ver, contando solo por años, es que puede tener una mujer 40 hijos, ya me dirás, claro, la marcha atrás... bueno, todas estas cuestiones tan primitivas, que, vamos, yo no las desprecio, yo creo que no hay ningún medio malo en la relación sexual si es bueno para algunas personas...

P: En relación con esto, claro, era una persona que fue a principios de los 70 y me decía que había dudando...

R: Eso fue muy frecuente. Yo creo que las personas que estábamos trabajando en los centros fuimos más confesores, creo que vaciamos los confesionarios, para empezar. (me río) al menos en este sector, porque efectivamente, este proceso lo vivieron muchas mujeres, el convencerse que aquello no era para ella, ella, ella, rita,

o Nekane, quien sea, pecado, con los principios religiosos que había recibido y que había practicado hasta entonces, fue una tarea muy, muy, terrible, porque mira, cuando es el mundo de las ideas, como tú sabes, bueno, pero cuando afecta al mundo de las creencias, además tan sólidamente machacadas como las hemos tenido las mujeres de aquella época, uff, es terrible, hay mucho que trabajarse, personalmente.

Y, yo me acuerdo de una mujer, qué maja mujer, tenía 7 hijos y era una mujer navarra y me decía: mira, yo te creo, y además, sinceramente, a mí me gustaría pensar como tú, pero no puedo ¿eh? Yo, lo he intentado, y no he cambiado, era más o menos de mi misma edad, y hemos recibido una educación parecida y yo le solía decir: oye, me parece estupendo, que yo no intento nunca convencer a nadie, lo que quiero es que tú tengas unos elementos para que tú decidas ¿eh? Somos muy amigas y hemos hecho la vida pues eso, con ideas distintas, pero bueno, creo que hemos sido fieles a nuestro pensamiento, eso es lo importante. Ella era feliz teniendo hijos, y esto, pues la respeto tanto como aquella que hizo opciones mucho más radicales, no tengo porqué juzgar a nadie. Sí, sí, pero efectivamente, surgió un caballo de batalla muy terrible, no solamente en el cambio de relación con su pareja sino en el cambio de sus ideas religiosas, porque claro, ahí estaba luego la confesión, y claro, dependía de quién tenía detrás, de confesor, ahí también claro...., hubo también sacerdotes que evolucionaron y que de alguna forma desculpabilizaban a la mujer. Yo no digo que la absolvieran porque la iglesia en esto ha sido siempre enormemente intransigente, en el tema del control de natalidad o de relaciones sexuales. Y de alguna manera todavía seguimos con estas directrices

P: Sí, eso aparece en las entrevistas bastante. Luego, a mí en los motivos estos para acudir al centro, me da también la sensación de que en estas mujeres más jóvenes, recién casadas, también porque están viviendo un contexto más conflictivo, eferescencia social, no sé, yo creo, yo lo interpreto como una necesidad de romper el aislamiento, de salir de casa, ¿no? Porque las mujeres han estado de alguna forma encerradas. Igual en un pueblo es distinto, la estructura de la familia... estar fuera, dentro, pero en las ciudades, gente joven que se casaba y además muchas veces deseando casarse para quitarse la carga de la familia de ayudar... pero casarse y ¿qué?

R: Ahí también tuvo en la década de los 70, la transición democrática, el final de la dictadura, entonces ahí, anteriormente, también jugaron mucho en los centros de cultura popular el papel de los partidos políticos, entonces en la clandestinidad, tenían que aflorar por algún lado y las centrales sindicales, tenían que aflorar. Entonces de esas mujeres jóvenes, que accedieron a los centros en la década de los 70, pues, eh, su pareja tenía un compromiso social y político, eran líderes de empresas, que ya en Navarra habían salido del lanzamiento, que fue en los 60. (por cierto tu padre tiene un artículo precioso, un análisis de por qué se dio el cambio sociológico, en los años 60. Yo lo he utilizado en muchos trabajos míos, creo que es de lo poco que se hizo en aquel tiempo)

Pues venía a decir esto: Navarra era una comunidad foral que éramos un poco paso. Era una situación estratégica, también es cierto que la Diputación de aquel tiempo tuvo un cierto, como diría yo, atisbo de previsión de futuro y los empresarios, podían aquí abrir, poner en funcionamiento una empresa en unas condiciones fiscales mucho mejores que en otra comunidad autónoma, lo que hizo atraer capital de otras provincias. Y había otra razón que era muy importante: el eje

estratégico, el tema de la política de la diputación y eh, bueno, pues no sé, no recuerdo la otra razón.

Todo esto fue también un factor que influyó en los centros porque atrajo a líderes, eh, del sector del mundo del trabajo y de alguna forma hacían de corriente de transmisión sus mujeres de las ideas de esta familia y esto impulsó eh, pues, no sé, de alguna forma fueron unos años muy difíciles porque se nos acusó de, de, que, que llevábamos a cabo actividades delictivas, etc. Nos colgaron 80 sanbenitos... y yo creo que eran muy ajenos a nuestro pensamiento pero bueno, al final, bueno fue una plataforma importantísima los centros de cultura popular y yo tengo en ese sentido una cierta, no digo pena, pero sí me parece que se ha cometido una cierta dejación, no se les reconoce la importancia que tuvieron, al menos ahora.

P: Sí, sí, es curioso, siempre lo he pensado, por proximidad vital ¿no? Que han sido, pero ahora sí, intentando estructurar más, hablando, jo, es que no sale, es como de repente sumergirte en una parte de la historia que no sale,

R: Eso es

P: Y luego porque no era en el ámbito laboral, y de organización, es como lo secundario. Y dices, fíjate, montar asociaciones de vecinos, de padres y madres, las fiestas del barrio... pero claro, sale todo eso en los testimonios.

R: Mira, tengo otro dato que yo creo que es importante: mira, del alumnado que accede a esta universidad, llevé unos años, últimamente lo tuve que dejar porque no me dio tiempo, pero el acceso a la carrera del trabajo social, se ha dado hasta un 12 por ciento de hijas procedentes de familias que su madre había estado en un centro.

Yo, en cuanto me entregaban aquí el listado, al comenzar el curso, miraba el segundo apellido antes que el primero, entonces comprobé, luego, muchas personas, lo mismo chicas que chicos, bueno ya sabes que en trabajo social sólo el 10% son hombres, el resto mujeres; normalmente la estudiante no me lo decía, pero he que aquí un día me llamaba su madre o me la encontraba por ahí y me decía: ¿ya sabes una cosa? Mira, mi hija no te quiere decir por vergüenza, pero es hija mira, Fulanita, y otras veces le decía yo: tu hija no me quiere decir pero yo ya sé.

Esto...

P: Eso también aparece en muchas entrevistas, muchas mujeres hablan de la influencia que eso ha tenido en sus hijos y en sus hijas.

R: Mucha, por esto te cuento. Con eso no quiero decir que el estudiar Trabajo Social sea un paradigma, eh, digo siempre que en esta universidad de carreras técnicas he descubierto que hay un alumnado estupendo. Es decir, las humanidades no llevamos por delante... pero sí que, claro, lo que yo tengo más acceso en trabajo social tenía, pues desde luego a mí me llamó la atención y me sentí muy gratificada.

Eh, esto que dices, es importantísimo, la influencia que ha tenido en los hijos. Yo creo que sí, yo creo que sí. No sé qué te iba a comentar en este sentido, sí, que lo mismo que hay personas aquellas que abandonaron, no te voy a decir que luego vienen a contar y son unas desgraciadas, no, no es eso, pero sí que alguna, pasados los muchos años, eh, me la he encontrado por ahí, y me decía: T., ¿me conoces?. Hombre, digo, seguro, pero vamos a hacer memoria, ayúdame y tal. Pues bueno, es que estuve en tal centro, estabas tú haciendo esto, y ¿te acuerdas que lo dejé? Pues mira, cuántas veces me ha pesado.

P: ¿Sí, eh?

R: Porque ahora mis hijas, pues claro, ya me dicen, eres una carroza, yo podía haber evolucionado mucho más, por supuesto siempre, me parece importantísimo a la gente desdramatizar estas situaciones. Y decir, no crear mala conciencia. Y decir: oye mira, en aquel momento decidiste porque viste que aquello tenías que hacer, no te lamentes, has hecho tu vida, no te preocupes, todo en la vida tiene ventajas e inconvenientes, etc, sí eso es importante. Pero efectivamente, fue un revulsivo enorme, enorme

P: A parte de cosas concretas, ¿qué sacaban las mujeres que pasaban por centros?

R: Para mí, la valoración de sí misma. Lo que podíamos llamar la autoestima. Generalmente la mujer tenemos muy baja autoestima, en general, en aquellos tiempos por los suelos, porque es que no servíamos para nada...! Eh, sí éramos una gente estupenda porque siempre estábamos ayudando a los demás, pero claro, al final, pasaban los años y decías ¿y yo? ¿qué? Y no desde un enfoque egoísta, no, no, desde un enfoque del propio crecimiento. Entonces, para mí lo más importante de esto que hemos hablado antes de la educación de los hijos es un aumento de la autoestima porque sin eso, yo entiendo que no se puede...

P: Y ¿de dónde venía ese aumento de la autoestima?

R: Para mí, de la propia retroalimentación con sus compañeras. En segundo o tercer lugar pondría la adquisición de conocimientos, pero creo que la relación con otras mujeres, para mí eso era. El que alguien te diga, pues como tú, que tiene tu mismo... siempre le ayuda de igual a igual, de arriba muy pocas veces, muy pocas veces.

Bueno entonces.

P: Y alguna vez comentó alguien, te suena, la valoración de sus compañeras, sí, pero ¿por parte de la familia, del marido, de los hijos?

R: Ya te digo, mira, así como te digo que hay personas que se han lamentado, hay otras que efectivamente lo han agradecido muchísimo, porque al pasar los tiempos han reconocido que era bueno para los hijos

P: Y los hijos ¿les han reconocido a ellas?

R: No me atrevo a contestarte esa pregunta. Mira, es que en la vida es muy difícil discernir de dónde hemos encontrado los resultados; es decir, Yo te puedo decir: como hice aquello, me fue bien o mal ¿eh? Entonces el hecho de que sus hijos hayan crecido en un mejor sentido de la libertad, en una valoración, que tengan una forma de vivir ¿eh? Yo creo que eso ya es reconocimiento en sí mismo. Aunque no lo verbalicen. Porque el que una mujer me diga: yo estoy satisfecha de cómo he podido educar a mis hijos. Es que esos, ese hijo o esa hija, no sabe de dónde le viene a su madre, no sé, esto es un poco mi reflexión.

P: Sí, sí, pero la autoestima viene, como tú apuntabas muy bien, del espejo de los otros, ¿no? Del espejo que nos ponen los otros, y muchas veces igual, que alguien manifieste sus reflexiones, o se oponga o empiece a negociar cosas o tal, claro, eso puede generar conflictos, pero luego también mayor reconocimiento por parte del marido o por parte de, a fin de cuentas salir al espacio social o público es también encontrar mayor reconocimiento, porque tú en casa sola no encuentras reconocimiento en ningún sitio ¿no?

R: En esto, yo creo que también los maridos, aunque tal vez, no sé si lo han verbalizado, han salido muy bien favorecidos, o de alguna forma beneficiados. Es

el ejemplo que tú me ponías hace poco de una mujer que procuraba complacerle en los gustos, pero eso lo combinaba con una reflexión... Es decir, el que ese diálogo se diera, ese hombre, había por concreto, cambiado su forma de vida.

P: Claro, yo creo que en hombres predispuestos o más o menos comprensivos. Si tenían esa disposición, yo veo esas estrategias de una inteligencia... reconocer que tienes una posición de desigualdad, pero que la estás cambiando, lo cual es reconcer tu propia capacidad de actuar y de manejarte en esa situación.

R: Mira, lo que sí noté, ahora me ha venido a la cabeza, una forma distinta por ejemplo, de hacer las comidas. Normalmente la mujer, eh, por los turnos, por no sé qué, en muchos casos, que es una de las cosas que trabajábamos en las dinámicas de grupo, eh, yo le doy la comida al marido. Es decir, le sirvo y yo estoy llevando y lo que sea, ah, ¿y tú no te sientas con el marido? Nooo, yo le sirvo a él. Ya, y a ti ¿quién te sirve? Hombre, nada, yo como de pie. Ah, ya, vamos a ver, y por qué comes de pie, es decir, de que ellas fueran diciendo el por qué actuaban así y por qué no podían actuar de otra forma o es que no querían actuar. Entonces, mira se notaba muchísimo, es una cosa muy simple, pero empezábamos el curso, con estas expresiones que acabo de citar y lo acabábamos diciendo: mira, ¿sabes una cosa? Pues mira en la mayoría de los casos cenábamos un huevo frito o pasado por agua o en tortilla o lo que sea, pues siempre había cenado eso. Pero oye, qué bueno es un huevico frito, comiéndolo con mi marido enfrente y hablando! Eso del huevo frito me quedó...! Dirás, que vulgaridad, pero fue un impacto. Puede ser lo mismo con la tortilla o una ensalada, una cena habitual. Oye, que he descubierto que qué distinto es, pero los dos sentadicos, los críos ya eso, están estudiando o lo que sea, pero yo ahora, no le sirvo la comida hasta que ya lo tengo puesto hasta el último tito, en la mesa de la cocina.

P: Claro, simbólicamente sentarte a la par, los niños a parte y comer a la vez...

R: Y hablar

P: Y hablar

R: La, la, no quiero despreciar la palabra de servir, porque a mí servir me parece muy digno, si lo haces con dignidad, bueno, pero es colocarte como acabas de decir en un plano de igualdad. Pues mira, esos pasos se iban dando en la dinámica de crecimiento de las mujeres.

P: Otra decía, que el primer año le pedías permiso a tu marido para ir a una cena y el tercer año ya lo negociabas, el cambio de pedir permiso a...

R: Sin embargo, se hizo una experiencia, ya esto en los años ochenta, en los primeros años de la década de los 80, de incorporar al hombre, y eso no dio resultado, no dio resultado, las dinámicas desaparecieron, no dio resultado. Es cierto que la evolución sociológica, obligó de alguna forma a cambiar el contenido de los programas de los centros, pero anteriormente se hizo alguna experiencia, pero no funcionaba.

Es que quisimos romper un poco, no es que fuera un estigma, pero sí esa determinación de para la mujer. Pues ..

P: Pero es un poco lo paradójico, también en el movimiento feminista, muchas veces es que esas mujeres, en otro contexto, en otro grupo, con hombres... difícil ¿no?

R: Efectivamente. Mira, yo lo que se es que en ese sentido la sociedad ha avanzado para mejor, en otros, no. Pero en ése, hoy, mira, la situación de la mujer, vosotras, la generación tuya, mira qué distinta forma de relacionaros tenéis, tenéis unos

estudios, tenéis una independencia económica... yo estos días y perdona que extrapole a una situación actual, cuando oigo a los candidatos y a las candidatas a los puestos del parlamento y de las entidades locales, se me cae la baba de escuchar a las mujeres. Es posible que lo hagan tan bien o mejor que algunos hombre, no digo que todos, pero bueno, es decir, eso no se conquista si la mujer no va accediendo paso a paso a unos niveles de igualdad, no se puede.

P: Sí, sí, ha cambiado de manera fundamental la situación, con otros problemas,

R: Con otros problemas, efectivamente

P: Con otras posibilidades, desde luego no tiene, no se puede equiparar

R: Yo no estoy de acuerdo, o vamos, no estoy conforme con la situación de hoy de la mujer porque claro, estoy hablando de sectores privilegiados, pues fíjate, un fenómeno que se está dando, que son las agresiones. Esas agresiones que yo entiendo que son en muchos casos producto de un absoluto pérdida de papeles del hombre

P: Claro, fíjate, muchas veces los asesinatos se dan cuando la mujer dice no.

R: Claro, exactamente.

Y eso va en aumento, y demás voy a decirte una cosa, los malos tratos no entienden de sectores sociales, los malos tratos se dan en sectores sociales altísimos, lo que diferencia es la forma de la agresión y la forma de la respuesta, es decir, cómo la viven, lo tapan, lo camuflan con otros privilegios, etc, mil historias, ¿los malos tratos? Vamos, lo que pasa es que los que salen a la prensa son fundamentalmente de sectores marginales.

Vamos, yo he visto situaciones dramáticas, en sectores sociales, que bueno, bueno, nunca lo hubiera podido ni imaginar. Cómo aquel señor, con un alto cargo en donde fuera, era un maltratador... eso en mi vida profesional, fuera de los centros, lo he vivido, lo he vivido y me abrieron los ojos como puños, porque creo que es algo impresionante, cómo las personas a veces cambiamos de tener una imagen externa a nuestra vida cotidiana, íntima.

(...)

Bueno, damos por terminada y sigue ofreciéndose

R: Yo no he preparado nada, porque lo tengo tan aquí, tan presente

P: Claro, claro, eso es lo que quería tus impresiones, tus recuerdos...

R: Una cosa que no he dicho es que no hacía falta tener ningún título para ser experta o experto en la colaboración con los centros. Había personas que no tenían ningún título y no eran peores, lo que sí pasa es eso, que de ciertas materias hacía falta tener un cierto conocimiento, si vas a hablar de anatomía y fisiología, hacía falta esto... pero estoy pensando en mujeres que ni la escuela primaria, pero una claridad de ideas, y unos objetivos tan claros en la promoción de la mujer. ¡una claridad tal! Eso es muy importante el que lo tengas en cuenta, nada tiene que ver.

Eso sí, teníamos reuniones, éramos muy, muy serias en el funcionamiento, trabajábamos mucho la metodología,

P: Sí, sí, muy serias, con mucha formación al final...

R: Mucha formación, sí, pero humana, no académica. Podía haber médicos, podía haber trabajadoras sociales, pero no éramos las mejores.

P: Claro, igual no, para crear grupo, manejar, que la gente descubriera sus propias ...

- R: Y también quiero decir una cosa, para las dinámicas de grupo, las personas que más me gustaban a mí cómo lo hacían eran dos personas también sin ningún tipo de estudios. Mira, C.L., esta mujer, tenía una cualidad innata como para extraer de, del grupo, pero lo hacía como si fuera un aspirador, toda la potencia de aquellas personas, que yo quería aprender de ella, que yo no he tenido nunca esa ... hubo mujeres emblemáticas. Bueno, C. era terrible.
- P: También es muy bonito ese proceso de que va cambiando la gente, van cambiando pero son gente que sale de los cursos, no es gente que viene ya profesionalizada ni no sé qué, sino que emergen ahí y se forman...
- R: Sí, sí, del barrio, yo entonces vivía en el segundo ensanche, en la calle San Fermín y por eso fui yo comodín, porque esa zona, de un individualismo increíble era imposible, estaba yo, yo no podía ser una mujer de barrio, a parte por mi condición de soltera, etc, porque siempre preferíamos, era mejor, mira, hablar yo de educación de hijos, pues mira, ya me costaba hablar de relación sexual, pero relación sexual, todo el mundo somos seres sexuados y todo el mundo nos relacionamos, quiero decir, aunque no tuviera una pareja estable, pero bueno, eso no me importaba, pero la educación de hijos, pues no, esa experiencia...
- P: Una última reflexión. Para ver que las cosas son complejas que no se puede simplificar. Aparentemente tú cuentas a alguien, y creo que parte del no reconocimiento puede ir por ahí, tu cuentas qué se hacía qué cosas se daban, claro, a parte de la metodología que ya simplificamos mucho más, bueno, pues temas sociales sí, eran fundamentales, pero eran fundamentales, alimentación y nutrición, educación de hijos, incluso corte y confección, y claro parece un poco paradójico, porque son ámbitos o funciones o tal vinculadas al rol tradicional de las mujeres.
- R: Es que no se podía romper
- P: Y ¿había conciencia de eso?
- R: Hombre, no lo decíamos
- P: Bueno, digo entre vosotras
- R: Entre nosotras sí, o sea, en las reuniones que teníamos el equipo, le llamábamos así, los ganchos, y nos lo tomábamos con un enorme respeto. Es que haber dicho esto a las mujeres, yo no, pues se habrían sentido como un conejo de indias, bueno, me cazan por aquí...
- P: Claro, claro, me refiero a cómo lo manejabais
- R: Pues sencillamente, bueno, teníamos un programa por decir así, general, pero luego cada centro no se hacía el programa hasta que no se hubiera reunido el curso y preguntarles, sencillamente, ¿qué queréis que se haga? Y había centros en los que había corte y confección, me acuerdo que uno de ellos era burlada y otros, igual en aquellos tiempos las gentes más progresistas, a lo mejor no había mucho respeto, pero, el centro de Barañain, que allí había mucha mujer joven, con tripica o el capazo, y mucha ORT, bueno pues es que se tiraban a degüello contra aquellos centros que no hacían, ellas todo tenía que ser política, formación social, movimientos ciudadanos y nada más, y en ese centro se daba eso. Pero lo que, aun así, decíamos, si vosotras queréis eso, muy bien, pero no os metáis con las que quieren corte y confección. No, eso no. Y bueno, también hubo tensiones muy fuertes.

Entrevista 8

Entrevista a E.R. Tiene 54 años. Casada y sin hijos.

R: Yo nací en una familia, digamos, totalmente elementalísima, ¿no? En la cual, pues bueno, se trabajaba, se iba a la escuela, al costurero a aprender un poco a coser, y los valores tradicionales, pues ese casarse a los 24 años, que seas virgen y todo eso; y yo trabajaba pues en una fábrica, en una fábrica textil.

P: ¿Naciste en Pamplona?

R: No, en Berbinzana.

P: ¿A qué años empezaste a trabajar?

R: A los catorce años empecé a trabajar, a los 24 años me casé y seguí trabajando año y medio después de casarme, porque en aquel entonces no era bien visto, ni por el marido, ni por la sociedad, ni por la familia, el que la mujer trabajara, y menos en fábricas porque parece que, bueno y yo aquello lo vivía muy bien, ir a trabajar, al costurero, me eché novio o nos pusimos de novios a los 17 años y medio, que fui de las tempranillas también, y no tuve ningún problema. Ahí desde la familia ni nada ¿por qué? Porque era una mujer, una persona, pues que no, no planteaba rupturas de lo que no se salía de la norma. Con mi novio me veía una vez a la semana, los domingos para las 10 en casa, todo formalidad.

Lo que eran las normas, en ningún momento planteé ninguna dificultad y yo estaba feliz en aquellas circunstancias como vivía. Claro, llegas a los 24 años, me casé, y me planteé ya, pues porque no era bien visto, como he dicho antes, el dejar de trabajar, o sea, no porque pudiese o estuviera a disgusto en el trabajo sino porque no era bien visto. Era lo que había que hacer, y más en la fábrica.

Entonces ya dejé de trabajar pero bueno, pues ya eh, en dos años no queríamos tener niños, entonces llevábamos el método que se llevaba entonces, el ogino, claro, a mí me iba bien, pero cual fue mi sorpresa que luego, al querer tener hijos pues no podía tener hijos, y bueno pues anduve mirándome y todas esas circunstancias...

Y claro, pues en casa me aburría, y yo decía, pues una mujer, porque he sido de las que no me ha gustado el estar todo el día limpiando, ni cuando me casé; limpiaba pero normal, no me apetecía estar demasiado en casa. Entonces empezaba a plantearme, y ya tendría ahí mis 26 años, 27, o sea, a los 24..., entonces ya me planteé que algo quería hacer. Y dio la circunstancias que conocí a una persona que en aquel entonces ella ya estaba, I.G., y claro, me veía por la calle, y me ve y me dice, pues mira, vamos a abrir un centro para mujeres jóvenes y demás, para tocar temas de actuales, y yo dije: y eso ¿qué será? Y bueno a mi pareja le planteé, digo, bueno, por las tardes voy a empezar a ir aquí en la Rotxapea a un centro en el que dicen que se tocan todos los temas, políticos, formativos, de alimentación, y de todo, y yo, como me aburro en casa pues voy a empezar a ir. ¡ah! Pues muy bien, pues vete, a ver que es, y si no te gusta lo dejas.

P: ¿En qué trabajaba tu marido?

R: Tornero y sigue trabajando en una tornillería. Pues sí, márchate. Y me apunté y claro, aquello para mí era una gozada porque lo que no podía hablar en familia porque no había, digamos, una mentalidad a ese nivel para poder hablar, y a mi me daba una apertura tremenda.

P: ¿En qué año fue?

R: Pues te voy a decir, 75-76, entonces claro ahí, era una época muy bonita porque empecé a encontrar a personas que venían a los grupos sindicalistas, pero ellas ya militaban, y claro, yo que era recién salida, digamos, de la fábrica, de la casa, del costurero y no tenía más experiencia social que esta, pues ahí en los centros, para mí, es que ni las necesitaban, ni existían, porque nunca he podido hablar de ello, y entonces, es decir, el cambio en la alimentación, decir bueno, pues los yogures, las proteínas, las vitaminas, pues antes yo ponía la comida de siempre y no me cuestionaba nada, con lo que empecé a cambiar hábitos en la alimentación.

Temas de anticonceptivos... bueno yo ya no tenía el problema de no tener hijos, pero las relaciones sexuales ¿no? Toda la apertura que puede haber en cuanto a la actividad sexual, modos, posturas, de todo, pues te plantearía otra cosa.

En la cuestión política. Pues lo mismo. Hay unos sindicatos, unos partidos políticos, en los cuales, pues bueno, todo requiere participar en la sociedad en muchos más ámbitos.

Y luego también, venía lo que digamos, la juerga ¿no? O sea, si hay unas cenas, y hay que salir hasta las dos de la mañana y demás, pues claro en casa me decían: oye, ¿y te vas y a ti I. no te dice nada? Es que, no se le ocurra, es decir, que ya, de alguna manera un poco de vena, pues puede que se tenga, ¿qué ocurre? Que si no tienes esa oportunidad que te brindan en aquel momento fue el colectivo para mí, pues entonces a lo mejor se adormece, y nunca la puedes proyectar en nada.

Yo he tenido la gran suerte, he tenido, más no ahora...y entonces en el ocio, salir, las cenas, pues todo eso, asimilarlo dentro de la pareja, pues como una libertad y una naturalidad muy grande.

P: Cuando tratabas todas esas cosas, de repente eso, empiezas a cuestionarte, a escuchar, a hablar de no sé qué, de no sé cuántos, tú en casa eso lo comentabas

R: Yo en casa eso lo comentaba. Y muchas veces encontraba las respuestas por ejemplo a la hora de estar hablando con mis hermanas, que nos llevamos muy bien, y no podía hablar, porque el nivel que yo estaba cogiendo, para nada encajaba con el de ellas y yo les decía, ¿por qué no venís y podemos hablar? Y aunque yo no he tenido hijos, a la hora de educar a los hijos, yo les daba unas teorías, claro, desde la teoría que oía en los centros, que veía que ellas con los hijos, lo que nos decían en los centros, pues no lo hacían como se debía de hacer, no lo hacían como se debía de hacer, y yo esto, yo les decía, y claro, ahí empezaba el choque, y me decían: ¿y tú que puedes decir si no tienes? Pero resulta que mis amigas que venían a los centros hacían aquello que yo decía...

Entonces encontraba choques, encontraba choques en la familia y en la pareja también he encontrado choques. Es decir, sí que tuvimos un tiempo en el cual yo estaba como muy acelerada, como muy coger todo, porque era al salir de la nada, y claro, nos enfadábamos mucho, y me decía, hasta aquí hemos llegado, y nunca tiré la toalla y yo seguía, yo seguía

Sí que es verdad que ha habido acompañamiento, porque si no hubiese habido acompañamiento, quizás, con todo aquello que iba cogiendo del colectivo hubiese venido la ruptura. Puede ser, puede ser, es un supuesto, nunca se sabe. Pero en

aquel momento era tal la apertura mental, formativa que yo iba adquiriendo que por nada del mundo quería dejar todo aquello que me pertenecía, que era mío y no quería que nadie me lo quitase, ni mi pareja, era algo muy mío.

P: Claro, en los momentos de cambio puede darse eso, y claro siempre hay dificultades con el entorno

R: Eso es así y se encuentran. Y entonces la mujer, y bueno, yo en aquel momento yo tenía muy claro mi vida, y entonces también tuve suerte, y no fue una crisis, era como un poco desajuste entre lo que yo llevaba avanzando y mi pareja no. Pues el ocio, un poco, nos a gustado mucho salir con la cuadrilla al monte, y a veces que llegaba y yo tenía que hacer algún curso, con el colectivo...

Estuve unos cuantos años así participando como una persona normal pero luego ya cogí el compromiso de responsabilidad de llevar el centro. Y mi pareja lo aceptó. Lo aceptó.

Y entonces, bueno, pues cogí ya ese compromiso y la verdad es que fue muy enriquecedor. Toda la gran madurez que se va adquiriendo

P: En esto que me cuentas pasa a veces que se viven dificultades sobre todo en términos de culpa, bueno, según cada una, no sé, por ejemplo, a no estar en casa, a no atender a la pareja.... O rabia

R: Rabia sí, de no poder llevarlas a la practica. Pero yo, desde luego, al no tener hijos, pues aproveché muchísimo más mi tiempo libre, mi libertad. En cuanto física, mi libertad física. Pero siempre he estado con compañeras, amigas, yo tengo unas grandes amistades en el colectivo y todas han tenido hijos y no son una dificultad para que la mujer haya podido avanzar; con más dificultad, con hijos, porque el espacio físico, el tiempo, si vas a cursillos, tienes que pensar, los dejas, dónde, darles de comer, la guardería, mi marido no puede, con lo cual a mí... pero las mujeres han evolucionado con hijos.

P: Y esto que comentas de las compañeras, puesto que la metodología era muy participativa, a mí me llama mucho la atención qué facilidad había para participar, enseñada se hablaba...

R: Afortunadamente el colectivo Alaiz, hasta que yo he pertenecido, ahora llevo tres años que dejé, cuatro, cuatro años, siempre se hacía así. Un proceso que te ha hecho evolucionar al perder digamos un poco, ese sentido al ridículo ante 20 o 25. Al hacer grupicos de 4 personas o 5, ahí es que se pierde por completo el qué dirán, la intimidad de hablar algo de mí, de lo que van a decir, de que no, ahí no, porque siempre se hablaba, que todo lo que allí se hablaba se ponía en común, pero de puertas para la calle, nada, nada. Para, siempre ya se hablaba anterior al tema de esto, para que la persona se sintiese tranquila serena y sin luego con ese miedo al qué, al qué puede salir de aquí.

Y entonces bueno, pues, realmente, creo que la metodología, en grupos pequeños, no debiera de perderse, porque la persona se abre, se dialoga, y eso es lo que a mí me ha hecho evolucionar.

P: Y tú crees que el hecho de que fueran todas mujeres hacía que se

R: Aquí la verdad tengo que ser, yo hablo siempre con sinceridad, pues, yo creo que... creo, claro voy a hablar desde mi experiencia, creo que en el inicio del proceso evolutivo, en la apertura que estoy teniendo, sí, ahora en este momento ya no

P: Podía ser que se hablaba de muchas cosas que eran experiencias compartidas

R: Claro, claro, también se hablaba de cosas muy personales, porque cuando hemos tocado cosas de psicología, pues es lo que antes planteábamos, pues cómo he vivido mi infancia... pues eso, al principio mejor sin hombres, luego ya no, ¿eh?

Porque desde luego cuando muchas veces yo venía del centro y con mi pareja contrastaba y demás, pues había veces que teníamos muchas broncas, y estábamos todo el día discutiendo, y luego llegaba la noche y ahí se quedaba... así que si estás en un grupo con más personas y tienes que ir hablando más tiempo y demás, pues a lo mejor llegas...

P: Pero, lo que más se ponía en común, ¿hay algo que te sorprendió, algo que te llamara la atención, que lo tienes más grabado?

R: Sí, mira, yo para mí, el tema, uno de los temas que más me impactó, y me hizo fue que cómo voy a exigir a los demás que me dejen ser libre si yo realmente tengo una serie de traumas o de tabús que no me dejan ser libre.

P: ¿Se hablaba de la situación de las mujeres en relación con los hombres, de la situación de desigualdad?

R: Sí había otro tema que se tocaba, que se llamaba en aquel entonces que se llamaba mujer en la sociedad.

P: y con las compañeras, ¿tenían problemas? Había maridos que no les hacía gracia. ¿qué pasaba?

R: Pues la mujer en principio empezaba a exigir sobre todo ser libre, ser ella misma, pero en segundo lugar y yo por ejemplo tuve una compañera... y en su caso por ejemplo su marido tenía miedo a perderla, que aquella persona que él había conocido pues se le ...

Algunos se ponían enfermos cuando había cenas, y luego al día siguiente conflicto. Entonces era, ese miedo a perder algo, que no se llega a entender que es la libertad del ser humano, porque realmente la libertad de una persona es yo, voy por aquí, por donde tengo que ir o tú te vas y luego ya nos encontramos, y luego tú hablas de lo tuyo y yo de lo mío, y fijate qué enriquecimiento, cosa que de la otra manera es un empobrecimiento. Pero es el miedo, algo que te pertenece y que quieres que perdure, bajo tú imagen, como tú quieres, o sea, es decir, la pareja. La idea de pareja que había, era los hijos, hacer las cosicas, y para nada... y claro, una mujer, en este caso que te estoy hablando, ese miedo a perder, pues tienes que ir a hacer unos cursillos a Madrid, pues entonces, la pareja realmente, o te entiende o es un infierno que es que no... el hombre sigue teniendo miedo a la mujer, cuando la mujer cambia.

P: Que igual beneficia a todo el mundo

R: Claro, eso, lo que hablamos es la libertad, pero si tú crees que eso es, si hay ese miedo... yo creo que la mujer no ha tenido, o sea, el hecho de la incorporación de la mujer al trabajo... igual es que como no trabajamos pues igual por eso el h...

P: En tú caso, hiciste los cursos y decidiste seguir, hacer el curso en Madrid para animadora. Lo tenías claro

R: Clarísimo. Y de hecho lo tenía muy claro, entonces nos teníamos que pagar, porque siempre ha sido voluntariado, no había dinero, y claro, como yo dejé de trabajar, pues yo le decía a mi marido: pues yo me tengo que ir a Madrid y tal y cual. Y de hecho puse mis cincuentamil pesetas, que te estoy hablando de hace tiempo. Y dentro de la pareja ya entonces lo vivíamos así, era como un

compromiso social, y como no trabajaba y bueno pues, económicamente hemos podido vivir con un jornal,

Te voy a decir una cosa, eso a nivel de vivir lo tenía claro, porque entonces ya empezaba a vivenciar interiormente como una profesión ¿eh?, como si estuviese trabajando y fuese mi profesión en la cual yo tenía que aprender. Pero tenía mucho miedo, no había estudiado, tenía mucho miedo, fui al curso de Madrid con mucho miedo, a no poder responder a ese curso, y fui con muchísimo miedo. Pero la verdad es que me soltó de tal manera...

P: El curso de Madrid

R: Sí, el curso de Madrid me soltó de tal manera, pasé miedo, hubo tardes que hasta me iba a la cama y hasta lloré, o sea que, pero me abrió la mente, que después de hacer el curso di un salto en mi vida tremendo.

P: Lo viviste como un reto muy fuerte

R: Sí, sí, tenía un miedo tremendo

P: Relacionado con no haber estudiado

R: Yo estudié estudios primarios, ir a la escuela hasta los catorce años, aprender lo elemental, de la enciclopedia aquella que nos daban de Álvarez, me parece y luego al costurero, siempre de 10 a 12, y a la fábrica.

P: Y lo del costurero lo elegiste tú

R: Era lo que se llevaba. O sea, por mi iniciativa he sido siempre de no estar mucho en casa ¿no? Entonces, te dejabas llevar, porque todo el mundo, la mayoría iba al costurero, de lo que es de mi clase social, a la que pertenecía ¿no?, la mayoría al costurero. Dos horicas, y luego a trabajar,

P: ¿Tus hermanas?

R: También, mis hermanas también. Mi hermana la pequeña ya iba a la academia. Mis padres, ahora ni viven, pero mis padres siempre han sido, me han respetado muchísimo, y eso que a veces, antes, ahora ya lo respeto más... pero antes me ha llegado a parecer que era lo mío lo mejor y lo único, y claro, con 35 años y demás, pues me comía el mundo. Pero las relaciones con los padres antes, eran muy diferentes, a mí me hubiera gustado tener unos padres más evolucionados, pero bueno... porque ahora tenéis mucha suerte ¿eh? No toda porque la lucha generacional existe y ha existido y existiría, pero, podéis contestar, y podéis pensar distinto, hay diferencia.

P: Por ejemplo, algo que intuyo es que las mujeres de los centros que luego han tenido hijos, pues también que han intentado educar a los hijos de otra forma, y las mujeres, como han estado en una posición desfavorecida, y han cambiado y han hecho tanto esfuerzo o estamos haciendo esfuerzo por cambiar, por conseguir cosas, igual eres más comprensiva, más abierta

R: Mucho más abierta, y la apertura pues te trae todo

P: Respecto a los temas sociales políticos, que en ese momento tuvo mucha importancia... Tu marido lo iba viendo de forma parecida?

R: Sí, ahí sí, en lo que digamos era lo político teníamos criterios muy unificados, entonces claro, él estaba en una fábrica, estaba en un sindicato... en aquel momento sí, fíjate ahí no teníamos diferencias, porque por un lado era la vivencia que el traía de la fábrica, con todo lo que suponía el sindicalismo que había y demás, y bueno, con lo que yo ya en el centro también, en este barrio veía.

Pues la dificultad donde que ya te he dicho antes en el cambio ese, en cuanto el ocio ¿no? O sea, y la mentalidad ante situaciones. Distintas. En mi propia libertad, pues ya entonces un poco a lo mejor al ir descubriendo y comerme el mundo, quizás era, a lo mejor, no tan respetuosa como debiera haber sido. Igual inconscientemente pues a lo mejor mi pareja...

P: A veces, cuando uno cambia el de al lado pues también. Y en el tema religioso, ¿que vivencias tienes?

R: Pues ahí, tuve la gran suerte de que en los centros nos daban clase unos curas... una de las cosas que más rabia me daba a mí, es decir, o sea, nos casamos, y en el momento que nos casamos podemos tener relaciones, y un día antes, como no nos hemos casado por el sacramento del matrimonio de la iglesia, pues no puedes tener relaciones. .. era pecado mortal, y ahí teníamos nuestra... pero bueno fue una adquisición mía

P: Y, a veces parece que todo iba sobre ruedas, que todo el mundo coincidía, que opinaba igual en los centros...

R: Es decir, yo en el colectivo he tenido conflictos. Ahora, ahora, yo seguí evolucionando en el colectivo, o seguí evolucionando, pero bueno, yo creo que interiormente cuando empecé a ser más crítica con el colectivo porque en un principio todo era para mí, mí, mí, una va avanzando y tal. Luego una empieza a ver una dimensión más amplia, y quién es el colectivo, quienes lo llevan, qué grupo de poder hay en el colectivo, que subyace, pero existe y yo creía que no existía; estas cosicas, claro, me las cuestioné...

P: O sea, desacuerdos o conflictos se relacionan más con...

R: Se relacionan, te voy a decir: por un lado, en todo grupo humano, hay personas con las cuales hay una química que decimos ahora, pero donde más desacuerdo he tenido ha sido con las decisiones, las directrices que se tomaban, un montón de cosa, y que estaba en desacuerdo, pero en la segunda época.

P: ¿Y de la primera época, ¿recuerdas conflictos?

R: En la primera época, en aquella época cuando yo todavía no tenía compromiso de llevar a grupos, que era digamos, las, entonces se decía responsable, bueno, pues «tú me haces a mí más caso, menos caso» entre compañeras ¿no? Y surgían algunas pequeñas cosillas. Más gordo fue lo de lo otro.

P: Y esto, en aquella época, pues de que una está militando en algo, y de alguna forma quiere influir...

R: Imponer

P: Y me han comentado que sí que se fue muy escrupuloso...

R: ¡Sí!, ahí, o sea, la pluralidad total ¿eh?. Tú expones, tus criterios y demás, pero nunca, digamos... llevábamos una línea rupturista, es verdad, pero claro, fijate tú, en aquellos tiempos, pero siempre que aumentara la felicidad de la personas. Y la decisión se respetaba.

P: Te parece que pudo ser algo feminista? Entendiendo que sea una lucha que intenta dar poder a las mujeres

R: Yo creo que, bueno, desde todo lo que se veía y se vivenciaba en el colectivo, el matiz ese feminista no.

P: Claro, es que en principio, ves las materias, educación hijos, alimentación, pareja, son cosas muy vinculadas con el papel tradicional

R: Con el rol de la mujer

Sí, pero entonces ahí, con el rol de ama de casa, digamos, de aquel entonces, un ama de casa tradicional, la cual, pues haces las cosas, viene el marido a comer, y claro, un arroz, y no es necesario comer el segundo plato, aunque seas de buzo, porque con un poco de arroz y demás, hace, lo que, digamos, proteínas suficientes, como si comieras un filete o un poco de pescado, con lo cual una cosa tan sencilla como esa, eso no se acepta!! Pero es que ¿cómo me vas a dar eso? Oye, vamos a probar, vamos a probar un poco a ver cómo va esto, y, si vemos que no se puede aguantar... pues chica, llevamos un montón de años así y así comemos las legumbres, sin comer el segundo plato. Y el marido hace las medias maratones, y hace todo, y eso, ja, ja, ja

P: ¿Sí, eh?

R: Entonces, bueno, eso, para que me entiendas, y eso, pues eso, y las que los métodos anticonceptivos pues lo mismo. Yo, como no tuve el problema ese de tener que llevar, pero veía a mis compañeras...

P: Tú recuerdas que el tema de la pareja se hablaba en términos de igualdad...

R: Recuerdo, en aquel entonces, toda la teoría que nos transmitía el colectivo, era de igualdad.

P: Bueno, para ir terminando, como balance de estos años, de formación, de trabajo, ¿echas algo a faltar?

R: Pues mira, yo dejé el colectivo, y todavía me encuentro en plenitud mental y demás, y..., ahora, pues estoy en una asociación, socialmente tengo implicación, con menor compromiso, menos responsabilidad, pero sigo perteneciendo a una asociación. Pero a veces sí que me he sentido un poquito vaga ¿no? De no haber estudiado, y tenía que haber hecho y no lo he hecho porque no me ha dado la gana, no por el tiempo, sino por mí misma y a veces digo, uy, tenía que haber estudiado, pero luego enseguida como, bueno, mi manera de ser es como es, tomo las decisiones si las tomo ya no las retomo porque no lo hice, que porqué lo tuve que hacer... bueno pues he sido así, lo he hecho así y ya está.

P: Y ahora, que han cambiado tanto las posibilidades de las mujeres, que los años del franquismo fueron muy duros, ahora es distinto, ¿cambiarías algo de tu vida? Viendo las posibilidades que puede haber ahora para una mujer

R: Hombre, pues mira, las posibilidades, yo por ejemplo, con todo lo que te digo de lo del trabajo, pienso que la mujer no debe trabajar tanto...

P: Ya para terminar, ¿cómo resumirías tu experiencia en los centros?

R: Bueno, pues yo lo resumiría como lo que te he contado antes, en la persona que soy, creo que no lo sería; entonces, el hecho de poder, si tengo que ir... ahora tengo un compromiso social y tengo que presentarme en comisiones y con no sé qué partido político, pues tengo herramientas, me refuerzan. Bueno, no sería la misma.

Entrevista 9

Entrevista a M.L. Casada sin hijos. 67 años.

P: Eso, dime un poco, la edad que tienes...

R: Pues tengo 67 años

P: Madre mía, no aparentas

R: 67 años, y además soy nacida en una fecha preciosa, para olvidar, el 18 de julio del 36,

P: No me digas...

R: Para olvidar, ya digo yo, que me tenían que denunciar, pero bueno, pero bueno, lo dejaremos pasar. Eso, 67 añicos, y bueno, pues casada, sin hijos, hace más de 40 años casada, y...

P: ...naciste...

R: ...aquí en Pamplona, sí, sí, en Pamplona

P: Muy bien, pues eso es un poco... y de pequeña, ¿fuiste a la escuela?

R: Sí, sí, fui a la escuela, bueno, yo era la pequeña de cuatro hermanos, tres hermanos, y yo la pequeña

P: Todos chicos...

R: Tres chicos y yo la chica, y ahí se agudiza lo que es ser mujer y lo que es ser hombre, y entonces, yo fui a la escuela hasta los catorce años, última, último año de clase, me dicen, ya prácticamente tienes ya resuelto lo, la enciclopedia aquella que nos daban, y, pues este curso, lo pasarás ayudando a la que iban más tarde, un curso perdido, prácticamente, hombre, nunca pierdes porque haces, pero nada. Entonces, hablas en casa, y dices, oye, que me pasa esto, me dice la hermana L. a que esto, en casa ni se cuestionan que... nada, como eres mujer, y tú ya sabes para lo que estás preparada, y se acabó.

Tres hermanos, los tres a academia, los tres. Yo no. Yo no. ¿para qué? Yo sabía por donde tenía que ir. Yo era una excelente muchacha, más qué se podía pedir para mí? Tú te casas con un buen muchacho, y ya está. Y la vida resuelta, ya tienes el seguro de vejez y todo...

P: Eso te decían, tú recuerdas que te dijeran eso

R: Hombre, no que me dijeran, pero ahí estaba...; no con esta serenidad y con esto... no, pero tú lo percibes, que tú estás preparada y dedicada a esto. ¡hombre! Pero perfecto

P: ¿Tu tuviste alguna vez como ganas de estudiar, de ser otra cosa?

R: Yo a la academia, yo me rebelaba ¿por qué mis hermanos iban y yo no iba? A lo mejor sin plena conciencia, de que yo quería estudios y quería..., no, no, pero ¿por qué ellos sí y yo no? Esa era mi rebeldía, y decían oye nada, que la mamá está delicada y claro, con cuatro hombre y esto, pues lo mejor es que tú te quedes a

ayudar a tu madre. Y te acomodas, también te acomodas, es un papel cómodo, quedarte en casa, sin ningún rifi-rafe con nadie ni nada, vives una vida tranquila.

Luego sí que empecé a trabajar en la época que tenía yo dos hermanos que eran año y medio de diferencia, se llevaban, y les tocó entonces la mili juntos a los dos, o sea, cuando uno estaba en la mili, entró el otro, y estuvieron un tiempo, y claro, en casa faltaban dos personas que cotizaban, que aportaban a la economía, y entonces, yo me eché a trabajar, que yo, vivíamos en la catedral, en la plazuela San José,

P: ¡Qué sitio tan bonito!

R: Y había una fábrica de Pedro Mayo, los chocolates, ahí, ahí bajé yo a trabajar y ahí empecé yo, ese tiempo. Ahí empecé a trabajar ese tiempo, pues, yo siempre decía, el tiempo que mis hermanos han estado en la mili, pero sí, sí; luego me ocurrió, cuando me llegó la jubilación a los 65 años, ¡coño!, voy y veo que había estado trabajando cinco años, ¡pues no me había hecho ni enterar!

P: Ja, ja, ja

R: Pues fíjate, que fui quince días antes de cumplir los años; o sea, me ocurre que por ... tengo que cotizar un poco más, y no me había hecho ni enterar. Yo, como creía que estaba el tiempo que mis hermanos habían estado en la mili, un par de añicos, no habría estado más... y cinco años, y va y me aparece la virgen. La virgen de la ambición que llevamos todos los humanos, porque estábamos los dos solos, sin hijos, al marido le quedó una pensión decentilla... o sea, que no me hacía falta para vivir, pero... pero te suenan las campanas. O sea el dinero es... Si necesitar es una cosa, y luego que somos imparables,

P: Luego es difícil poner los límites ¿verdad?... y ¿tú padre en qué trabajaba?

R: Mi padre era chófer de la fábrica de abonos químicos, una que estaba ahí donde la estación de tren, al otro lado de la vía estaba ahí la fábrica de abonos químicos y era chófer de la empresa. Y nada, mi madre había sido huérfana de padre y madre, para los cinco años, y ya nada, venir aquí a Pamplona, porque ella era de un pueblo, de Oscoz, del valle de Imoz y vino aquí a Pamplona al servicio doméstico, cuando ya tuvo, primero estuvo con unos tíos, y luego ya al servicio doméstico y ahí hasta que se casó pues sirviendo, de casa en casa,

P: ¿El servicio doméstico son esas monjas? Que ayer hubo un incendio

R: Exactamente, yo justo oí un flash y justamente eso, y no sé nada más, sé que las han llevado a Estella y alguna religiosa como medida preventiva a hacerle algún chequeo y tal por si eso... y ya no sé más. ¡Ah! Y el muchacho que descubrió que era el que reponía el material, de alimentos, ese es el que tenía quemaduras en el brazo...

P: O sea, que ahí estuvo tu madre...

R: Hasta que fue saliendo, porque luego además, lo que ocurría en las casas de servicio de antes, mi madre era monilla, mira esa es mi madre, era muy majica cuando era joven, delgadica y monina y tal, y entonces iban al servicio doméstico a buscar muchachas con buena presencia, finas y no sé qué. Luego, lo que pagaban o no pagaban eso ya no sé nada, pero la exigencia, bueno pues eso. Mona, discreta, y con pocas aspiraciones

P: Que no proteste mucho... ja, ja, ja. (...) Y luego te casaste ¿con qué edad?

R: Pues me casé con 26, 26, sí, mi marido tenía 32, no, que me lleva ocho, 34 J. y yo 26.

Yo no pegaba chapa, yo estaba cuidando a mi madre... como decían unas primas carnales mías: la señorita de la familia, la señorita de la familia,

P: Hombre, pero también en casa se trabaja ¿no?

R: Pues sí que se trabaja pero es un trabajo más... es un trabajo facilón.

P: ¿Te parece?

R: Se entiende, en las circunstancias que yo vivía. Matrimonio sin hijos, yo siempre he tenido como mala conciencia de que aquí el que lo pasaba mal trabajando era mi marido, y que yo hubiera compartido la mitad de la jornada con él. Poder él trabajar la mitad y yo la otra mitad. Yo es lo he tenido siempre, lo he pensado, yo sí, sí, sí, sí

P: ¿Lo pensabas?

R: Yo sí, yo no hubiera querido que mi marido trabajara tanto...

P: Y si te pasó por la cabeza trabajar fuera? ¿se podía en aquellos tiempos? Creo que había una ley que obligaba a dejar el trabajo al casarte

R: Pero a mí ya no me pillaron en activo, yo estaba ya en casa. Después sí que he tenido oportunidades de trabajar, estuve de dependienta en esa tienda de luz que hay en, en, la esquina de Santo Domingo con la plaza de Santiago, donde sale el torico de fuego, en la espalda del ayuntamiento.

P: Sí, sí,

R: Lacer, ahí hay una tienda de luz. Ahí tenía yo una amistad, bueno la dueña era conocida mía, y ahí quiso que entrara yo con ella de dependienta, y luego tengo una amiga que tiene una tienda y me quiso llevar de dependienta, pero yo no, yo decía que para ir a trabajar por dinero que no iba, que no necesitaba, que no, y ya está. Yo no tenía en ese aspecto aspiraciones.

P: ¿En qué trabajaba tu marido?

R: Mi marido estaba en una empresa de carpintería mecánica, y tenía un puestico, pues bien. Pero vamos, lo que ganaban los carpinteros entonces, ¿eh? Pero a mí me sobraba dinero... es que a mí me sobraba dinero...yo vivía de una manera muy normalica, pero lo que yo había vivido, yo era hija de trabajadores, y de la familia, yo me había acostumbrado a vivir así... ¡hombre! Las veces que hablamos con los amigos ahora que somos todos un poco de la edad, que tenemos que aprender ahora a cambiar lo que por costumbre hemos sido, pues toda la vida has estado pues viviendo muy modosamente, mirando, has llegado a una edad en la que dices ¡coño! Si me voy a morir y no voy a gastar las cuatro perras que tengo!

P: Ja, ja, ja

R: Y ahora tienes que aprender a gastar... y no sabes, y no sabes. Te sale, todo el aprendizaje te sale

P: Claro, pero es algo a lo que te acostumbras como tú dices... si tienes un sueldo bajico te acostumbras y luego dices, joder, esta gente que gana tanto dinero... te acostumbras, es verdad

R: Y luego, pues eso, pues veías, si ganabas cinco, pues no podías gastar los cinco, lo de siempre, lo que ya de los padres habías oído: oye, hay que tener, cualquier cosa que ocurra, cualquier cosa... lo tenías tan interiorizado y te parecía tan de sentido común...

P: Claro, claro, eso era habitual, tiene su lógica

R: ¡Pues claro que tiene su lógica!

P: Y ¿vivís aquí desde que os casasteis?

R: No, no. Primero vivimos en, también en la Rochapea, en Dr. Fleming pero muy poco tiempo, pues seis meses igual, y a los seis meses subimos a vivir a la calle Calderería y allí estuvimos otros seis meses. Pero, en Calderería, a mí me gustaba el Casco Antiguo, porque yo era nacida ahí y mi marido también, pero son unas casas muy viejas, y entonces no había esto que hay hoy, que hoy se entra a una casa, se tira de arriba abajo y se hace una casa nueva, pero no. Bueno y que era alquilada, que tampoco era comprada. Y luego tuvimos oportunidad de bajar a estas casas, que eran más moninas, más nuevas, más, con otros servicios y tal, y aquí bajamos, alquilados también; ya luego nos lo vendieron. Aquí entramos a pagar quinientas no sé cuántas pesetas, bajábamos de un piso que habíamos pagado 1.100, y el piso no había comparación, las condiciones que reunía esto...

Y luego encima, fijate qué suerte, que no tiene nada que ver con esto, pero bueno, no nos lo vendieron que no llegó ni a un millón de pesetas! O sea, y ya desde entonces quieticos aquí...

P: Muy bien; y respecto a los centros ¿qué recuerdas de cómo te enteraste? ¿por qué fuiste?

R: Yo me enteré por una conocida mía, nos encontramos un día en la calle, y bueno, pues nos saludamos qué tal... y aquella me comentó, me dijo, el caso es que a mí ya me había llegado onda, pero no muy claro, no con esa información que te da la persona que asiste, y me dice: ay chica, encantada, vete, vete que no te va a penar y no sé qué. Claro, yo estaba un poco condicionada, porque mis padres han vivido hasta bastante mayores, y ser hija única y sin hijos, pues claro. Y mi suegro, que tuve aquí viviendo a los tres, mi suegro, mi padre y mi madre. O sea, ya luego mi suegro se fue con una cuñada mía, pero mi madre hasta los 90 años que vivió. Y entonces, pues sí tenías libertad pero ya tenías dos personas mayores que había que ... pero con todo aun dije: pues me voy a animar. Me voy a animar, le dije a mi marido, le digo: J., mira, hay esto y tal, y voy a empezar, son dos cursos, y un tercero opcional.

P: Y ¿para qué recuerdas que eran los cursos?

R: Los cursos eran... a ver si sé explicarme.

P: O antes, de ir, de saber qué te iban a dar, pero ¿qué idea te hiciste?

R: Yo, la idea era que se trataban temas de interés pues de la mujer, yo era lo que más... temas de la mujer, que se trataba economía, educación de hijos, yo eso un poquillo por encima lo capté que, para qué era. Y sobre todo la información que tuve. Y dije, pues ya, ya, me voy a los centros. Le dije a mi marido y me dijo: bueno, bueno. Pues adelante.

P: ¿Bueno?

R: Sí, pero con reservas. Sí, sí, bueno, a ver en qué consistía, para qué horas volvía a casa, y a ver que no sé lo qué. Y a lo primero, pues ya ves, todo religiosamente, todo formalidad, que no se notara ni que yo me iba de casa...y al revés. Todo mucho mejor, para que yo...

P: Ja, ja, claro

R: Claro. Pasaron los dos cursos, y luego pasé el tercero que se decía que había dos y había otro opcional. Me quedé y me dijo J.: bueno, dijiste que dos cursos y el opcional, ya han pasado los tres ¿y ahora? Pues ahora voy a continuar. Para algo

me habían servido los centros para que yo ya ni era tan modosica, ni yo estaba tan preocupada de quedar bien o mal, yo ya había cogido ya aquí unas... unos apoyos y unas cosas que, que yo veía que eran de pura justicia y eso.

P: ¿Qué recuerdas cuando empiezas a ir al centro que te sorprendiera, que te chocara o descubrieras?

R: Yo, yo sobre todo cómo se valoraba a la mujer. El valor que la mujer pues, más que todo, con los informadores, como venían informadores de distinto tipo, porque claro, yo además, el impacto primero fue ese: ver qué tipo de informadores, me parecían, hombre, estás también en pañales, todo te parece un mundo, todo te parece un mundo, yo... yo además soy propensa, propensa, un poco ingenua en ese aspecto a idealizar a la gente, la gente que me parece que es lo que a mí me gusta que se sea, que no tengo yo por qué pensar cómo la gente tiene que ser, pero bueno, un tipo de persona y entonces, había tal calidad de informadores, según mi conciencia, que a mí aquello me impactó, pero muchísimo, muchísimo. Y luego el trato que se daba a los demás, el trato de los temas, a mí, me dejaba pero bueno...

P: ¿Cosas nueva?

R: Sí, sí, sí, sí, respecto a la mujer, respecto a la mujer, a los derechos de la mujer, al valor de la mujer, el valor como ama de casa incluso, como... A mí aquello me llevo pero pero mucho. Mucho.

P: Cosas que no te habías planteado o no habías pensado...

R: Pues no lo sé, lo que pasa yo siempre pienso que las personas ya llevamos como un material, yo creo que llevas como un material, y ese material, si alguien lo sabe manejar o transformar pues da juego. Porque yo lo he pensado muchas veces, después de estar tantos años en los centros, yo decía: hay gente que ha entrado al centro y el centro ha entrado en ella, pero hay gente que ha entrado al centro y el centro no ha entrado en ella. Yo no sé si las cosas serán las mismas para todos, pero luego cada persona, yo creo que hay algo que...

P: Claro, un poco la experiencia que se arrastra de toda la vida...

R: Indudablemente, indudablemente,

P: Las circunstancias... también había mujeres que tuvieron algún problema porque los maridos no querían que fueran, ¿no?

R: De eso, montones. De eso montones. Los maridos se ponían enfermos y graves, se ponían algunos.

P: ¿Por qué crees que les pasaba eso a algunos?

R: Mucho miedo al despertar de la mujer. La mujer, calladica, moñona, bien arregladica, y en casa, la joya de la corona. La joya de la corona. Pero fijate que era curioso porque claro, luego, al estar años en el centro, yo luego pude estar ahí viendo muchas, muchas cosas, porque claro yo me quedé de coordinadora. Lo curioso es que sobre el tema sexual, todos querían que aprendieran.

P: ¿Ah, sí?

R: Sobre la sexualidad, todos. Porque claro, en el tema sexual te habían sacado de la postura del misionero, y te habían enseñado muchas cosas, y alternativas al coito y etc, etc. Y claro, ahí, las mujeres iban poniendo en práctica cosas que estaban aprendiendo en el centro. Las mujeres no, no iban, íbamos, que estábamos todas en el mismo barco. Íbamos practicando, poniendo en práctica cosas que que habías aprendido, las que te gustaban, las que te parecían que, que no esto, pues ahí se

quedaban. Eso sí, los maridos creo que no hubo ni uno que se quejara, todo lo contrario, esa sí, esas clases sí.

P: Otras les parecían menos bien

R: De esto ya, que si... bueno, y no te digo nada si hablábamos, no ya de política, de temas sociales... eso ya era, para algunos, prohibido, prohibido, prohibido, prohibido. No ves que la mujer puede espabilar mucho? Y te aseguro que ni ellos eran tan listos tampoco, eh, que si dijéramos, había miedo, a lo listos que eran ellos que la mujer se le pueda equiparar, que no, que tampoco era eso... yo creo que hay como una cosa social en el ambiente, el miedo...

P: Claro, igual al final es que si una se mueve del sitio donde está, pues yo me tengo que mover también...

R: Menudos problemas, de mujeres que han tirado para adelante y ellos no, no han movido un pasico.

P: Y eso, has visto problemas

R: Siiii, sí, sí, sí, ya lo creo que problemas, problemas, problemas grandes. Se quedan atrás y bueno, pues a lo mejor, alguna ruptura de pareja sí que hemos vivido, y a lo mejor no por ejemplo tener esa, ese valor de dar el paso de ruptura, pero luego cuando hablas con ellas: bueno, este ya sabes, ése se quedó ahí... además con un poco como con desprecio... te voy a decir una cosa, tampoco con los centros y la mujer sola el hombre va a evolucionar, ¿eh? Puede pero tiene que ser muy listo, muy listo y muy abierto. Y muy abierto

P: Yo sí creo que ha habido hombres, digo por las experiencias que me han contado, así abiertos, pero que ha sido como una pugna ¿no?

R: Si, sí, sí, sí.

P: Claro y en esa tensión algunos han ido cambiando un poco ¿no?

R: Pero y sigo pensando que el hombre o es muy listo, muy listo, quiero decir, un hombre inteligente que es capaz de comprender y de adaptar, y de cómo que mi mujer... yo para mí esto era nuevo pero es que tiene razón... como cuando a nosotros nos dicen hoy, que el tercer mundo que viene, que nos comen... y que... yo no tengo miedo a que ..., si soy yo la que no pongo lo que tengo que poner, si el problema está en mí y no en ellos...

Pero los hombre creen que se les va a arrebatar algo, porque el hombre mantiene el poder, mantiene el poder porque mantiene la economía, y quien tiene el dinero tiene el poder, pero hoy, ayer, mañana... el dinero da poder. Por eso te digo, el hombre tiene que ser muy listo. Muy listo, o si no, tener la suerte que he tenido yo, porque yo el marido no considero que sea ninguna lumbrera. Un hombre, normalico, no, quiero decir que no es un hombre superinteligente, es un hombre muy capaz, y muy esto, pero no para decir que tiene una inteligencia que ha sabido adaptarse y adelantarse... no, no, o sea, es un hombre listo, es un hombre muy capaz en su trabajo, bueno, pues ha desarrollado pues más capacidad de lo normal y todo; pero quiero decirte, a esos otros niveles.

Pero claro, yo conté, con mucha suerte, con un grupo de reflexión. Y ahí sí. Ahí es donde fuimos

P: Los dos

R: Los dos, en pareja, siete matrimonios, continuadamente, continuadamente, y esta historia te la cuento... el año 78 ya estábamos reuniéndonos. ¿cuántos años han pasado? ¿veinticinco? De más de 25 años y seguimos. Y seguimos.

P: Y ese grupo qué salió, en relación con la iglesia...

R: Sí, sí. Tú no sé si has oído hablar de Patxi Larrainzar...

P: Sí

R: Pues él. El fue el que formó este grupo. Nos fue llamando a parejas, que él creía que nosequé y a raíz de eso, y con él. Nos juntábamos los martes con el. Yo pienso que la evolución de mi marido ha sido esa ¿eh? Porque mi marido ya venía con todas, con todas las opciones para ser un machista absoluto. Hijo único con un montón de hermanas y tal como se conceptaban las familias entonces ¿eh?. Como dice ahora, ahora piensa y dice: pero cómo podía ser que mis hermanas trabajaban igual que yo y yo en casa no pegaba chapa. Todo mis hermanas.

P: Claro, claro, es que era así, a nadie se le ocurría que pudiera ser de otra forma

R: Y ahora, ahora dice él, mis hermanas, llegaban los fines de semana y a limpiar toda la casa, la madre ya, mayorcica y tal, pues madres de muchísimos hijos, estaban superagotadas, estas madres nuestras; entonces, las hijas de entonces que las hijas, mira, no es porque estemos delante pero los hombres no nos van a alcanzar nunca, la mujer es de una materia especial. Hay otra sensibilidad, no sé lo que hay; porque yo, de mis cuñadas, ya te digo, trabajando las dos, venían, le daban vuelta a la casa... sí que les imponían, pero, pero a la vez sale, porque si no, te rebotas y te rebotas..

Yo creo que se abusa de nosotras también, con esa, esa sensibilidad que tenemos, y con esa... cuidamos a los padres, cuidamos a los abuelos, cuidamos a los hijos, a los nietos... todo para la misma.

P: ¿En qué año entraste tú en los centros?

R: Pues por ahí también, ¿eh? En el setenta y... cinco? Seis?

P: ¿Aquí en la Virgen del Río?

R: No, no, en la Rochapea en la academia cuatrocientos, teníamos antes. Luego nos fusionamos los dos centros, la Virgen del Río y Rochapea...

P: Y antes de comenzar en ese grupo de reflexión que has comentado, las cosas que tú ibas escuchando o que reflexionabais, porque claro, en los centros, no sólo se recibían contenidos, sino que se hablaba, se compartía...

R: Sí, sí, sí.

P: Se hacía un grupo muy cohesionado, esas cosas ¿las comentabas con tu marido?

R: Siempre con mucha vista. Siempre con mucha vista. Y lo que sabías que podías comentar. Le ibas introduciendo, poquico a poco..., hombre también, es lo que te he dicho antes, el tipo de material humano que sea uno, también mucho, porque yo recuerdo que el primer paso que yo recuerdo en este aspecto, de este despertar, aquí yo lo recibí en la parroquia del Salvador, en una misa de una con J.L.. Yo, ese fue el primer despertar. De ahí, a la asociación de vecinos.

P: ¿Por qué? ¿Qué recuerdas tú de lo de J.L.?

R: Pues yo recuerdo de J.L., que fue una predicación que yo no, no había oído nunca, no había oído yo predicar como aquel hombre. Ahora, no me digas el contenido, porque, porque no sé, pero tendría algo que ver con algo social, porque yo, o sea, a

nosotros, a los dos, nos impactó. Salimos..., pero este hombre, o sea, algo, algo que percibimos ahí, y luego adictos, adictos a... y ya de ahí, a la asociación de vecinos. Empiezas a coger un poco de conciencia. Y claro, yo todo esto, te diré que vengo, desde los quince años, y no sé cuánto echar, igual antes, desde la acción católica, ir a misa... hasta que me casé.

P: De todas formas, los centros dependían de Acción Católica, al principio...

S: No, en absoluto. Por lo menos en la época en la que yo entré ¿eh? Sí que sé que antes, esto, el comienzo de, no dependían, venían de Acción Católica, pero no pedían a las personas ser de Acción Católica, nada, nada, simplemente, en absoluto, que se acudiera. Cualquier mujer que quería entraba en ello.

P: Y ¿por qué te quisiste quedar como animadora?

R: Me lo pidieron. Es que mira, en el último curso se hacía, una especie de encuesta, qué te había parecido los cursos, cuál de los temas te había interesado, qué te había aportado a ti, y en el último párrafo te decían: ¿tendrías interés por colaborar si te han sido útiles en los centros? Y yo, rápida, pues sí, pues sí, a mí me habían parecido superválidos y yo dije que sí, ¿de qué manera? ¡yo qué se! Pues pues pues, no me preguntes cómo pensé qué, pues yo pensé en aportar a las personas que estaban dentro, pues apoyo, apoyo, lo que me hubieran dicho, porque claro, entonces no conoces los entresijos. Pero claro, el primer apoyo fue que me dijeron, no, de animadora. Jobar de animadora, de animadora a mí se me hace mucho, pasar así de golpe que tal... ¡que sí, que sí, que animate, animate, que animate y había otra conmigo que habíamos estado haciendo el curso juntas, que me dice: ¿quieres que nos apuntemos las dos juntas (lo dice en un susurro)? ¿Nos apuntamos las dos, quiero decirte, apoyándonos la una a la otra y lo hacemos? Pues venga, nos apoyamos las dos y empezamos. Pero claro, en ese intermedio, el marido de ella se pone malísimo, malísimo, pero malísimo de médicos, ¿eh?

P: Ja, ja, ja

R: En serio, no de malo que me pongo malo, no, no, del médico certificar que el hombre ese se ponía malo. Y que se ponía enfermo y todo. Y tuvo que dejar los centros. Y me quedé sola. Y me quedé solita.

P: E hiciste el curso ese de Madrid.

R: Sí, sí, sí, ya luego hicimos el curso de Madrid, y luego pues me preparé para algún tema, me parece que fue ... me parece que fue alimentación y nutrición fue uno de ellos, y el otro... economía doméstica y alguna otra cosa más. Y luego sí que entre A. y yo llevamos un poco los... que le echábamos un valor, que yo ahora pienso y digo: pero qué valor le echábamos, pero claro, es producto de la juventud. La juventud tiene arranque, ímpetu, tiene...

P: Y que estás convencida de lo que haces ¿no?

R: Si, estás convencida pero muy atrevida y nos atrevimos a llevar en los centros, la escuela taller, y yo ahora pienso y digo ¡qué valor! Hombre, estábamos apoyadas, es cierto, y preparábamos los temas, pero luego nostras, más valor que diego, ala, a otras animadoras dándoles clase nosotras.

P: Eso parece que en los centros se fomentaba que las animadoras, la gente saliera, que fueran mujeres que habían pasado por esos cursos.

R: Exactamente, claro, muy de conocimiento de base, absolutamente, primero has pasado tú, has conocido, y a partir de ahí ya...

- P: Y en lo que fue el proceso de esos tres años, se valoraba mucho el grupo ¿no? En la didáctica, en la forma de plantear las cosas, ¿tú cómo lo recuerdas? Porque yo tengo la sensación de que se cohesionaba mucho el grupo... que enseguida se hacía grupo, que generalmente es muy difícil...
- R: Sí, sí, pero ¿sabes qué pasa? Que en los grupos se suele decir que en los grupos hay gallinas, y con que te toque tres gallinas, que ya es mucho pedir, pero con tres gallinas ya ya funciona un grupo, porque es como de contagio. Como haya tres personas un poquito lanzadas para en el tema que estés dando tal... el resto sigue. Te lanzabas, te lanzabas y tal. Yo recuerdo en el primer curso, yo creo que despegaba muy poco la boca ¿eh? Tenía como una reserva, como un, un parecer que no podía aportar mucho, o yo iba un poco demasiado pensando que había que decir noséqué, o pensando que había que aportar nosécuántos, un poco a complejada quizá... pero, y luego eso, a nada que, eso fomenta muchísimo y luego la animadora que tiene mucha experiencia ya va viendo, va provocando, y entonces es cuando ya el grupo... es el mejor trabajo que salía siempre: el de grupo. Siempre en grupo, porque venía el informador, si daba el tema, oye, preguntad lo que sea, y nadie abría el pico, y si hacías pequeños grupos, mejor todavía.
- P: Claro, se van quitando los complejos, las vergüenzas que puedas tener, y vas viendo que las experiencias pueden ser muy parecidas ¿no?
- R: Ahí te vas viendo que, que, como que las cosas son muy iguales para todas.
- P: ¿Tienes ese recuerdo?
- R: Por experiencias parecidísimas todas, todas, todas. Si es que yo creo que va interfiriendo, conforme vas viviendo, las costumbres y la cultura, y vivimos todos pegadicos, parecidos.
Y hoy, hoy lo tenéis más distinto, hoy la gente ya sale, estudia, se prepara; pero con una dictadura, de eso nada. Y además aquí no había ninguna corriente ni ningún grupo distinto. Hoy por lo menos hay más culturas, aquí vienen otras personas, la gente sale a estudiar fuera, hay intercambio. Pero entonces...
- P: La verdad es que tenéis mérito, porque en la dictadura...
- R: Mira, entre la dictadura política y la dictadura eclesiástica, porque vivíamos en otra dictadura, ahí, todos, todos, éramos cristianos por decreto. Y daño hacen las dictaduras como dices, pero a un país, a un país es que lo constriñe completamente, completamente constreñido, es a hombres, a mujeres, la mujer siempre es más débil pues la mujer más. En cuanto más marginado y menos poder económico, más daño.
- P: Yo tengo la sensación de que se infravaloraba muchísimo a las mujeres, de forma explícita.
- R: Y todo, discursos, textos, y los estudios, y los libros...
- P: Y también tengo la sensación de que los centros liberaban a muchas mujeres de culpa...
- R: Los centros, los centros fueron una ayuda impresionante. Yo siempre digo que yo le he dado años a los centros, que eran años además no había ninguna cosa económica, para nada. yo le he dado a los centros mucho, pero no vale ni parte, ni parte, de lo que los centros me han aportado a mí, ¿tú sabes lo que es, poderte relacionar con tantas y tantas personas, que te aportaban tanto, más luego la experiencia con los grupos, con las mujeres, con lo que... ¡es una riqueza! Bueno, y

ahora mismo, aquí en la Rochapea, de la edad y de los tiempos, tenemos una red de relaciones, pero, pero enorme

P: Claro, pasaron muchísimas mujeres por ahí

R: Muchas, muchas, muchas

P: Y fue bastante impactante

R: Es que era lo único que había, o eran partidos políticos, o era la asociación de vecinos o centros de cultura popular, no había otra cosa. Y estos tenían a favor de la mujer esa diferencia, que eran temas específicos

P: Y funcionaron un poco de puente, entre mujeres que estaban en casa y entre ellas y luego al barrio, la asociación de vecinos...

R: Fue un poco... la Rochapea ha estado nutrida, yo creo que al noventa y tantos por ciento, de la escuela de padres de mujeres de los centros, tomaban conciencia y claro llegaban los hijos, se implicaba y ya está.

P: Y tomaban conciencia ¿de qué? De que tenían que... en ese proceso de dar importancia a lo social ¿qué era lo que se pensaba?

R: Lo primero, en la familia, lo primero en los hijos, estaban dando el tema de educación de hijos y estaban viendo, y les estaban diciendo, las distintas épocas de la educación de los hijos, que tienes que preparar, tienes que, los hijos tienen etapas y tienen cambios, que hay que estar muy preparado, que para ser padres, yo recuerdo todo esto, para ser padres no te prepara nadie, y es uno de los papeles más difíciles que hay, y no te prepara nadie. Estar, estar, estar, bueno pues en los temas, y claro, y llegaba el momento de la escuela de padres y las mujeres sentían, sentían que para sus hijos tenía que ser muy válido que ellas estuvieran en donde los hijos estaban estudiando. Y a partir de ahí dieron mucho, mucho juego en la Rochapea.

Y la Asociación de Vecinos lo mismo ¿eh? Estuvo muy nutrida por mujeres del centro.

P: Y ahí, ¿cuál podía ser...? Porque claro ahí ya los hijos no estaban...

R: El despertar de es decir, la justicia social, la justicia social despertaba mucho. No es que se levanten (...)

P: Y cuando dijiste a tu marido que ibas a ser animadora y eso ¿cómo se lo tomó?

R: Pues yo creo que se lo tomó con resignación

P: Con resignación

R: Ya se lo tomó con resignación, dijo: bueno, ya la conozco también un poco a esta chica, yo creo que ya lo mejor es como, y sobre todo ya te digo, es el grupo de matrimonios que formábamos que eso fue fundamental, fundamental. La relación entre todos nosotros y los hombres, quieras que no, nosotras, todas las mujeres, lanzadas, todas las del grupo, lanzadicas, pues ellos, yo creo... ¿quién hacía el ridículo?

P: Ja, ja, ja..

R: Digo yo, digo yo, ahí tenían un reto. Entre ellos. Oye, la fulanita, pues el otro no le dice nada, no voy a quedar yo como un machista. Digo yo, eh? Digo yo que no se lo he preguntado directamente nunca esto. Ni me ha ocurrido. Yo pienso que ha habido una evolución maja y me basta. Me basta.

P: Además, sí que es verdad que las evoluciones de este tipo, se dan más fácilmente en grupo.

R: Claro,

P: Individualmente es difícil...

R: Yo sé que la trayectoria mía en los centros, probablemente no hubiera sido la misma. No hubiera sido la misma. Porque claro, yo también ahí tenía mucho refuerzo. Y mucho apoyo, y como tenía mucho apoyo a mí también me daba mucha fuerza. Porque todo lo aprendía y luego con un grupo que a la vez me acompañaba.

P: Es que si no es de forma colectiva, por ejemplo, una mujer en ese tiempo, es muy difícil, primero que piense cosas que nadie le ha dicho, y luego, que tenga el respaldo para ir cambiando poco a poco cosas de su vida.

R: Si una persona, pasa lo mismo que con los hombres, si una mujer es muy inteligente, es capaz de captarlo todo, pero vamos, como eres una media, y tu inteligencia, de especial nada, bien, listillas, pero nada más, entoces, como dices, tienes que estar apoyada o acompañada. Si no te resulta superdifícil, que es que viven en una fricción, y no sé si una está para, para coger muchas batallas. No lo sé...

P: Y, hablando de esto, de fricción, también sale mucho en las entrevistas, pues como, las mujeres que han seguido, y luego han sido animadoras, siempre han tenido sus más y sus menos con el marido. ¿no? Un poco tira y afloja y el marido ha ido evolucionando.

Pero también han tenido muchos reproches por parte de madres, hijos, en este caso no tienes hijos, pero bueno, de familia, de hermanos.... Qué haces, salir de casa...

R: A mí me ha pasado pero relativamente, porque mi madre, a pesar de vivir conmigo, y mi padre, a mi madre, no es que le importara que fuera a los centros, mi madre captaba que los centros era algo bueno para mí. Y al fin y al cabo, madre... A mi madre sí que le molestaba eso, que la dejaba sola. Mi madre iba por otro lado, pero vamos, en cuanto a mí de esto, no. Porque yo ya te digo que estaba muy acostumbrada ya de años antes a estar en los centros de acción católica y tal, y mi madre jamás me ponía ninguna pega, ni para asistir a cualquier cosa, ni nada, nada. Dentro de que yo, claro, hiciera y cumpliera con el trabajo que tenía. Pero no tenía yo inconvenientes para eso. No me sentía yo que mi madre me...

P: Sólo le fastidiaba que la dejaras sola

R: Eso es. Nada más.

P: ¿Y tú padre?

R: Mi padre nada, mi padre era mucho majo y... me quería mucho, también yo a él, también a mi madre, pero mi madre era más... más rebotudilla. Cuando vivían los dos. Mira, como los dos no se van a ir juntos, que se vaya mi madre primero y que se quede mi padre. Pero bueno, como es como si dices misa... pues no.

P: Vivimos más las mujeres...

R: Casi acaban con las hijas. Yo me acuerdo que P. venía mucho a casa y recuerdo que decía, porque una vez mi madre se cogió un rebote por una tontada... y me dijo: qué mérito tenéis, dios mío, qué mérito tenéis...

P: Bueno, así, un poco para resumir, lo que han supuesto en tu vida, lo que te han aportado, ¿qué es lo que más valoras? Así para terminar

R: Yo pienso, yo suelo decir, que he tenido, pero también lo tengo que unir a esto otro, a esto otro, un antes y un después, pero unido a la vez con ese grupo. Sí, sí, es un antes y un después en mi vida. Yo, de venir, de una acción católica, te puedes imaginar, puedes imaginar, a pegar este cambio, ... eso sí que me solía decir mi madre, mira, hija, yo, no te conozco ¡qué cambio has dado! A ti si te conociera ahora porque, entonces le llamaban director espiritual, fijate, siento como cómo se puede estar tan obcecado y estar tan... ¡sí te viera tu director espiritual!

P: Y ¿a qué aludió tu madre con lo del cambio?

R: Pues, se dice (parece) que había dejado de ser la chicaaaa adaptada, mi madre decía que yo era una chica modelo, no les había dado nunca un problema en años de juventud... o sea, modelo, pero va y después, resulta que la modélica eh, cuestionaba muchas cosas, cuestionaba a los hermanos, cuestionaba muchas, muchas cosas y la S. ya no era la S., ya no era la chica calladica, modosica, ya no era, mi madre había notado un cambio en mí, yo sé, ¿eh? Yo se que mi vida un antes y un después, pero marcadísimo, ¿eh? Marcadísimo

P: Y, siguiendo con esto, a veces también se alude al bienestar, en el antes y después,

R: Yo no, yo más siento que un antes y un después, el nivel de conciencia que yo cogí. El nivel de conciencia mío no se le parece en nada al que yo tenía antes.

P: No tanto en el bienestar cotidiano...

R: A la vez te produce eh, una serenidad que adquieres, adquieres, o sea, aprendes a relativizar mucho más las cosas, te afectan menos las cosas, te dañan menos las cosas que no te tienen que dañar, y las que son muy dañinas las sabes relativizar, mira, hace poco, aprendes a, a ver las cosas con otros ojos. No focalizas en dos cosas, y en no sé qué, miras el mundo con más amplitud y esto te ayuda muchísimo, y luego pues que estás muy bien arropada de gente que has conocido. Las mismas que nos conocimos aquí en los centros, que entonces estábamos de responsables, que eran M., E., A. y yo, nosotras mantenemos la relación pero de juntarnos incluso con los maridos, o sea, de tener cenas con los maridos, y entre nosotras sueltas, y el día que estamos cenando solas, ellos aquí no pintan nada y ya se han resignado, se han resignado.

P: Y no crees que eso da mucho bienestar. Quiero decir, el trabajo de un ama de casa, estando en casa, es como, no se valora, no tiene reconocimiento, no tiene valor...

R: Es que el valor, es que el valor, ese trabajo es frustrante, es que estás repitiendo siempre la misma historia, yo lo repito, pero yo no estoy encerrada en mi casa, yo, si no se limpia, no ha pasado nada. Yo antes, jo, ¿quee? Que es eso de dejar de limpiar, de eso nada, y aún mantienes, mantienes muchas cosas. Pero yo tengo hoy, a mí me sale una cosa prioritaria, yo no tengo, vamos, la menor duda. Y yo que me tengo que ir y se queda mi marido solo y yo me voy, y que se tiene que quedar a comer solo o que se tiene que quedar a cenar, o que me voy a cenar yo por ahí... ¿antes? Bien, y tu.

P: Ni se te pasaba por la cabeza

R: Nada, nada ¿eso? Eso, ni estaba bien hecho, para mí

P: También si sales y estás con otras personas, ahí te valoras más, tienes más reconocimiento...

R: Es que, es que, además de que tienes más reconocimiento, es que ¡te enriqueces tanto con la gente!, tanto, tanto, es que te has conocido con tanta gente... por ejemplo en una asociación de vecinos, yo he conocido gente increíble de maja, increíble... de todo, pero increíble. Gente generosa, gente trabajadora, porque a mí esas personas pues me estimulan, me estimulan mucho, y sigues a lo largo de los años pues manteniendo pues mucha amistad con todos ellos, mucho, y es satisfactorio.

P: Si, se hacen redes sociales que luego perduran... y que igual eso ahora se está...

R: ...perdiendo, hoy se está volviendo un poco más a la individualidad, pero es por eso, porque el momento que se está viviendo tampoco propicia demasiado...

(...) se corta la cinta.

Ha ido hacia atrás, en horarios, en libertad y en poder nose lo que. Porque claro, que la mujer se incorpore al trabajo, vamos, yo, ni discutir ¿eh? Pero repartido el trabajo, para no trabajar tanto los dos. Porque al trabajar tanto los dos está completamente hipotecada la vida. Completamente.

P: A veces, parece que tienes que vivir para el trabajo

R: No hay tiempo material, no hay tiempo para descubrir esta relación de, de solidaridad, de entrega, de dedicar un tiempo a estar con gente que... hoy se gana mucho dinero, si trabajan los dos y tienen un puestico decentico, se gana mucho dinero en el concepto que yo tengo de ganar dinero, que ya ves que yo soy mujer de carpintero y me ha parecido que tengo mucho dinero. O sea, yo tengo un concepto diferente del dinero. Pero hoy, pues, pues el estatus social ha crecido de tal manera que no sé, que casi crees que eres poco menos que un desgraciado si no tienes todo lo que la sociedad está hoy ofertando. Y que claro, ahí todos metidos de cabeza, en pisos, ya ves de qué manera, y que no hay otra manera ¿eh? Pero no hay otra manera, pero date cuenta a la vez, que hoy se monta la gente a comprar un piso y lo primero que se hace al entrar en casa es devorarlo, devorarlo. Si has tenido 18 o 20 millones, que creo que ya estoy hablando de años nose qué, ya no son 20 millones, son 8 que te metes para darle la vuelta al piso. Es que no es solo una cosa... y no hablemos ya del coche, y no de un panda para que te lleve y te traiga...

P: Yo esas cosas tampoco las entiendo, las ves pero ...

R: Es lamentable y difícil, difícil cambiar, porque hoy a los años nuestros, hemos tenidos años muy malos por la dictadura, porque condiciona la vida de las personas de una manera increíble, increíble, y porque es malo, malo porque no tienes libertad de pensamiento, no aprendes a pensar por ti misma, no aprendes. Pero en cuanto al trabajo, ahora, tampoco se ganaba, esa es la verdad, pero bueno, no estabas a gusto en el trabajo pues te cambiabas. Oye, te ibas a otro, te cambiabas, y no sé qué, y eso, quieras que no, daba una seguridad, no económica, pero sí de, de saber que podías disponer para vivir

P: Sí, no esa angustia...

R: Claro, es que la gente tiene que tener ya una angustia, hasta que coges un puesto de trabajo, pues te relajas, y claro como te ha costado y te relajas, pues que te llamen a ti a decir nada, y que te hablen de huelgas, y que te hablen de... nada.

P: Fíjate la cantidad de trabajo que hicisteis en los centros, todo voluntario, hoy es como impensable

R: Nada, nada, yo creo que es que ni se puede, ni se puede, la gente no tiene, hombre, sí que pudiera ser personas que tiene un turno de trabajo y a la tarde o a la mañana poderse dedicar a este tipo de trabajos. Pero si eres ama de casa, y tienes hijos, no tienes tiempo para estar con ellos, no tienes tiempo material... todas las mujeres antes gozábamos de un horario, que sí, que atendías la casa y tal, ni te quiero contar, ni te quiero contar, cómo vivía.

Se hacía un cursillo, pum, apuntada, otro cursillo, pum, apuntada, me apuntaba a todo. Yo era una esponja insaciable, insaciable ¿eh? Y feliz, feliz

P: ¿Crees, ahora que dices eso de la esponja, que por parte de las mujeres, no sé si ahora también, pero yo creo que en ese momento era muy acentuado esa como necesidad de aprender, ese deseo de apuntarte...

R: Claro, claro que sí, totalmente, íbamos pero, pero como unas lobas ¿eh? Yo recuerdo, y además, y no era nada eso, la ilusión que a mí me daba, me daba vida, me daba vida. Yo me levantaba a las siete de la mañana, dejaba todo arreglado, dejaba la comida y todo, y, si mi marido llegaba a la una, a menos dos minutos llegaba yo. Toda la mañana por ahí, pero yo era libre, feliz, porque hacía lo que me gustaba. Eso, eso vale... a mí me hacía feliz ¿quién me mandará a mí...? Pues me lo mandaba yo, que yo era feliz. Luego ya, cuando mis padres tuvieron que venir a casa ya me limitó algo, un poco más. Pero vamos, yo, todo lo que podía

P: Sacabas tiempo

R: Si, si, si, como sea, como loca. Era una oportunidad de salir de casa las mujeres con los centros de cultura, que se suponía que eran unos centros de aprendizaje, medianamente vistos, no era..., ni andabas de pendón en la cafetería, que entonces era ser pendón, ni no sé lo qué, porque la mujer a la cafetería se ha incorporado ahora, bueno, esto ya es, de, de, nada, de diario, ya esto no llama la atención a nadie, pero entonces sí, ¿eh? Entonces, ese salir de casa, yo creo que eso ayudó a las mujeres, esa necesidad de romper esa monotonía...

P: Claro, es que estar en casa, y no tener posibilidades o espacios de encuentro con otras personas, que puedes tener un marido encantador... pero estar en tu casa, sola... un trabajo rutinario.

R: Es frustrante, es malo. y lo de la cafetería, pues alguna más atrevida y más lanzada... pero del dominio como hoy, que hoy oye ¿dónde nos vemos? En la cafetería, qué va!!, oye, con alguna, cuando ibas a la plaza, te encontrabas y ¿tomamos un cafetico? Pero quedar para ir a la cafetería, qué va...

P: El encuentro era cuando salías a hacer compra

R: Exactamente, ahí, ahí. Ahí era todo el encuentro

P: ¿Y con las amigas? Por ejemplo las amigas de soltera.

R: Las amigas de soltera, ¿ves? Es que es todo la adaptación de la mujer, te adaptabas a los amigos del marido, y yo, los amigos del marido, o claro, es que entonces también se da otra circunstancia, tus amigas siguen solteras, y los del marido, como ya el cuando nos casamos el ya tenía 34 años, sus amigos estaban casados, entonces se mantuvo la relación pero con las mujeres de ellas, y entonces, ya manteníamos, yo recuerdo que los sábados íbamos a casa de, como nosotros no teníamos hijos, éramos lo que más nos desplazábamos a todos los sitios, no teníamos inconvenientes... pues si los otros tenían un nene pequeño y no sé lo qué, pues siempre nos adaptábamos a la persona que más problemas tenía para moverse.

Pero yo recuerdo que me incorporé a la cuadrilla de esto... yo no perdí mis amistades de amigas ¿eh? Pero no... si nos encontrábamos y eso, pero no como ahora, hoy se maneja mejor la amistad la mujer con la mujer. Sí, sí.

P: Hay como más libertad para eso

R: Sí, sí, para quedar, para salir, para irte de vacaciones juntas, juntas, nosotras de vacaciones, fíjate, mujeres de vacaciones juntas? Pues con los dedos de las orejas se podrán contar, yo no creo que te encuentres con nadie que te diga que se fue de vacaciones con las amigas en los centros nuestros, yo por lo menos en nuestro entorno, a nadie, ahora, te lo digo un poco ligeramente, a lo mejor luego... pero en principio... por dios, dos mujeres de vacaciones, unas pendonas

P: A nada que hicieran algo dos mujeres, eh, unas pendonas.

R: Mi hermano con sus amigos a Valencia a ver las fallas sí ¿eh?

P: Y no has pensado nunca... a veces te entran las ganas de cambiar o de protestar cuando ves que otro puede hacer algo. Lo has comentado con tus hermanos, lo has comentado cuando ellos estudiaban y tú también querías...

R: Pero es que además yo tenía, además otro condicionante, que me hacía más daño todavía, la pequeña. Tres hermanos mayores, ellos estudiando, ellos trabajando, ganaban dinero, yo no. No me digas, tenía todos los boletos, todos los boletos. Porque si al menos hubiera aportado yo, trabajo, aporté ese tiempo que yo creí que era menos, pero nada, tenía quince añicos y a los 20 volvía casa, ya hasta que me casé, yo en casica quietica, porque claro, ir al trabajo pero yo ayudando a mi madre en casa. Mi madre era delicada, mira, el médico que la trataba, decía: mira, tu madre delicada... una mujer delicada no vive 90 años...sí, sí mujer enferma mujer eterna.

Si tu tienes todos los condicionantes en casa, pues, protestar... yo mira, algo que me rebotaba, era los domingos por la mañana, con novio ya ¿eh? ¡Lo que a mí me hubiera gustado darme una vuelta con mi novio por ahí! pero ¿cómo te vas a ir? Tus hermanos habían estado a la noche por ahí, estaban durmiendo, se iban a levantar tarde, a las 11 o las 12, ¿quién hacía las camas? ¿quién, todo? Si ellos se hubieran levantado a la hora que yo me levantaba, yo hubiera dejado todo hecho, y yo me podía haber ido a las 12 hasta las 2, pero no, no, yo, hasta las 12, quieta en casa, para que cuando los chicos se levantaban, yo recogía la casa y yo no podía salir, y yo no podía ir a una excursión, como iba mi hermano, que era del oberena y se iban de excursión, pero yo no, yo no.

P: Y eso te enfadaba

R: Aquello sí, me cogía unos cabreos, ahí me cogía unos cabreos... te contaré que nos casamos en junio el 23, el 23 de junio, nos fuimos de viaje de novios en moto mi marido y yo, con la maleta atrás en una moto. Queríamos volver para fiestas, y me parece que volvimos el cuatro, el cuatro sería, el día cuatro volvíamos de Madrid y en el puerto de somosierra en la bajada, se agarrota la rueda de atrás de la moto, se queda seca, empezamos a hacer eses, y tuvimos un accidente. No un accidente de gran fuste, pero yo, igual que si me hubiera pillado un toro bravo aparecí, mira, el ojo, aquí si que tuve que todavía tengo la cicatriz, perdí el conocimiento y todo, pero bueno, eres joven y esas cosas. Y yo, a Pamplona, el día 6 de julio, la primera vez en mi vida que yo perdía la noche, como un mapa: el brazo todo vendado, la pierna ni te cuento, el ojo como no sé lo qué, pero yo, toda la noche por ahí, porque yo, yo decía que ya tenía ganas de casarme para poder hacer, salir por ahí... claro, porque yo salía por ahí y para las diez de la noche la

chica a casa, y claro, yo era modélica, cojón, era modélica, ¿cómo no iba a ser modélica? Si es que estaba oprimida hasta, hasta, hasta...

P: O sea que toda la noche, con el accidente encima...ja, ja,

R: Toda la noche, toda la santa noche... y yo a veces pienso y digo: qué ratos más malos pasé, que había que sentarme... que no podía, pero y a casa no, yo lo de la casa lo tenía...

P: Si, a mí me llama la atención pero muchas mujeres hablan de casarse como de liberación.

R: Siiii, claro, ya no es esa cosa de casa, pero tampoco te creas, que tampoco te sueltan, que como sigues siendo la hija única, y más tonta que... más adaptada que adaptada.

P: Y si no lo haces.

R: Pues te sientes mal. (...) y las mujeres de hoy con los hombres no tienen que batallar poco tampoco..., que no, que no, que yo ya te digo, que el hombre sigue teniendo el poder, sigue teniendo el poder económico, y social. Y luego, las mujeres, parece mentira lo que pasamos para que luego a la hora de educar, seamos tan malas educadoras con los hijos, generalizando ¿eh? Que hay honrosísimas excepciones, que... que a dios gracias, pero, de verdad que no. El chico siempre, el chico siempre, y las chicas que aprendan a cocinar, que aprendan....

P: Y las mujeres que han ido a los centros, ¿no crees que eso lo habrán notado los hijos y las hijas?

R: Pues seguramente un poco sí, había que coger mucho nivel y haber podido adaptar al marido, adaptar no, que el marido fuera acompañando en las cosas, para esto. Pero, si el marido no te acompaña, y el primer machista lo tienes en casa, pues a ver qué... porque las transformaciones indudablemente del centro, yo creo que a nivel de conciencia y a nivel personal mucho, mucho. Pero luego, era un ayudarte a despertar, pero no era la panacea. Pero si te toca el clásico marido que no quiere saber nada, que tú le hablas de grupos, que algo se intentó en los centros, y se hicieron ¿eh? Con los maridos, de vez en cuando reuniones, pues a ver qué temas son los que más les interesarían, siempre mirando un poquillo para engancharlos más, y de hecho, en el centro nuestro hubo reuniones con maridos y tiempo. Y eso era lo que se pretendía, que el marido... se formó un grupo de teatro y ahí ningún marido ninguna pega, ninguna pega. ¿en esto? Los hombres tenían un miedo a los centros! Algunos un miedo pero, pero terrible, ¿eh? Terrible, tú todo lo que tu quieras pero no te metas en nada social.

P: Claro, la época

R: Eran hijos de una dictadura y tenían el poder. Tenían el poder, y a ver si va a venir esta, a ver si va a venir esta...

La mujer, la mujer tiene una batalla permanente, tiene una batalla permanente en el trabajo, en casa y en todos los sitios. En todos los sitios. A una mujer ser libre y ser igual a un hombre no le cuesta lo mismo que a él, ¿eh? Ni por el forro, porque socialmente no le acompaña, y que no te toqué una mujer machista, que esa... peor que el hombre.

Entrevista 10

Entrevista a G.D. tiene 58 años. Casada y con dos hijos.

P: ...y luego lo que me gustaría también es que... ah bueno... ahora me cuentas un poco pues... qué años tienes

R: Dónde estoy, cuándo empecé...

P: Sí eso es, cuándo empezaste, un poco datos biográficos,

R: Sí.

P: De dónde eres y luego en relación a estudios, o trabajo... y luego... porque hay un entrelazado en muchas...

R: Toda, toda, es toda la vida, sí para mí por lo menos.. ¿empiezo ya?

P: Sí, sí, sí.

R: Yo soy J.M., vengo a Pamplona del mundo rural donde.. bueno y también una vez que me casé, esto... viene a ser en el año sesenta y... en el 70 me casé, en el 70 y...

P: Y ¿de dónde, de qué pueblo eres?

R: Yo soy de Huarte Arakil, L.M. también, en este momento ahora tengo 58 años, con lo cual te estoy hablando desde el año 70. Hace unos 30 años, entonces yo me enteré por el barrio muy cercano a la Parroquia, donde vivía yo estaba la parroquia Virgen del Río, es una parroquia también nueva que empezó entonces con el movimiento y la expansión del barrio de la Rochapea, entonces.. la que la parroquia creo que se fundó en el año 68 más o menos y era una parroquia popular, de ahí nació un poco la necesidad también de conectar un poco con los Centros de Promoción de la Mujer, en el año 72 creo que empezó el primer grupo a funcionar en la parroquia, es muy interesante también la forma como se empezó a funcionar, había unos locales parroquiales muy viejos... había tal interés que las mujeres y los maridos de aquellas mujeres fueron las que adecentaron el centro

P: Lo prepararon ellas mismas.

R: Hicieron el suelo con maderas que habían conseguido de Matesa que está ahí, bueno bien, es otra historia.

P: De acuerdo.

R: Yo me incorporo en el año 74-75 yo para entonces tenía un niño de 3 años y estaba embarazada del segundo.

P: ¿Te habías casado en el pueblo o ya en Pamplona?

R: No, me había casado ya en el pueblo, bueno entonces nos vinimos y nos casamos aquí en Pamplona, no sé por qué historia, no sé por qué, pero bueno ya automáticamente nos vinimos a vivir a Pamplona y... bueno sí que desconoces, no conoces a mucha gente pero sí que nos encontramos gente del barrio de los pueblos, gente de la zona de la montaña menos, y más gente de la ribera, con lo cual también había un contrato muy fuerte y puedo decirte (que igual ya luego se me olvida) que he hecho cantidad de amigos y amigas de la ribera no?, pues me

incorporo en el año 74-75 y es en ese año cuando nace mi hijo el pequeño, eso quiere decir que embarazada que..

P: ...que tienes dos hijos...

R: ...dos hijos, si, al nacer.. tengo dos hijos, ¿te he dicho los años que tengo?

P: Sí, sí, sí

R: 58 y todavía sigo trabajando, en ese momento no trabajaba cuando empecé..

P: ¿No habías trabajado nunca?

R: Sí, había trabajado en Huarte Arakil en una fábrica...ya desde los 14 años

P: ¿Y cuando te casas lo dejas?

R: Sí, sí.

P: ¿Eso es lo que antes era muy habitual no?

R: Sí, sí, claro ¿era normal, no?

P: ...te casabas...

R: ...sí y pues te dedicas un poco a estar en casa a cuidar a los niños, porque enseguida tienes un crío, luego te viene el otro no?

P: Sí, no no.. Tú no pensaste nunca..

R: No.

P: ...en continuar trabajando... en ese momento era lo habitual, ni planteártelo ¿no? Dejas de trabajar y te dedicas a la casa.

R: Sí y te dedicas un poco a la casa, pero no de una forma satisfactoria, estás ahí un poco... Yo creo que tienes cierta inquietud, de hecho ya te empiezas a mover, antes de empezar en el Colectivo, en los Centros de Cultura Popular, ya me acerqué un poco a la parroquia donde hay cierto movimiento, había movimiento de gitanos... había cierto movimiento y ahí es donde me enteré que efectivamente, que había posibilidad de apuntarse a unos cursos de formación y al colectivo Alaiz, embarazada del niño también me muevo y con el otro niño a cuestas, es decir, me interesaba tanto, que se organizó también dentro de la parroquia que es donde teníamos el local, una guardería..., una guardería, contratamos... o, bueno encontramos una persona que cuidaba los niños, no se si le pagábamos algo, yo creo que mucho no, porque nosotras tampoco cobrábamos tampoco nada, no cobrábamos, cuando ibas como alumna ¿no se si pagábamos algo? Pero al año siguiente de alguna manera me quedé como responsable del grupo, llevando el grupo

P: Sí, si era todo voluntario..

R: Sí voluntario.. yo recuerdo que cobrábamos 3000 pesetas, nos pagaban al mes éramos otra compañera y yo las animadoras de grupo, yo llevaba un grupo y ella otro grupo, dos días a la semana, bueno pero primero empecé por alumna, como alumna, entonces los niños dejábamos allí, uno creo que iba a la escuela y el otro pues lo llevábamos a la guardería allí, la hora de estar nosotras en el centro...

P: ... por qué te interesaba, ¿o qué?

R: A mí me interesaba porque se hablaban cosas que no se hablaban en otro sitio, empezabas a descubrir cosas que tu te las tenías pendientes por ahí... Eso, el hecho de estar en casa, el hecho de... bueno, ¿qué pasa con la mujer que trabaja, que no trabaja? El mundo obrero me interesaba muchísimo ¿no? Porque coincidió después, todos estos años... hasta el 78, con unos movimientos obreros muy

fuertes, con unos problemas también muy fuertes de tipo laboral que te afectaban al nivel de... personal, de.. familiar, porque igual estaba el marido pues cuarenta días de huelga uh y bueno por otras cosas que también nos interesaba, bueno que a nosotras en el centro nos vino bien entender el por qué de las huelgas, incluso apoyar, nosotras hicimos campañas muy fuertes allí en la Virgen del Río, también como Centros, apoyando huelgas, la de la limpieza del hospital en aquellos tiempos porque se encerraron en la parroquia y les llevábamos los bocadillos o apoyábamos en las ... haciendo campaña, y también encontrábamos el por qué de las huelgas... porque no teníamos ni idea lo que era el movimiento sindical, qué era un sindicato, cuál era el movimiento obrero, eh... los partidos políticos, por supuesto, ni idea ¿no? ¡Jolín, había montón de cosas!

P: Tu marido estaba implicado en sindicato... o...

R: Sí... bueno, tampoco...

P: ...de alguna forma, bueno...

R: A ver: creo que entonces se hizo del sindicato, pero sí que era... estaba de acuerdo con el movimiento y eso...

P: ...con las inquietudes de... vamos de grupos...

R: Sí, sí, entonces ahí yo creo fue algo que... nos compensaba, nos compensaba te puedo decir que había mujeres, que cuando estaban los maridos de huelga, lo vivían tan mal... Había también una separación muy fuerte entre ellos porque no entendían el por qué hacían huelga, paraban ¿no?, de tal manera que los maridos en vez de ir a casa se quedaban en los bares, porque había un conflicto muy fuerte con la pareja, entonces ese aspecto allí tenías la posibilidad de descubrir, porque era una formación que trataba todos estos temas, educación de hijos, de tipo social, historia, historia de Navarra, entre comillas, porque nos daban unos ponentes muy interesantes ¿no?, que me imagino ya tendrás información de quiénes y ahí descubres un montón de historias, mira descubres, para mí un descubrimiento muy importante fue, no enseguida, estoy hablando como a los dos años o así, el descubrir a qué clase perteneces, no tanto, a ver, antes estaba, ese tema era como muy... hoy ya está más... no sé, no tiene tanto valor ¿verdad? Pero para mí fue muy importante saber dónde estoy, con quién estoy ¿eh? ¡Jo, para mí fue una joya! Bueno con quién estoy, con quién lucho y trabajo y eso lo hacíamos, ibas descubriendo, pero además ibas contrastando con los movimientos sociales, porque salieron en aquellos años pues, el otro día venía.. Herrikoa, porque también te metías en la asociación de padres, Andraize... porque también ahí ibas descubriendo todo el tema de la sexualidad la relación de la pareja y también la sexualidad, te voy a contar anécdotas ya que estoy aquí me apetece mucho también, lo que pasa que no quiero dejar esta otra idea, descubrir con quién estabas... la pertenencia a una clase, a un grupo de gente, entonces eso se plasmaba en el encuentro con la gente, ¿eh? Que pues, ¡jolín! me estoy identificando cada vez más, te ayudaba todo eso a descubrir también a quién favorecías o a favor de quién luchabas.

P: Sí, sí cómo te posicionabas.

R: Y luego cuál era tu enemigo, era como un trípode: en dónde estoy, por quién luchar o cuál es tus ideales y luego cuál es tu enemigo, no tanto personal sino dónde está el mal o la bondad, o dónde está la verdad ¿no? Por ahí y eso te hacía, a mí por lo menos me hizo estar, te da seguridad, me hizo estar más fuerte y sobre todo te estimulaba muchísimo y... con esas herramientas funcionamos en la vida y

yo lo contrastaba con algunas compañeras y funcionaba. A veces la ignorancia es atrevida porque hemos hecho cosas que hoy día te pones a pensar y dices pero, pero cómo pudimos hacer eso, ¿no?

P: Eso me han dicho muchas mujeres

R: ¿Te han dicho? (risas). Me acuerdo que un día vino Ezequiel Ander-Egg, no se si le conoces, este Ezequiel Ander-Egg era un pedagogo, era..., estaba exiliado, creo que es argentino y luego estaba en Alicante, bueno, vino a darnos una charla a los colectivos sobre «cómo hablar en público» o no se qué y nos dice: mira ah, trabajaba para las Cajas de Alicante, y mira tengo unos cursillos en Alicante con los directores de las Cajas de Ahorros, si queréis aprovechar un poquito, y nos fuimos seis.

P: ¿A Alicante?

R: Con directores de las cajas de ahorros, no entendíamos nada, no entendíamos nada nada nada, yo creo que nos servía de algo, pero...

P: ¿Eso cuando ya erais animadoras de grupo?

R: Sí, bueno fui animadora, bueno me hice, yo que sé lo que me hice, teníamos que ir a Madrid...

P: ¿Y eso? Cuando tú empiezas a ir al centro eran dos años ¿no? como de formación ¿o cuánto era?

R: Sí, no después de haber empezado yo, yo empecé un año como alumna

P: Como alumna

R: Y normalmente solían ser dos años de alumna, pero todavía no, no, creo que fue entonces cuando se estableció, yo solo sé que C.C. dijo, oye, venga, por qué no te animas? Porque la animadora mía primera fue C.C.

P: ¡Ahh!

R: Entonces al segundo año me quedé yo con mi propio grupo, un poco rollo porque estábamos como unas 22 mujeres y había un poco de rivalidad, porque quedarte de animadora para tu propio grupo fue un poco complicado, normal..

P: O sea, te quedaste tú de animadora para con tu propio grupo, con las que habías estado el año anterior

R: Sí, eso fue, para mí fue.. ese verano me lo pensé mucho, mucho, mucho, fijate a mí que quitaba el sueño y contrasté con mucha gente, con muchos que llamábamos los monitores, los que nos daban la formación, por ejemplo L.O., toda esta gente que estaba muy puesta ahí, de ser animadora o no, decidirme y sobre todo me pesaba mucho fijate que ideas, el ser coherente, es decir el que yo tenía que ser coherente con lo que pensaba, lo que hablaba en el grupo y lo que vivía y ahí me cuestionaba, pues al tener los hijos pequeños, la escuela, si estábamos por una escuela pública pues había que.. luego el estilo de vida, una.. o sea mucha mucha rigidez, o sea

P: Sí, sí, sí

R: Yo a veces pienso en mis hijos también, ¡jo!, no llegaban al timbre de la puerta y les daba las llave ¿no? para que...

P: Eso ¿cómo lo viviste? Porque para muchas mujeres ha sido una situación complicada, el pasar de un papel de estar en casa, cuidar ¿no? un poco los niños, el marido y empezar a implicarse en los grupos, asumir responsabilidades, que tienes

que estar fuera, un poco pues eso, los críos pequeños, ¿cómo lo viviste eso? Comentabas con los niños poco más y luego con tu marido?

R: Fue.. fue.. duro, yo no lo viví de forma conflictiva, yo creo que LM., mi marido, me entendía, nos llevábamos bien yo creo que a nivel de pareja, nos compensamos, somos muy diferentes, totalmente diferentes, eh, pero también tenía mucha ayuda de mi madre y también nos ayudábamos, porque claro L.M. tenía que trabajar, yo la mayoría de las actividades las tenía por la tarde, cuando él tenía fiesta y hacíamos convenios entre los dos, bueno pues, yo me voy a jugar a pelota, tu te vas. Empezando ya a negociar un poquito eso, pero nos fue, para mí fue una conquista en mi relación de pareja

P: Sí

R: Sí y también me apoyaba mi madre. Recuerdo cuando tenía que ir a Madrid o dos días a hacer el cursillo de no se qué, pues mi madre también me cuidaba a los chicos yo creo que también me entendió. Pero eran tal las ganas y de luchar y de implicarte que no te ponías.. vamos, sacrificabas lo increíble, también nos venía muy bien el contraste de experiencias entre unas animadora y otras, y tú qué haces? y cómo te organizas? y bueno, en fin, cómo haces la comida? cómo haces la compra? eh.. no sé, ¿nos organizábamos de tal manera...! luego también es verdad que eres mucho más joven, eres joven, también teníamos salud, yo tenía salud y eso también te permitía realmente moverte...

P: Y cuando dices una conquista te refieres a que de repente empiezas a hacer cosas que antes no hacías...

R: ¡Claro!

P: Pero que suponen... que las tienes que explicar... o que tienes que negociar o cómo...

R: Sí

P: No, porque eso es como un cambio.

R: A ver como te puedo explicar...

P: Sí, porque... es que a veces cambiamos ¿no? un poco de repente, del papel que tenemos y entonces ahí se dan situaciones que, a veces, casi pedimos permiso, otras...

R: Sí, a ver, yo descubría la posibilidad de enriquecimiento de la pareja... en el fondo, yo veía posibilidades, no solamente que me iba a enriquecer yo como persona sino la pareja. Uno de los aspectos muy importantes fue también el control de natalidad, nosotros descubrimos, bueno no queríamos tener... sobre todo yo, y también L.M., según nuestras características económicas y personales, creíamos que no teníamos que tener más de dos niños, eh, eso es fácil decirlo ahora ¿eh? pero no solamente desde el punto de vista de desarrollo personal porque yo, si tenía más niños a mí me... Los que tenía ya me estaban estorbando un poco, eh, no se como decirte, incluso hubo momentos, fíjate en esas crisis, que hasta la pareja me estorbaba, es decir, yo recuerdo con compañeras estar hablando yo, yo, es que hoy no me casaría, me pesaban rachas así, pero bueno como estábamos casados y encima tenías también los dos niños y no querías tener más, tenías que afrontar esa realidad de forma pues positiva

P: Si, si...

R: Entonces en el aspecto del control de natalidad pues descubres un poco los anticonceptivos, ¿no? descubres, bueno, pues estan ahí y tal, y como anécdota que

acuerdo, ¡jo! pues no tenía dónde conseguir, me imagino que te habrán dicho mil también esto ¿no?, pero te voy a decir, uno de los médicos que entonces nos daba anticonceptivos era G.U., no sé si vive este hombre, G.U. y era que tenía que ir a una consulta privada.

P: Privada, eso me han dicho...

R: Mira, yo me estuve preparando aquella consulta...

P: Ja, ja

R: A ver, por qué yo decido no tener más hijos, como mujer, como pareja, plantearnos cómo le decimos y por esto, por esto qué razón, por razones morales, por razones religiosas seguramente que no, porque también es un aspecto que teníamos que cuidar, teníamos muy dentro el tema religioso aunque con ciertos aires liberadores, pero de alguna manera eso también tiene un proceso, bueno pues a ver... al final primero atreverte a ir...

P: Claro

R: Pero como ya tenías argumentos y tal pues fuimos, fuimos L.M. y yo y... bueno esperamos y tal, le decimos a qué vamos y dice bueno, ¿cuánto? y nos hace la receta y no nos pregunta nada (risas)

P: Con todo lo que os habíais preparado

R: Nada, hoy sin nada dices, pero ah..

P: Claro, eso es cuando algo nos parece casi ¿no? o muy nuevo o muy difícil y luego de repente para otra persona es algo habitual y normal y que no necesitas justificarlo

R: Eso es, dices ¡jo! pues nada ya está, bien, muy bien, bueno pues eso por ejemplo es muy importante para mí, para nosotros, porque consideramos el aspecto de la sexualidad en la pareja (nos había parecido) muy importante

P: ...en eso estabas tú de acuerdo con tu marido.

R: Sí y además eso yo creo también fue una liberación muy grande, eso también nos ayudó muchísimo en nuestra relación de pareja, me parece que era muy importante, luego el verte también con otros maridos en alguna reunión eh, y entonces bueno pues también hablar del tema, porque no había posibilidad de hablar en otro sitio no? y eso también de alguna manera te liberaba y te ayudaba, te ayudaba y así poquito a poco fuimos

P: Y... es que... sí que muchas mujeres comentan que han tenido ayuda de sus maridos ¿no? o comprensión o tal, pero que siempre ha habido alguna

R: Sí

P: No... que muchas veces los grupos estos, en la Rochapea, de matrimonios que también ha sido una ayuda extraordinaria porque ha sido como involucrar a los maridos.

P: Claro.

R: Porque sino era estar una constante... porque ellos se sentían un bicho raro, yo recuerdo una vez que estaba L.M. con el delantal y llamaron a casa y era... ¡tenía unos sudores impresionantes porque no se le soltaba el nudo del delantal y le iban a ver con el delantal!

P: Ja, ja, ja

- R: Entonces es que, yo me pongo muchas veces en su lugar... y cambiando roles les fue muy duro
- P: Claro, es que cambiar los roles a todo el mundo le cuesta, algunas en algún momento determinado pues has considerado que ganabas cosas no? Pero los hábitos y las costumbres ¿no? y era, claro para ellos también ha sido muy difícil
- R: Muy fuerte, sí.. ahí estábamos y bueno, yo no sé si tengo que hablar más
- P: Sí, sí, sí, por ejemplo una cosa que comentas y que ha salido muchas veces, cómo convencer a los maridos en este un poco de tira y afloja, cómo muchas veces el argumento era, que esto no me beneficia a mí que nos beneficia a los dos
- R: Sí..y....
- P: Tú recuerdas decir eso, pensarlo sí
- R: Sí, yo no he tenido, a ver episodios raros, L. M. es tranquilo, es dócil
- P: Razonable, ¿no?
- R: Sí, yo creo que.. en absoluto él lo había vivido así, ¿eh?
- P: ¿Lo hablabais?, por ejemplo lo que tú escuchabas, ¿lo hablabais?
- R: Claro, claro, recuerdo que una de las veces salió (cuando vas diciendo estas cosas, van saliendo).
- P: Claro.
- R: En una de las charlas de formación, encuentros de mujeres en el centro, salía, salía este tema que tú me comentas, jo ahora es que todo esto lo tenemos que volver a retormar en casa
- P: Claro
- R: Pues hacías tus pinitos para saber adaptar un poco a la realidad tuya, eso sí yo pienso que fue todo una pedagogía, una forma de hacer, de meterte en la realidad tuya, bueno desde fuera lo que habías descubierto, pero luego hacerlo tuyo, adaptar a tu propia vida y a tus propias características de pareja, no?
- P: Claro es que, que yo creo que algunas mujeres habéis hecho como hazañas o sea realmente porque
- R: Sí.
- P: Sí, porque es ir descubriendo un montón de cosas, ir cambiando muchos esquemas y luego ser capaces de transmitir eso
- R: Eso es
- P: Y de renegociar una situación y de una manera pues eso sutil ¿no?
- R: Sí, sí, porque claro, claro, se daban casos que decían, oye fulana no viene, no, ha decidido no venir, porque su opción ha sido dejar, por su situación de pareja. Y yo, por supuesto que eso yo no voy a decir en casa, no interesa, no sé tenía claro lo que tenía que decir, sin tratar de engañar sino que, bueno, ir poco a poco. Otra anécdota... yo recuerdo que... así, cosas que te chocan, de decir L.M., jo, no tengo ninguna muda limpia.
- P: Ja, ja, ja.
- R: O sea, ningún calzoncillo en casa, jo, pues nada, vas a la tienda y compras un montón de mudas (risas..) y así sucesivamente
- P: Claro, claro

- R: O sea lo que tenías que hacer es, tenías que ser, dar la talla en la cocina, la comida preparada, los niños mínimamente bien, pues que la casa no fuese un desastre, claro, entonces eso de alguna manera la pareja, el marido no te podía echar en cara ni decir nada con relación a eso... no estar con él durante el tiempo de la comida pues era..., en principio, dos días a la semana y luego se fue acostumbrando, también compensas con otras cosas pues sales, salías con él a otras horas que tampoco eran muy habituales con las mujeres entonces, pues yo que sé, ir al cine o de viaje total un poquito de compensar estas historias y así, es verdad que poco a poco en definitiva nos hemos ido enriqueciendo
- P: Y de cuando empiezas a ir, me has comentado pues eso, un poco todo el aspecto de análisis de la realidad social ¿no?, de los sindicatos, de los conflictos y comprendiendo todas esas cuestiones y eso era como un bloque de lo que se daba; luego estaba lo relacionado un poco también con lo que es la relación de pareja, la educación de hijos.. derechos de las mujeres, no?
- R: Sí ahí te voy a decir sí, el tema era, una de las cosas que aunque yo no trabajaba y estábamos también bastante gente en ese ámbito, no trabajábamos fuera de casa, pero teníamos claro, otra de las cosas que descubrí es que.. yo trabajaba tantas horas al día, es decir me levantaba muy pronto siempre y decía bueno pues, hacía mis propios cálculos, me levanto a las 8 o a las 7 hasta las 3, un montón de horas he trabajado, y eso también lo ponía en.. sobre el tapete y hablábamos, y sobre todo me decía a mí misma, he trabajado tantas horas, tengo derecho a un descanso y tengo derecho a promocionarme, y a pesar de todo siempre me rondaba, bueno teníamos claro y desde los centros también proponíamos el derecho al trabajo de la mujer fuera de casa, eso siempre, en aquellos tiempos había diversidad de opiniones, hay gente que pensaba y estaba muy extendido, que si en la casa, la pareja uno tenía trabajo pues el otro no, con el fin de que llegase a todo el mundo el trabajo, pero eso había que compartirlo, había que compaginar con el derecho de la mujer a tener también un trabajo, ahí siempre nos debatíamos y yo desde luego salía siempre mejor parada, esta idea, por lo menos en los grupos donde yo trabajaba y desde luego la defendía, respetaba a las otras gentes, pero bueno eso sí. A mí me tentaban mucho porque.. para empezar a trabajar en el psiquiátrico, tenía amigas que trabajaban y dicen bueno haces un pequeño examen y entras, jo, pero yo me planteaba .. bueno tengo los hijos pequeños no había guarderías y me cuestionaba un poco la educación de mis hijos teniendo que trabajar yo, entonces decidí no hacerlo no no y eso no quiere decir que no trabajaba en estas historias sociales, pero derecho de la mujer lo tenía claro, es decir los derechos de la mujer como otra persona, como persona, vamos los defendía a capa y espada
- P: Tú recuerdas en relación a lo que significa ser mujer o el papel de las mujeres en la sociedad eh, haber cambiado...
- R: ¿En aquellos tiempos?
- P: Sí.
- R: Sí, sí, mira, aunque parezca poca cosa el hecho de salir de casa, salir de casa, ya era importante, a las 3 y media de la tarde o a la noche, porque teníamos que ir, había movimientos feministas o tenías que coordinar, pues me voy y vengo, por la noche, a la noche quiere decir a las 8, a las 10 era muy normal que vendríamos de las reuniones a esa hora, porque considerábamos que teníamos derecho y además lo defendíamos y no éramos bien vistas en el barrio mismo.
- P: Es que eso es..

- R: ...siempre estás fuera de casa, me dicen, pues sí es verdad, nunca me importó y además llevábamos con nosotras gente, teníamos claro que era nuestro derecho como persona y desde luego como mujer lo mismo, teníamos derecho, pero teniendo en cuenta que había cantidad de trabas, cantidad de problemas no?
- P: ¿De gente que lo veía mal?
- R: Mal, muy mal sobre todo en el mundo, fíjate, que tenía conciencia obrera incluso el salir, el trabajar dos en la casa, yo recuerdo en aquellos tiempos pues de la ORT, PTE, que estaban sin legalizar, o más de izquierdas..., pues lo veían mal que las mujeres, que hubiese dos sueldos en la casa ¿no?
- P: ¿Desde ese punto de vista?
- R: Sí.
- P: ...y luego así como una cierta censura ¿no? decías, de gente que te mirara mal por salir, entrar o...
- R: Sí, te puedo decir de las propias familias, las familias en el pueblo, nosotros somos los dos de allí, hasta tal manera que en casa de mi marido, bueno ellos son ocho hermanos y los padres como que (je, je) de alguna manera yo era la que le había pervertido (ja, ja)
- P: Sí inculcarle...
- R: Sí, quizá por mi familia... quizás éramos un poco más izquierdones, un poco más pero, pero sí, y no éramos bien vistos, ni uno ni otro en las casas eh?, tampoco íbamos de forma violenta ni agresiva, nuestra relación, nos hemos venido bien, pero siempre hemos estado como mal vistos un poco por los padres, por los hermanos mayores, ¿no?
- P: Es que eso también aparece en otras. Yo no me lo imaginaba, porque me imaginaba más problemas con los maridos ¿no? porque de hecho hubo mujeres que dejaban de ir a los centros...
- R: Sí.
- P: Cosas muy claras, pero luego no, muchas mujeres que con sus maridos más o menos se entendían o conseguían llegar a un cierto acuerdo pero que recibían mucha censura o del hermano mayor, o de la madre o de la suegra o de la vecina que no entiende...
- R: Sí, sí, sí
- P: ...que vengas a las 10 y media de la noche o sea, tener que luchar con esos prejuicios ¿no?
- R: Estábamos marcadas muchas veces por los propios maridos. Si tu relación y tu conquista pues se nota, también era a nivel vecinal y a nivel de familias más amplias, también, también también y menos mal que a nivel religioso, porque de alguna manera también estabas afectada y eres creyente y esas historias, teníamos la parroquia que era un poco rojilla pero si no...
- P: Claro, eso también habría sido un poco alivio creo yo.
- R: Sí, sí.
- P: Es decir, en un momento en el que bueno se ha interiorizado tanto la religión y, además todo es pecado y tal, te alivia mucho la culpa, el que sea, por ejemplo, un cura el que te cuente el rollo no? El que te quite...

R: No, fue en ese aspecto muy positivo, es más yo recuerdo, jjo es que, ya te digo! un poco que a veces la ignorancia se atreve un montón, había los tres curas donde teníamos como buena relación y había un cura que había venido, ahora está en un sindicato muy de izquierdas, vino ya de donde estuvo Monseñor Romero, ¿dónde era?

P: El Salvador

R: El Salvador y... bueno pues quería hacer de alguna manera las misas participativas y más, B.M. y yo y.. todavía siguiendo a comunidades esta mujer, organizamos de alguna manera la homilía (risas) jo, yo tenía escrita, además en que términos de radicales, tremendas, pues entre las dos nos juntamos y ¡nada ni cura ni historias, venga!

P: ¡Fíjate tú!

R: Ahora, se ha retroceso, esos mismos curas han retrocedido...

P: ¡Fíjate tú!

R: Nos echaron, nos echaron de los grupos, de los grupos parroquiales yo he experimentado como hace unos 8 años, o así

P: ¿Ah sí?

R: Sí, sí, porque claro, S. se ha quedado muy...

P: claro...

R: ...ha retrocedido montón

P: Ahora ¿te imaginas eso de esa manera y tal?

R: ...la participación de la gente..

P: ...el nivel de participación, es que es impensable hoy.

R: No, no y experimentas que tú también, entonces ahora se han quedado gente que se dedica pues a limpiar la iglesia, a llevar grupos muy afines de forma paternalista, está el padre encima, el cura, que de alguna manera te dice lo que tienes que hacer.

P: ¿Tú crees que los centros empujaron a muchas mujeres a participar socialmente?

R: Sí, sí, sí, recuerdo cuando tienes chicos en edad escolar, las asociaciones de padres, en todas las juntas estábamos metidas mujeres de los centros de cultura popular, también hombres, algún hombre también, de los Centros... oye, pues recuerdas de la coordinación por ejemplo de Herrikoa pues de los Centros, es una gozada, yo todavía me encuentro con gente que me dice, pues sí te acuerdas? pues me acuerdo, oye estabas?, lo que nos sirvieron, para mí fueron decisivos en la vida y mis amistades y luego siguiendo un poco con el proceso del mundo del trabajo eh? Yo seguí de animadora y luego te haces experta en algún tema, alguna tontería Alimentación y Nutrición, Dinámica de Grupo y me tocó también ir por los pueblos y así, y al final descubres que tienes que trabajar, a ver cuando ya los Centros, cuando los chicos se hacen ya mayores, bueno mayores 10 años o 12 o así, otra de las cosas que sirven es también para... vamos a ver, para que los hijos sean independientes, bueno qué te voy a decir a ti...

(grandes carcajadas)

R: Igual has sufrido, más que has notado las consecuencias...

(grandes carcajadas)

P: Claro, sí, sí

R: Entonces, bueno no te metes en la vida de ellos hasta que ves que no necesitan, que no necesitan y ya eres madre hasta una edad determinada y punto ¿no? Y a mí también me ha servido mucho y entonces bueno el salir de casa cuando no estabas trabajando y luego pues dedicarte a trabajar desde el punto de vista remunerado porque ya crees que tienes que participar, te crees que eres un elemento activo y necesario en la sociedad y tienes que aportar económicamente para tu independencia como persona y como mujer, esa la hemos defendido siempre y luego en la medida que, yo por lo menos, que pude, sí que entonces en mi nivel saqué unas oposiciones al ayuntamiento de Berriozar y Ansoain y llevo pues... cuatro... dieciocho años trabajando y descubres que efectivamente tienes que trabajar para comer, te sigues realizando, estás realizando, sigues realizada pero también descubres cuando estás de vacaciones que tienes más ganas de dejar de trabajar

P: De trabajar ¿no?, si vieras a los dos a mi padre y a mi madre

R: claro

P: que bueno, está jubilado y prejubilada y están que no se lo creen..

R: sí..

P: Pero las mujeres, yo creo, yo porque es algo que también, igual es un poco de mi generación ¿eh? Hemos crecido, yo creo que he sido, hemos sido la primera generación que podíamos pensar que nuestro futuro no era ser amas de casa ¿eh?, porque vosotras habéis cambiado pero cuando erais pequeñas no os imaginabais...

R: ¡Qué va!

P: ...que ibais a poder estudiar, trabajar, no entraba dentro de vuestras expectativas...

R: No, no

P: ...igual algunas, no sé si es tu caso, pero igual les hubiera gustado estudiar más y tuvieron que dejar de estudiar...

R: Sí, claro, yo tuve que dejar de estudiar por trabajar con lo cual, vamos a ver...

P: Lo recuerdas como, como con frustración?

R: A ver: sí y no; es decir, no dejas de trabajar, dejar de estudiar yo era la mayor de seis hermanos y mi padre era trabajador obrero en la fábrica y recuerdo que textualmente dice la maestra: esta chica podía trabajar pero no sé si va a ser posible, y yo estaba oyendo, yo no participé en esa historia y no fue posible porque yo tenía que trabajar también para que mis padres pudiesen, porque..

P: O sea, la maestra os dijo: esta chica podría estudiar.

R: Sí,

P: ¡Ah, claro!

R: ...y no pude estudiar... estudié otro tipo, mi vida.. a los 14 años empecé a trabajar y a los 18 años era delegada como sindical, no tenía ni idea, bueno salió una delegada del trabajo y era yo suplente, yo no sé que papel hacía, yo sé que bueno pues, estar allí, pero me sirvió mucho estar trabajando 8 años en la fábrica, ¿no?

P: Claro, claro

R: Sí, sí y es el mundo del trabajo

P: ...y luego te has vuelto, alguna vez has pensado alguna vez, me gustaría haber estudiado o me gustaría...

R: Sí, de todas las maneras yo, en los Centros he tenido la posibilidad de aprender muchísimo, estuve cuatro años trabajando en un proyecto que dependía del Servicio Social del barrio de San Juan-Ermitagaña, antes no estaban unificados, era San Juan-Ermitagaña juntos, entonces la trabajadora social hizo un proyecto para el ayuntamiento de Pamplona que duró cuatro años con unas familias muy desestructuradas de Ermitagaña, en unas casas verdes, ¿no sé si conoces?

P: Sí

R: Igual más de cien familias allí juntas, pues fijate ese tema, igual hay trabajo elaborado de aquello, no se si lo tienes, y como habíamos estado.. eh, yo en los Centros me fue también, estuve en Santa Lucía, daba alimentación-nutrición, luego de agente de empleo social en el Ayuntamiento de Pamplona, no sé si en la primera o en la última hora había que hacer un trabajillo, tenía que formarse... Eso también era la última hora de la mañana que me reunía, pero bueno... y a raíz de eso un poco, llamaron a M.A.R y a mí para, como trabajadoras, como educadoras familiares, con dos, estaban la trabajadora social una animadora de los Centros de Cultura Popular I.G., R.R. y otro psicólogo y M.A.R. y yo, un equipo de seis y allí estábamos trabajando un poco como educadoras familiares y .. no sé a qué vino el punto.. ah bueno, allí aprendí un montón y luego, ese año, en la escuela de educadores especializados con C. y esta gente, nos llamaron a ver si podíamos hacer un poco el curso de educadoras familiares y aunque yo no tenía ningún título, pero podíamos acceder como..., en unas clases como aportando nuestra experiencia eh? de la realidad que habíamos vivido desde los Centros y con nuestras familias y bueno pues ahí fuimos aprendiendo mucho y luego en el tema formativo, nos lo tomamos tan en serio, todas las semanas, todos los.. dos días a la semana ir, yo iba cuatro, dos como.. pero es igual, aunque ibas de animadora y previamente ibas como alumna aprendías, es decir psicología con F.B., dos cursos enteros y antropología, me acuerdo que vino E. ¡había aquí gente muy interesante también! E.M., no sé si te suena esta mujer, era antropóloga pero es que encantadora, pequeñas pinceladas ¿no?

P: No, no, pero ¡aprendiais muchísimo!

R: Educación de hijos, medicina, alimentación y nutrición y además que te lo tomabas en serio, la verdad, luego dinámicas de grupo, en las dinámicas de grupo también aprendías psicología, ¿quién eres tú? nada más, pero te lo tomabas con una seriedad ¡olé! Yo aprendí mucho

P: No, no, no, aprendías y como con mucha seriedad...

R: Sí pero no quita que a mí me hubiese gustado estudiar.

P: Pero de todas formas igual en la, en el hecho de acudir a los centros estaba en parte esas ganas ¿no? ese deseo de aprender

R: Sí.

P: Era igual la posibilidad más clara de aprender...

R: ...de aprender sí, sí, yo recuerdo que las evaluaciones poníamos, salía mucho, por aprender, por aprender y luego como lo hacíamos partiendo un poco de la realidad que vivías, es decir...

P: Y ¿por qué crees que se dio un poco ese fenómeno? Porque hoy en día no sé a los centros, al colectivo Alaiz va muy poca gente y luego la gente no se implica, es otra historia diferente...

R: Es otra historia, sí.

- P: Quiero decir, bueno: es otro momento, pero ¿por qué crees que hubo, como decía una, ese desborde de mujeres, de un montón de mujeres que iban y que muchas de ellas con mucho?
- R: Yo creo que iba unido también a otros movimientos también que iban saliendo dígame pues desde las iglesias... había necesidad de hablar, de que te escuchasen, de estar en grupo, estaban prohibidos los grupos y yo recuerdo que cuando oíamos que fuera de la hora venía al centro, llamaba alguien, pues nos podían coger que estábamos reunidas más de 20, entonces tenías posibilidad de hablar de cosas que no habías hablado nunca y además con qué seriedad, con qué respeto, de qué forma no?, partiendo un poco... a mí me parece que lo más importante fue la pedagogía, la pedagogía, entonces que te tengan en cuenta a ti, cuando hablas, que lo que dices sea respetado que te ofrecen la posibilidad de contrastar, de... evaluar y de mejorar, descubres un montón de posibilidades
- P: Tú crees que para muchas mujeres, en muchos temas, ¿sería la primera vez que les escuchaban en serio?
- R: Sí, sí, sí, bueno y hablar, al principio ni abrir la boca mucha gente, a mí también me costaba hablar, entonces tenías cortada la palabra y más como mujer, porque tu palabra valía muy poco...
- P: ...más como mujer, o sea, una cosa es la situación de la dictadura en donde el hablar, no se podía hablar, pero además más como mujer, que se supone que no sabe, que no tiene nada interesante que decir o que... que el centro daba eso.
- R: Y luego, creo que todavía sigue, es la idea de ser mujer desde unos esquemas, tenías que ser mujer cien, o sea, perfecta-perfecta; no te querían imperfecta, en aquellos roles que estaban establecidos, y perfecta
- P: ¿Te referías a lo que se te pedía socialmente, a las mujeres? Que fueran perfectas, como madres, como esposas...
- R: Sí, ¿eh? Tienes que saber guisar, tenías que saber coser, tener todo preparado, prepararte físicamente, estar a la moda, bueno lo de las modas y esas historias. Pues yo no podía andar con zapatos... es que andábamos muy deprisa, muy deprisa (risas), entonces tenías que tener ropas incluso cómodas, nada pues pantalones al canto, ni zapatos de tacón, entonces era otro estilo de mujer también otro tipo de mujer, rompíamos todos los esquemas. Te habrán dicho también, nosotras íbamos a Madrid a hacer el curso de animación y estábamos 10 días entonces te juntabas allí con gente de todo el estado español y pues a ver quiénes éramos, claro, salir 10 días fuera de casa, mujer casada, qué raro no?, pues encima, íbamos vestidas un poco.. una era un poco más señorita, pero yo, bueno así como me ves muy... y otra compañera también, pues a ver si éramos monjas, claro.
- P: Ja, ja, ja
- R: ...y la que vestía mejor decía, la culpa es vuestra porque estáis hechas unas zafias (ja, ja) entonces hasta en eso también cambiaba un poquito el estilo de mujer, no éramos el prototipo, no encajábamos, no encajábamos y a veces...
- P: ¿Por qué?
- R: Sí, porque si rompes un poco el estilo, si sales a horas que no salen las mujeres no salían entonces, ibas a sitios donde tampoco estaba.. era muy normal, ibas a unos horarios también raros, vestías de forma rara, hablabas igual cosas que tampoco habitualmente se hablaban en los sitios normales ¿no? pues eras, un poco rara y a

veces, dices, si los demás me ven así, a veces empiezas a creerte tú también, ¿y yo? yo ¿qué soy?, ¿eh?

P: ¡Claro!

R: Gracias que teníamos los grupos, que de alguna manera, pues no estoy sola ¿eh?, Estoy aquí un poco... arropada

P: Claro, es que eso es muy importante porque los procesos de cambio muchas veces, esto... Bueno, los más claro son los de mujeres ¿no?, pero cuando los grupos cambian de papel y tal, son procesos que o se hacen en grupo o no son practicables.

R: ¡Que va!

P: Porque una sola o se vuelve loca o no puede con ello ¿no? Es un proceso donde el grupo o determinado sitio o institución, partido o lo que sea colectivo, te da ¿no?

R: Sí, sí.

P: ...pautas y refuerzo y tal...

R: Otra de las cosas que un poco que también, es todo de lo mismo, el proceso que supuso ser alumna y pasar a animadora era ya un paso, es un paso diferente entonces tenías que tener un poco de seguridad, en esa línea que te comentaba antes, porque claro, tenías que exponer al grupo de coordinación que estaba en San Juan, pues ahí te encontrabas con gente... pues de otro nivel también ¿no? te lo pasabas mal, yo recuerdo que solíamos ir caminando, andando casi siempre y.. a mí se me movía el cuerpo siempre no?, porque también eran realidades diferentes de barrios distintos no?, chocaba, chocaban un poco entonces fu.. a nosotras el grupo nos decía una cosa y defender allí, porque entonces ya.. jo, pues la huelga de la muerte de Txiki y Otaegi el día 27 de septiembre pues no, aquí paramos, pues no (tenéis) por qué parar, también es verdad que eso fue un proceso de saber tener una independencia partidista, no tanto ideológica porque más o menos la ideología la teníamos todas, común, pero sí partidista y entonces, yo creo que también uno de los logros importantes como persona, como personas y lo que conseguimos fue saber estar independientes no?, nuestros objetivos eran otros y a nivel personal tú podías militar o no, en un partido político, pero ver a la par, por encima o por debajo, pues otra cosa, otras cosas no? parece que fue otro descubrimiento no? y recuerdo que en aquellos tiempos donde estaban aflorando los partidos políticos, los centros éramos un pastel muy apetecible... Yo recuerdo del PTE, yo recuerdo el PTE porque, además, había una trabajadora social que era P.L.H., yo no sé, ahora estará en Madrid.

P: ¿Ah sí?

R: ¿Te suena? ¡Jo, como querían, venían, venían... porque venimos a dar una charla... (risas)

¿Muy apetecibles no? Y, bueno, entre los mismos expertos, yo recuerdo que T.A. estaba en USO, pues siempre está con los de USO... Pues los de la ORT, porque en la Virgen del Río estaban muy de la ORT, te atornillaban, maja, una cosa por demás...

P: Sí, sí, sí

R: Una cosa por demás, es que era muy fuerte le (...) había un montón, porque pues ¿qué hago?

P: Claro, desde muchos conflictos ¿no?, (...) y de: ¿hago esto? ¿me meto? ¿me mojo? quizá, ¿no? Quizá pero... luego eso puede ser peor me imagino

R: Luego también el movimiento feminista radical, también al principio, pues sí que estás por la liberación de la mujer, pero no solamente con la pancarta ¿no? sino desde otro ámbito también, más profundo, que la mujer se dé cuenta, que asuma, que interiorice, que sepa lo que supone el cambio, que decida cambiar o no, es decir, porque éramos más radicales, pero ¿por qué no haces lo mejor (...)? Dar charlas en ese sentido y al fin descubres que efectivamente si hay gente que decide no cambiar o que está en un proceso diferente ¿no? Eso, dicho así parece fácil pero...

P: No, no, sí, sí.

R: Pero fue difícil, era difícil porque queríamos aunar gente y esfuerzo para la misma causa pero el proceso es diferente y ahora en este momento pues descubres que bueno, pues cada uno, yo por terminar un poquito quería comentarte también, me ha servido también mucho lo de los Centros desde el punto de vista laboral para el trabajo, para el propio trabajo. Yo trabajo de atención a domicilio, eso supone también estar con un grupo de gente, compañeras mucho más jóvenes que yo que de alguna manera me tengo que... ¡Ha cambiado tanto, que me tengo que cambiar el chips cuando tengo la reunión! Tenemos todos los lunes reunión ¿no? A las 2 y media para intercambiar, para organizar historias y... tengo que pararme, fíjate, lo que me decías antes que se ha retrocedido a nivel de la Iglesia y de no se qué, a nivel de grupos, me sucede lo mismo, entonces... Yo le decía a un abogado del sindicato hace menos de un año, porque pasé un poco de crisis fuerte, decido no ir al grupo, a ver si me puedo compensar con otras horas de trabajo porque tengo alergia, no podía sobrellevar, no podía llevar un poco la dinámica que se establecía ¿no?, unos roles tan diferentes a los nuestros de participación...

P: Que crees que no era participativo, o sea, que no podías sobrellevar el que estuviera tan marcado...

R: No, el... A ver: el que no fuese el grupo democrático, por decirlo de alguna manera, y ya te cansabas... Todavía estoy, de decir bueno pues yo creo que esto o interpelas tú y siempre está la que está un poco de jefa de la barraca... pues no se qué... y pues ya te cansas...

P: Ya.

R: ...y tal un poquito y también yo creo que es un proceso de madurez porque yo, también ahora estás en otros tiempos... Me dijeron los hijos, amá no te compliques, estamos en otra historia ¿eh?

P: Ya, lamentablemente, pero sí, sí ha cambiado...

R: No sé si constatas tú

P: Sí hombre, bueno yo tengo suerte de tener un alumnado más o menos... Yo cuando doy clase, entonces, pues es gente de Trabajo Social y hay un poco de todo, pero dentro de lo que hay pues, por lo menos, hay siempre un grupo de gente más concienciada o más implicada en cosas, pero, o sea, yo creo que socialmente el retroceso y la... a nivel colectivo de vida pública, de encuentro de grupos... de... nada y luego que todo se está jerarquizando mucho.

R: Sí

P: Sí, grupos, roles, o sea, ya son incuestionables, porque yo, claro, yo me he educado, me han educado en unas cosas un poco rígidas, a veces, pero como de la justicia, de tal, de no sé cuantos, de muy claro ¿no? Y luego te das cuenta que esto no va por ese lado...

R: Claro

P: ...que te encuentras situaciones totalmente injustas, arbitrarias, que no puedes hacer nada, vives mucha impotencia, el mundo del trabajo es muy horrible...

R: Sí, sí

P: ...cosas de mucho privilegio ¿no?, injustificado y que ya nadie cuestiona eso, es que no se cuestiona...

R: Sí, sí, una de las frases que repetíamos mucho era... ¡qué militantes éramos de todas maneras! ¿no? Era una militancia, militancia por la causa, bueno era... desarrollar el sentido crítico... Hemos desarrollado tanto que te puede hacer daño, como no te cuides en este momento, a mí personalmente sí.

P: Claro

(risas)

R: Claro, claro

P: Pues sí es cierto, es que les hablas a los alumnos de sentido crítico, de la reflexión crítica de no se qué... Y además yo en las cosas que doy pues no hay verdades absolutas y luego, además, todo tiene determinadas implicaciones: la de unos para otros, como tú decías antes de posicionarte de dónde estás ¿no? quién a favor de quién y eso les suena a chino, o sea es como, en fin bueno... Para terminar M.J., simplemente así ¿cómo resumirías lo que ha supuesto para ti, lo que ha supuesto el paso por los Centros?

R: Mira, un descubrimiento vital y muy decisivo en mi vida. De esas tres historias que te he dicho al principio, fundamentalmente, eso ha sido para mí. Fue el eje de mi vida, pero no te creas que descubrí pronto, descubrí... Al principio era todo ilusión, todo activismo, todo dar, todo no se qué. Pero a los cuatro o cinco años descubres, para mí fue, pues, la bombilla que se encendió y a mí eso me marcó unas pautas como muy... me orientaban, como me dio... como que me da fuerza ¿no? Sí, las mejores amistades a parte de las familiares y esas historias son las de los Centros de Cultura Popular, mi vida profesional también es como consecuencia, posiblemente igual habría sido por otra causa, pero los Centros también me ayudaron y todavía sigo guardando muy buenos recuerdos y vivencias de los mismos.

A nivel de pareja te puedo decir: mi marido tuvo un problema de espalda muy fuerte y tuvo que coger la invalidez, pues ya lleva 14 años; te puedo decir que están invertidos los papeles, él es el que se queda en casa, se quedó entonces, y yo soy la que salía a trabajar, entonces la vida al revés, ja, ja, al revés, de tal manera que L.M. está encantado, es decir bueno, ahora llevamos, porque en aquellos tiempos cuidamos, es decir, L.M. no se aburre en casa, es decir, él es el que hace las cosas y yo cuando vengo tengo las cosas hechas, es una forma también de soportar el trabajo, porque también con mis años te cansas no? y lo lleva bien, yo no me preocupo cuando hay que quitar las sábanas ni la ropa ni nada de nada, porque él es el que lava. También es verdad que un esfuerzo por parte de las mujeres en general, mío desde luego en concreto, te puedo decir que asumo la forma de estar limpia la casa, la forma en que me encuentro las cosas lavadas, y entonces, supone un esfuerzo pero merece la pena y cuesta mucho, cuesta mucho porque yo haría las cosas de otra manera, pero también veo que me compensa que estén hechas...

P: Claro, claro, claro.

R: ...y me parece muy importante, entonces. L.M. está muy a gusto y estamos a gusto, ahora estamos en otra etapa diferente ¿no? Estar solos ya, sin rollos fuertes.

P: Claro, claro (risas) y los hijos se han ido.

R: Claro, claro.

P; Oye, pues muy bien.

R: Pues eso.

Entrevista 11

Entrevista a F.T. 59 años. Casada, sin hijos.

- R: Pues tengo 59 años, he cumplido ahora, y empecé en los Centros, pues... Ya te digo, sí, fue en el 79, pues a los 34 años.
- P: 34 años y... antes de todo eso: ¿eres de Pamplona? ¿de dónde eres? ¿eres nacida aquí?
- R: Sí, nacida en Pamplona y toda la vida en Pamplona.
- P: Y un poco la historia que sería como de formación, entre comillas, ¿no? ¿Qué estudiaste? Lo que querías estudiar, lo que hiciste...
- R: Yo estudié, bueno no estudié lo que se decía estudiar, hice cultura general. Bueno sí que me prepararon como una especie de secretariado en aquellos tiempos, (si si) porque iba a un colegio particular que preparaban para el bachiller, y... yo no he ido a monjas nunca, íbamos todas las hermanas, éramos cuatro y entonces allá mis hermanas se prepararon para el bachiller pero yo no, yo que no valía.
- P: ¿Quién te dijo que no valías?
- R: Me decían... pero no valía, es que todo es muy relativo, más que... Me ponía muy nerviosa yo con los exámenes, sin embargo para matemáticas era buena, quiero decir que me gustaban las matemáticas, y... quiero decir era una incongruencia lo que respondía en algunas cosas y sin embargo a la hora de responder me bloqueaba totalmente.
- P: Sí, te ponías nerviosa
- R: Sí, me bloqueaba, yo no se por qué y mucho después en la Uni, ya de mayor, no creas, los trabajos ideal y los exámenes... seguía lo mismo.
- P: Sí, ya; hay gente que se bloquea.
- R: Sí. Y, bueno, pues yo he trabajado bastante después cosas de psicología de conocimiento personal, sí bueno he hecho muchas cosas y eso me ha ayudado también. Bueno volviendo a esto entonces eh... tú me preguntabas que....
- P: Sí, qué habías estudiado...
- R: ¿Qué había estudiado? Pues nos prepararon como un.... pues escribir a máquina, saber hacer instancias, francés...
- P: Sí ¿te gustaba eso? ¿Recuerdas en aquel momento qué querías?
- R: Bueno, sí escribir a máquina me gustaba, el francés... Bueno yo no tengo un recuerdo de rechazo tampoco, pero bueno así como todas mis compañeras, las que se quedaron sin ir a bachiller siguieron se colocaron y eso, pues yo nada, ni colocarme, ni... Bueno que saqué entonces el certificado escolar, que se sacaba, cuando acababas y bueno pues luego como se me daba muy bien el coser, yo había cosido mucho para muñecos como éramos cuatro hermanas y un hermano sólo y entonces me encantaba crear modelos vestidicos hacer ¡desde muy chiquitica!, desde los cuatro años yo cosía para los muñecos, teníamos un baúl lleno de (risas)

ropa de muñecos y bueno como me veían esas aptitudes pues me enfocaron hacia ahí, cogimos entre la familia una tienda, de niños, que se llamaba Bambi en...

P: ¡Ah sí...!

R: No sé si te sonará a ti...

P: ¡Ah sí, claro!

R: En la calle Bergamín

P: Sí, ya se cual es, sí, sí. Era, vamos.

R: Y entonces tuvimos mucha clientela, mucha, nosotras queríamos dedicarnos a la tienda, hacer modelos y vender, pero como nos venían a pedir directamente, pues hicimos mucha clientela y buena, lo que pasa que, bueno, yo disfrutaba mucho inventándome modelos, pero ya luego lo que era todo lo de coser, cosíamos todas, tres hermanas y mi madre, todo lo de coser era un agobio, un agobio... sobre todo en temporadas, estabas mañana, tarde y noche cosiendo y luego, yo no me quedaba satisfecha, o sea, yo necesitaba algo más, entonces cuando nos casamos, pues bueno, ya fuimos dejando...

P: ¿Con qué años te casaste?

R: A los 25 y bueno... Ya vino otra historia y estuvimos, ya de casada, estuve cosiendo algo, pero ya lo dejamos, definitivamente. Las clientas con mucha pena, todo el mundo qué locura dejar eso porque...

P: Iba viento en popa ¿no?

R: A mí el inventarme..., sí, en ese sentido sí, pero en el sentido de ganar no, porque trabajábamos toda.... No teníamos madera de negociantes, así de claro, (risas)

P: Ya, ya

R: ...y entonces era mucho trabajo y bueno ya lo dejamos y... yo ya me ví... pasé una crisis, ya tenía 29 años ó 30 y pasé una crisis, no me veía por donde andar, yo no era la típica ama de casa, no tenía hijos, porque claro, quería tener hijos, no venían y entonces, bueno pasé mal.

P: No te hacías en casa... no

R: No, no, yo la casa para nada y entonces.. bueno lo primero sacarme el carné de conducir y luego... hacer el graduado escolar, ya lo hice en el Centro Mariano lo hice, con gente muy maja y ahí empecé a ver ya movidas de política, empecé a ver cosas.. eso que yo no me he metido en política nunca, pero empecé a ver cosas nuevas y... entonces qué hice, ah, me vino... no, acabé el graduado escolar y empecé en IPES unos cursos para trabajadores, eran tres asignaturas: economía, sociología y... e historia, entonces ahí empecé a ver cosas nuevas... um.. lo que pasa que no estaba centrada del todo, porque claro yo salir de casa, de trabajar en casa, porque aunque hubiera trabajado, era en casa, además yo siempre muy protegida, me ví que yo.. o sea empecé a ver como que yo estaba muy metida muy arropada ¿no? con la familia, mi marido.

P: ¿En que trabajaba tu marido?

R: En... administrativo

P: ¿Y tu padre?

R: Mi padre era.. funcionario de prisiones... y bueno pues lo que hice entonces es, pasarme a los Centros de Promoción de la Mujer, mi hermana había empezado y mi cuñada habían empezado.

P: ¿En San Juan?

R: En San Juan sí, con M. y a la vez con... ésta... A., A. Una que vive en San Juan.

P: Ya.

R: Bueno pues... habían hecho y estaban tan contentas que dije ¡ah, pues voy a ir yo también!

P: Y estaban contentas y eso fue lo que te...

R: Sí, sí, eso me movió y empecé con una amiga, no, con dos amigas y una cuñada mía.

P: Y tú qué... Es difícil después, ¿no? Ver esas cosas, pero... ¿Qué te podías esperar de aquello? Porque era algo como para mujeres, pero...

R: Sí, yo lo que... me encantaban lo temas que trataban, o sea eso de que se trataban cosas sobre la persona, sobre la sociedad, sobre historia, sobre hijos, sobre todo, o sea era como un conjunto muy interesante todo, porque yo aunque no tenía hijos... (sí.) Me he relacionado mucho con hijos con chavales, cuando vivimos... En esa época cuando me saqué el carnet de conducir, tenía 30 años entonces sí, pues un año antes había venido a vivir una hermana mía con su marido y su hijo... (sí.) de nueve meses, vivían en Canarias, y... pidieron el traslado, bueno pidió el traslado mi cuñado porque trabajaba en Telefónica, él era de Zaragoza y mira.. el otro día se murió... (...) y mi hermana sacó plaza aquí de auxiliar en...

P: En el hospital (...)

R: En el hospital Virgen del Camino y entonces vinieron aquí y el crío tenía nueve meses, como yo no trabajaba (sí.) ¡uy que bien! a mí me encantaban los críos y entonces yo cuidaba a mi sobrino, lo tenía toda la mañana y luego a la tarde ya estábamos todos, nos lo repartíamos, que ha tenido cuatro hijos y.. se nota, cuatro padres y se nota (ja,ja,ja)

P: Se nota, ¿en qué?

R: Bueno pues muy.. un chaval que siempre pues.. pues.. él, él, ¿no? aunque es un cielo

P: Ah! Ah!, claro desde...

R: ...en mí pues.. sí que desarrollé un poco pues.. esa maternidad que, que, no había tenido.. pues al tenerlo a mi cargo todas las mañanas y eso, lo que pasa que tampoco me satisfacía, luego también no sólo era ese sobrino, yo había criado prácticamente a dos sobrinos de mi hermana la mayor, que estaba conmigo, que estábamos carne y uña las dos y su marido era cazador y entonces ella siempre estaba sola se venía a casa de mis padres y los chavales nos los llevábamos nosotros al monte, de vacaciones..o sea hemos sido como muy..

P: Sí, sí..

H: Entonces, bueno, hemos tenido a todos los sobrinos juntos, que, ahora se quieren la tira porque como los hemos...

P: Claro, los habéis juntado

R: ...los hemos juntado mucho y bueno pues esto, esto.. estuve cuatro años con el crío éste, el sobrino, aquí viviendo estuvimos hasta que yo empezaba a ahogarme y ya necesitaba algo más, o sea no me bastaba, era algo más lo que pedía, y entonces es cuando saqué.. empecé lo de esto (si sí..) lo de hacer el graduado escolar, el carnet de conducir y eso y ya luego pues eso lo de educación de hijos venía un poco a

cuento de que, pues de alguna manera yo también me había involucrado en la educación de los chavales y en el Centro eso me gustaba

P: Claro, algo próximo a ti, no?

R: Sí, algo próximo, tenía experiencia y me interesaba también el tema, bueno pues eso a raíz de que me encantaban los temas empecé y me gusto, estuve 2 años, pero a la vez me metí en un centro de psico.. no de antipsiquiatría en Burlada, hubo, no se si tu te habrías enterado, un centro, una asociación de antipsiquiatría en la que la base estaba en que era la época en que se descentralizaron los grandes hospitales psiquiátricos y bueno, era involucrar, la filosofía era un comprometer a la sociedad de que los locos eran personas que estaban locas pues porque la sociedad era, estaba loca

P: Sí, sí

R: Un poco resumido así

P: Sí, sí, un poco..

R: Entonces ese grupo era, participábamos técnicos y no técnicos y bueno fue una experiencia también muy interesante, ésta fue antes, de empezar, o sea en el intervalo de yo estar de alumna, entonces entré también ahí y se acabó cuando yo empecé..

P: de animadora

R: de animadora

P: Ya, has tenido muchas inquietudes, no? en ese sentido

R: Sí, sí, mis inquietudes las que me movieron

P: Sí, muchos cursos y formación.. y participar en..

R: Ya te digo y desde ahí, me he metido en otras cosas, en psicología con I.C.

P: Ah, sí, sí, ya lo conozco..

R: Entonces esa época fue también... todo seguido, me vino seguido, del Centro empecé ya seguido a meterme en unos grupos de gente que trabajaba en crecimiento personal desde una visión un poco más... pero bueno siempre pisando suelo ¿no?, quiero decir, no de estos que se ven cosas raras, ¿eh?..

P: Sí, sí

R: Y bueno pues me he metido en muchas cosas, el Centro desde luego ha sido la piedra angular como quien dice, para mí ha sido la piedra angular.

P: Sí, sí..

R: Luego también muy fuerte todo lo que he hecho de psicología, pero la base esa, porque ahí.. cuando hice de alumna bueno pues me gustaba acabé muy contenta

P: ¿Qué es.. qué es lo que recuerdas que te gustara más, o qué?

R: El tema de psicología, siempre el conocimiento personal me ha atraído mucho más, me ha gustado mucho también lo de sociología (si..si..) porque además fijate, nos tocó toda la movida política, de la transición..

P: Sí, sí

R: Y fue, fue bonitísimo, porque tú sabes que se llamaba a gente de distintos partidos, veías distintas opiniones, es que, ya te digo que ha sido la piedra angular el Centro...

- P: Tú recuerdas que te sorprendiera algo, que algo te resultara nuevo.. o que algo te.. de las cosas que...
- R: Nuevo.. el sentido de la secularización de la sociedad, o sea, yo estaba muy muy.... yo le llamaría agobiada por la iglesia, había participado en movimientos de iglesia pero...místicos, o sea por ejemplo en la Legión de María (si si) que era... yo no se si tú has oído hablar
- P: No...
- R: Pero la Legión de María era, bueno pues una visión clásica clásica de la Iglesia, o sea, de la religión, superclásica, de esas que te arrodillabas para rezar, pero se trabajaba desde la beneficencia lo social o sea hacías solo beneficencia
- P: Si.. si
- R: ...entonces íbamos a visitar gitanos...
- P: ¿Y eso?
- R: ...y a enseñarles a leer...
- P: Y eso ¿cuándo?
- R: Cuando ellos lo que querían otra cosa...
- P: Ya.. digo cuándo ¿cuándo... cuándo fue..?
- R: Esto fue... a los 19 años, 18 años
- P: Y te metiste en la Legión de María por, ¿por qué?
- R: Por inquietud
- P: Porque querías hacer algo..
- R: Por inquietud y porque yo estaba muy cogida por la Iglesia desde el miedo (si si) o sea, en la... a mí... el ser buena me había pesado muchísimo.. a mí me pesaba que yo no sentía dolor porque a Cristo le habían crucificado, en serio, sí, sí, cosas que me marcaron, me marcaron a nivel sexual, me marcaron una cosa mala, era, vamos y.. bueno, pues como en aquellos tiempos no, no tenías opciones, cogí lo que me vino a la mano (si..) y bueno de Acción Católica algo también habíamos pertenecido pero no, no me llenó, porque si hubiera ido por la Acción Católica luego ya hubo unos..
- P: Sí, cambios..
- R: Unos cambios que me habrían ayudado, pero no, aquí era.. era.. bueno muy rígido y.. bueno cuando empecé.. con mi pareja, a los 19 años empecé, no sé por qué, yo empecé a dejar de ir a misa (si..) sí, ya no me convencía, empecé a oír cosas, porque claro yo me desarrollaba entre gente que, que, de alguna manera era más avanzada, pues... J.P., toda esa cuadrilla, éramos de la misma cuadrilla, entonces bueno pues, de alguna manera empezaba a verse cambios, el 68 también empezó a sonarnos (si..si) y algo empecé a dejar, ya dejé la legión de maría.. y dejé, lo que pasa que estaba metida en casa, no creas que.. como mucho iba al monte, es ahí donde conocí a M., y bueno pues eso la historia fue así
- P: O sea que de alguna forma te llamó la atención de los Centros...
- R: Los temas, los temas y lo que me llamó la atención es el conocimiento personal porque yo como estaba muy traumada y luego... ah bueno, y era una acomplejada, miedo a todo o sea el miedo a todo era.. por eso no trabajé, luego lo pensé, por eso no estudié, por eso.. bueno el miedo como que casi era...casi fobia era, el miedo era..si me daba miedo ir a una Caja de Ahorros, ah y eso en los centros, en

los centros, ahí aprendí.. o sea empecé a soltarme, a ver que yo podía hacer cosas y bueno por eso, como yo estaba tan traumada eso mismo me llevó a desear, a aprender mis pasos, ver donde estaba y ver lo que quería

P: Y tú crees que te ayudó a quitarte miedos o sea lo del centro...

R: Hombre, fijate si me ayudó que cuando M.C. vino a proponerme que hiciera el taller, que yo podía llevar un grupo, era un espanto... digo, pero yo eso, yo eso, lo que pasa que me animó tanto que dije: bueno voy a empezar con el taller y en el taller me estimulé dije bueno voy a empezar y... ¡me tiré a la piscina! como quien dice, ahí me tiré a la piscina por eso te digo que la piedra angular fue aquello

P: Y por qué crees que te ayudó a quitarte miedos? qué es lo que había en..? era un entorno más....

R: No se, eh.. empecé.. era todo, sí era un entorno porque... porque... eran mujeres y a mí se me daba muy fácil la comunicación con las mujeres, muy fácil, entonces eso era una cosa, y otra cosa era que... yo siempre, aunque no he estudiado, tenía complejo de no haber estudiado, y ahí era todas parecido. Sí que me daba cuenta que yo tenía base, que había cogido base, pues porque yo era curiosa y hacía cosas, no se, hacía cosas como asociaciones de.. yo siempre de todo, o era curiosa y me iba al diccionario, era curiosa y... hacía crucigramas, o sea, de alguna manera todo eso también era de mi padre, yo había... a mi padre... mi padre tenía una cierta cultura porque había estudiado en el seminario (sí..) había... además si... ya iba a cantar misa, o sea que había estudiado

P: Mucho

R: Mucho

P: Hasta el final

R: Sí y de alguna manera lo que él reflejaba sus gustos y eso también, luego sí que habíamos leído, o sea, leer mucho no es que se había leído porque en aquellos tiempos si no teníamos ni dinero para esto.. sí que íbamos a la biblioteca a alquilar libros pero me iba a libros muy simplones eh, a novelitas y... no, aunque yo tenía curiosidad y me podía más la parte emocional.

P: Sí, saciar la curiosidad...

R: Hacia esas otras cosas que también las tenía ahí, ¿no? entonces bueno pues esa mezcla yo al darme cuenta que sí ahí si que aprendí cosas también a nivel intelectual, no sólo.. las relaciones y eso sino también intelectual, y bueno pues todo eso me movió, me movió

P: ¿Tu crees que ..eh .. había muchas mujeres un poco igual, que pudieran tener también miedo de hacer cosas o la sensación de no ser capaces? o..

R: Sí, sí, eso se reflejaba

P: Sí.

R: En el colectivo se reflejaba, por lo menos yo captaba algunas, hombre, no todas pero a veces sí había una sensación de incapacidad...

P: Ya, ya

R: ...había gente también muy..

P: ...que de repente empezaban a hacer cosas que no habían hecho nunca...

R: Sí, pero además las cosas se reflejaban, lo decían, no ves que se daba pie a... a... por la metodología porque era tanto diálogo y todo eso que sí sí se daba pie a...

P: Y... y... el resto escuchaba

R: Y también, o sea ahí se.. en las evaluaciones se decía mucho que.. que.. ¡la suerte que se tenía de poder decir lo que no esto y haberse sentido valoradas!

P: Sí, tu crees que había..

R: Eso se decía, en las evaluaciones se decía

P: ...que se sentían valoradas...

R: ...sí, sí, se dejaba por escrito porque al hacer luego la evaluación del grupo salían cosas de esas

P: Y ¿por qué crees que podía pasar tanto de esto? Lo que se te ocurra ¿eh? que muchas mujeres no se sintieran, no os sintierais valoradas

R: Pues el no sentirnos valoradas era el estar metidas en casa, eso era claro, o sea el estar en casa, el mundo de la casa era muy reducido y a nivel intelectual mucho más y... bueno cuando vino la transición sí que es cierto que había más debates y esto y empezaban... pero se empezaba porque te enterabas en el Centro, no porque tu estabas en casa y esto, hombre, alguna sí, empezaban a... las que eran más despiertas o las que se... pero en general no, es que coges una dinámica ¿no? entonces bueno coges la dinámica te levantas, hacer la casa... y no te enteras de nada, y yo no era de esas eh?, o sea, pero yo estoy hablando porque...

P: Sí, sí, lo que tú veías

R: En general era eso, se reflejaba, hacer la casa, atender a los hijos si tenían que ir al colegio, llevarlos traerlos no sé qué; sí, hacer la comida, la compra, la comida, fregar, te sentabas y... a ver la novela las telenovelas o lo que sea, y ya salir un poco a la tarde tenías que salir si tenías que hacer algún recado o recoger los hijos o no se qué, a la noche la cena luego ya... se acababa, te sentabas y hacías alguna cosa o veías la tele, pero qué se veía, en general, concursos no se qué...

P: Sí, bah no había muchas cosas

R: Que no había, no había... no teníamos ese medio para contrastar que ese contraste nos lo dio el Centro o sea es que, era un descubrimiento y la prueba es que la mayoría de las mujeres, muchas mujeres, nos colgábamos del colectivo

P: Igual era una de las pocas posibilidades...

R: ...de no ser.. bueno yo por supuesto dí... otros pasos después ¿no? pues porque también me metí en otros, yo tuve más contrastes porque me metí, porque era inquieta y porque al no tener hijos yo tenía mucha libertad, no me gustaba la casa y yo volaba

P: Sí, sí.. pero igual el hecho de que fueran tantas mujeres al colectivo y no a otras instituciones u organizaciones o lo que fuera, o sea que fueran a los centros, era que iba dirigido a mujeres ¿no?

R: Claro.

P: Es como un paso intermedio.

R: Se decía que también para hombres pero la realidad es que eran mujeres las que ...

P: ...bueno, de hecho es que al principio se llamaban centros de promoción de la mujer

R: Sí, sí, es que empezó así luego se quiso, se quitó y se quiso introducir o sea, para que los hombres pudieran ir y eso, pero fue después, pero es que era.. la estructura estaba hecha

P: Claro.

R: Pero es que era difícil, es que para que entrasen hombres tenías que meter otras estructuras, otras formas de.. por de pronto los horarios

P: Ya.. y además que.. yo creo que el hecho de que sólo fuera mujeres facilitó que muchas fueran que si no no habrían ido

R: Sí, sí, eso..

P: ...y que realmente fuera impactante

R: ...y que te aseguro que.. bueno eso.. eso es una hipótesis pero... o sea... o una idea mía, pero te aseguro que si hubieran empezado a ir más hombres, habríamos empezado otra vez en la dinámica de.. la mujer escuchando, el hombre hablando, el.. la mujer siguiendo, es que la experiencia que tuve después en la universidad, en Trabajo Social también... (se ríe) salió un delegado de clase siendo un porcentaje tan alto de mujeres y tan bajo de hombres, y salió un hombre y es que seguimos en la dinámica, es que es tremendo, tremendo..

P: Yo no sé qué hay pero al final

R: Es miedo

P: ¿sí?

R: Ah... y miedo y responsabilidad, miedo a la responsabilidad

P: Luego también ¿falta de reconocimiento?

R: También, también

P: No sé, la sensación de ser valoradas...

R: Sí, también, porque mira en el mundo laboral y en todos los sitios, bueno, incluso en los departamentos ocurrirá mucho, lo mismo

P: ...y luego incluso en las relaciones más próximas ¿no? también hay mujeres que solamente por ir a los centros tenían problemas ¿no?

R: Te voy a decir, es verdad, ahora ahora voy.. bueno, ¿quieres que sigamos con eso y te digo una anécdota?

P: Ah sí, sí, lo que tu quieras, lo que quieras

R: Hizo un trabajo... en la universidad, L., como había hecho trabajos, a mí los trabajos se me daban muy bien, y... le gustó y entonces me propuso hacer un trabajo que se había propuesto hacer en la Uni entre el Departamento de Economía y el de Trabajo Social bueno el Departamento de Trabajo Social no era, era sociología pero..

P: Sí, sí

R: Por trabajo social, y bueno pues, se trataba de hacer un análisis de... económico sobre un programa que se llevó a cabo entre... estos pueblos Villava, Burlada y Huarte, un programa sobre la protección de niños en familias desestructuradas y bueno, hacer un análisis económico de eso, ¿no? Si era rentable, si no era rentable, pues.. una cosa interesantísima, pues nada cogió la batuta C. (un hombre) y ni caso nos hacía; estaba C. y C.O. y luego nosotras.. y... yo como para hacer el trabajo de campo con otros dos alumnos más y... todo cogió la batuta todo, todo, todo

P: Si, si...

R: Todo y yo a C.O. le dije, ¡jolin! yo no estoy de acuerdo con algunas cosas, no... y ella: pero es que esto porque hay que ver lo positivo para...

P: Sí,

R: ...pues sí, muy bien, lo positivo pero... es cuestionable en muchas cosas

P: no, no yo de hecho..

R: ...y yo no me atrevía a meterme en esas cosas

P: ...yo de hecho, hay muchos hombres...

R: ...y tiré la toalla y..

P: Claro, no, no, no te reconocían

R: Ahora te voy a decir más de ese trabajo.. estábamos tres alumnas y una falló y entró un alumno.. pues igual está dando clases ahí de economía en trabajo social, ¿está alguno de economía dando trabajo social?

P: No los conozco yo

R: Sí sí sí se llamaba F., ya se me ha olvidado, oye ¿me querrás creer que a mí me bloqueaba todo?

P: Ya

R: No me dejaba moverme, me sentí tan mal que dije: bueno yo aquí no entro, lo dejo, estudio aquí, hago lo que esto... seguí porque no tenía otra cosa, fijate porque me había quedado en la (...) del estudio y no quería perder el contacto con la uni

P: Sí, sí, no no.. es que es...

R: ...y seguí por eso, pero este chico... pero de verdad de verdad bloquearme de manera descarada (umh) y mi compañera que se daba cuenta me dijo, ¡ay! chica no te vayas... una moceta muy maja

P: Sí sí

R: Muy majica, y bueno pues eso me bloqueo y esto, como yo era la mayor y esto me atacó

P: Ya

R: y... porque no sabía nada de Trabajo social y se puso a dar clases y casualidad que estaba mi amiga con él que le dio clases y... no sé... me enteré pues que no valía, no valía, no estaba preparado para dar clases ahí

P: Pero en muchos contextos pasa con la universidad entre ellos, pasa que al final quien le echa morro, y le echa ¿no? una aparente..

R: Sí

P: ...seguridad que luego... aunque recubra ignorancia al final es quien consigue... cosas

R: ¿es triste verdad?

P: Sí

R: (...)

P: Claro que luego una se pregunta por la ausencia de mujeres con responsabilidad...

R: El poco...

P:el poco reconocimiento

R: y lo que se... dan los pasos igual la matan ¿eh? Que esto está siendo así, sí y es trágico esto

- P: Sí, es trágico sí, por eso creo que en los centros había.. eh.. el hecho de que solo fuera para mujeres ¿no? permitir que muchas pudieran desarrollar ¿no? habilidades y cosas e inquietudes que tenían y que si no, no hubieran salido y sentirse valoradas...
- R: Oye, yo tengo amigas que.. que se han separado gracias a la fuerza que cogieron en los Centros...
- P: Sí, ¿eh?
- R: ¿Tú vas a seguir haciendo entrevistas?
- P: Sí, sí
- R: ¿Quieres que te dé alguna?
- P: Luego hablamos, claro
- R: Sí, para que te cuenten su experiencia
- P: Sí, sí vamos, alguna experiencia, porque ahí también se ve claro cómo el cambiar puede chocar con algo...
- R: Sí, sí, sí, pues ya te daré la dirección de una amiga que..
- P: Bien, ya me dirás
- R: ...del colectivo que....
- P: Luego... ¿tú recuerdas haber tenido un poco ese tipo de tensiones? No sé si con tu marido, porque... quiero decir
- R: No
- P: Broncas no, pero igual tensiones de... bueno que tú salías fuera y no de tanto tiempo fuera y...
- R: Sí he tenido, sí, pero no por el colectivo ¿eh? Sí, ahora sí claro, sabes lo que pasa en... Malkaiz, en el centro, en la asociación esa de antipsiquiatría que formamos (si..) total que fuimos... pues ahí estábamos... a ver, te voy a decir la gente para que te hagas un poco idea del entorno, que para mí también fue un boom, fue un boom grandísimo un... era un psiquiatra, eran psicólogos, cinco psicólogos, una enfermera y luego éramos.. uno que tenía una tienda, G. ¿conoces la tienda de G.,?
- P: No..
- R: En el ayuntamiento
- P: ¡Ah! G. ¡sí, sí!
- R: G., que tiene la otra tiendica
- P: Sí, las dos, la chiquitina
- R: Sí, sí, pues ése era uno, luego estaba una ama de casa, dos, estábamos tres amas de casa mi amiga, una amiga, y otra que luego (...) mayor que nosotras y luego un chico que trabajaba en una ferretería, otro en una fábrica y no sé... bueno para que veas que eran técnicos y esto, casi a la par
- P: Sí, sí
- R: Eran más jóvenes que nosotros acababan la carrera habían acabado en Salamanca, eran de fuera la mayoría de los psicólogos,... y estuvimos en ese grupo y trabajando bueno pues hacíamos organizábamos charlas organizábamos.. se hacía terapia directa a personas nos involucraban a los no esto (si..) en las terapias, yo no, no me metí pero alguno sí se metió y.. en las terapias y hacer lo que fuera, luego eso,

era una gente joven , yo tenía entonces 32 años tendría, no, más más tenía, era.. estuve tres años, a mis 36 años se cerró, 33, 33 años tenía cuando empecé, descubrí un mundo, se fumaba

P: Ja, ja

R: Ya sabes esa gente fumaba muchísima maría y todo eso, bebían, eran, era gente moderna

P: Sí, sí, sí en esos momentos

R: De estos que salían mucho y a las noches bueno pues nos quedábamos, hacíamos cenas en casa no se qué e integrábamos a los maridos o sea fijate si integrábamos que sigue ese grupo, seguimos y yo no pude ir porque me fui a Madrid con unas amigas se hizo una cena y mi marido se fue con ellos, quiero decir que los integrábamos pero.. no, al principio no se integraban, se integraron más al final al principio no y claro M. empezó a ver que yo salía y volvía a las tantas (risas)

P: Claro, claro

R: ...y ahí sí que se creó la marimorena...

P: Claro..

R: ...un revulsivo. Luego me metí en unos grupos de... ¡Ah! hice un curso de sexualidad en IPES, entonces él me vió un cambio grande, entonces él lo hizo (risas) él de alguna manera no... tampoco se ha quedado atrás... pero ha ido detrás de mí...

P: ...ha ido detrás de tí...

R: (risas) Es un carácter, es que es un carácter muy liso y llano de esas personas que le quiere mucho la gente

P: Muy bien. Y una cosica para terminar: de la experiencia que tuviste tú como animadora, qué recuerdas que fuera... no sé, lo que más te satisfacía lo que...

R: Mira, a mí lo de animadora me ha satisfecho mucho mucho las relaciones con las mujeres mucho mucho y luego mucho mucho el trabajo de dinámicas...

P: ...de grupo...

R: ...de grupos, me gustaba mucho hacer eso preparar eso

P: ...si..si..

R: ...igual, si quieres, y las relaciones muchísimo, sí, sí... ¡si hubiera cogido yo ahora eso le hubiera dado un vapuleo distinto! es que en el proceso aprendes mucho...

P: Claro...

R: Como siempre, ya sabes que siempre piensas ¡uy! que después de las experiencias que he tenido, ¡lo que habría hecho ahora!

P: Claro, es que una cambia todo el rato

R: Sí, igual entonces me dejaba llevar mucho por.. M.C. todavía, porque M.C. era la otra animadora...

P: Sí

R: ...y estábamos las dos y siempre a caballo de ella y tuve un revulsivo al final tuve una historia en el colectivo, hubo un replanteamiento de cosas y esto, M.C. y yo éramos amigas, teníamos cenas con nuestras parejas y eso pero no éramos compatibles no, éramos amigas sólo de trabajo no sé cómo decir, era muy maja ella

y... bueno ¡yo también! (ambas, carcajadas) éramos muy majas las dos y nos llevábamos muy bien pero al final tuvimos alguna historia...

P: Bueno, claro

R: A mí me gustaba la psicología, a ella le gustaba más otras cosas (sii.) no le gustaba tanto la psicología y cuando yo le quería hacer entender cosas de psicología no me entendía, claro yo (risa) estaba en otra onda y entonces no me sabía hacerme explicar tampoco

P: Sí, a veces ¿no? hay como cuando estás ya en ondas distintas

R: Y al final salí yo mal, del colectivo

P: Y... y ya te marchaste

R: Me fui

P: Lo dejaste,

R: Sí,

P: Un poco por eso ¿no? esa...

R: Lo dejé, sí sí al final

P: Muy bien, pues ya.. Para terminar, así resumiendo ¿qué podrías decir que ha supuesto los centros, no?

R: ¿Los centros?

P: En tu vida, en el proceso de tu vida

R: Bueno, como te he dicho antes ha sido la piedra angular, el empezar a quitar miedos, yo atreverme a concharme con un grupo de gente, yo atreverme a hablar con gente umm... que no fuera pues la típica amiga con la que sí me he explayado, yo tenía facilidad para hacerme amigas explayándome o sea, pero sólo tenía que ser las amigas... en otros sitios, no... no podía y en los Centros fui cambiando.

Entrevista 12

Entrevista a B.L. Tiene 58 años. Casada, con dos hijas y un hijo

P: pues....lo que te vayas acordando

R: Tengo que hablar, iré saltando

P: no importa el detalle específico que sea correcto, es más la experiencia tuya; en principio si me dices que años tienes y

R: 58 años y soy de un pueblo de tierra Estella

P: de Arellano no?

R: sí, es de la Solana, la Solana te suena? Dicastillo, Allo...

P: claro, claro

R: yo vine aquí con 16 años, a servir, como veníamos de los pueblos..

P: a una casa

R: como veníamos de los pueblos la mayoría, la experiencia fue muy buena, sigo teniendo relación con aquella

P: con la casa

V con la casa y luego como todo el mundo te echas novio, te casas y...

P: cuando te casaste dejaste la casa

R: exactamente

P: hasta que te casaste estuviste allí trabajando

R: y cuando me casé vine aquí y de aquí

P: y luego en el pueblo; o sea ¿cuántos hermanos formabais la familia?

R: y hermanas, yo soy la más pequeña de cinco: dos monjas, una soltera y un casado, yo soy la más pequeña

P: y allí en el pueblo habías ido a la escuela...

R: a la escuela sí, pero como se suele decir ibas a la escuela pero casi como si no, porque la verdad es que, bueno habría maestros en aquella época muy buenos, nosotros tuvimos, toda mi generación y la anterior, muy mala suerte por lo que oigo a todo el mundo, porque tuvimos una maestra que aquello no era nada

P: ya, que no os enseñaba gran cosa no?

R: no, a la escuela fui pero una escuela muy muy pobre, ¿eh? entonces en los Centros sí.....

P: y de aquel entonces, de la escuela, a ti te gustaba, no te gustaba?

R: a mí lo que siempre me ha gustado, pero quizá porque en mi casa ya en aquellos tiempos sin haber libros, porque no había, no se si el cura o no se quién, mis padres leían

P: leían tus padres

R: leían mis padres con muy malas condiciones de luz, incluso con candiles y cosas así y se leía, entonces siempre me ha gustado, siempre, siempre me ha gustado mucho leer

P: recuerda, incluso de pequeña leer

R: sí, porque yo los tebeos que había en aquella época, el otro día comentaba.. de Roberto Alcazar y Pedrín, el Capitán Trueno, me los sabía todos porque los leía

P: claro, claro

R: luego un poco más mayor las de Corín Tellado, todas aquellas novelas me las había leído, ¡bueno...!

P: te las tragabas no?

R: sí, sí .. y lo demás muy poco ya te digo, muy poco de escuela.. muy poco, muy poco

P: y tus hermanos ¿han estudiado, hermanas?

R: pues en las monjas... y la otra la que está aquí con los padres desde hace muchos años pero ya era entonces enfermera.. y mi hermano vino aquí y ése se espabiló más... que a mí me parece que de estudiante habría sido malo

P: sí, ¿por qué?

R: pues no sé, no sé, me parece a mí...

P: por...¿por qué, por vago?

R: sí, quizá por eso, sí quizá por eso (ja, ja).. sí mi hermano fue a los Salesianos estuvo estudiando y trabajando y bueno, una formación profesional

P: ya sabes que muchas veces somos vagas con aquello que no nos gusta mucho no?, cuando hay cosas que..

R: y tuve luego una muy mala experiencia, después de recién venida a Pamplona, mis hermanas para sacar el graduado pues me metieron, yo era muy joven, pues tienes que estudiar, tienes que estudiar y recuerdo como una especie de trauma, había tu no te acordarás, tú no sabes, lo que hay en la plaza de los ajos que ahora no sé si es de transeúntes...

P: ah, sí

R: era, se llamaba el Asilo

P: ah sí, ahí fue mi madre...

R: pero claro yo con mis dieciséis años, me metieron en una clase con chavalitas de 10 ó 12 que sabían mucho más que yo y fue como una especie de trauma, las aborrecía de una manera..pero no sé lo que duré, unos dos meses

P: y eso por tus hermanas que te insistieron

R: insistieron mucho, y cuando yo estaba viviendo en la calle Mayor, vivía en la calle Mayor, conocí yo en lo viejo, antes de casarnos incluso, y entonces estaba con unos que eran muy mayores, tengo un recuerdo muy bueno porque me trataron a mí casi como a una hija, bueno eso es lo de menos, pues me dejaban, iba, a las tardes iba al Asilo, pero qué horror, o sea yo por eso digo, igual es por aquella mala experiencia que ya no quise...

P: saber nada, fue mala experiencia...

R: horroroso

- P: estar con niñas más jovencitas
- R: y encima saben más que tú
- P: sí, sí, o sea que no sabes ni cuánto duraste ahí
- R: pues yo no sé cuanto habría estado, un par de meses... Yo no me acuerdo, es un dato que...
- P: nada, no pasa nada (risas) está bien, suele pasar eso
- R: sí, sí
- P: Entonces luego ya te echaste novio en Pamplona
- R: me eché novio en Pamplona, estuvimos tres años me parece y nos casamos
- P: y os casasteis y tu marido...
- R: es de Pamplona también
- P: y en qué trabajaba, a qué se dedicaba?
- R: es soldador, ha sido siempre soldador
- P: o sea ha trabajado en fábrica ¿no?
- R: en talleres... trabajó en un taller pequeño, luego en otro, luego tuvo, hace muchos años muy mala suerte con el trabajo, estuvo mucho tiempo en paro, pero bueno, ahora al final ya, se jubila el mes que viene..
- P: ah, mira, eso está bien y desde que te casaste ¿viviste aquí?, o sea que llevas toda tu vida en el barrio...
- R: siempre, sí, sí y además participando, ahora ya como un poco retirada, participando mucho en la vida del barrio, de padres, asociación de vecinos, en todo...
- P: ¿y cuándo entraste en los Centros?
- R: pues te voy a decir, yo me casé en el 68, mi hijo nació en el 71, no a ver en el 69, fechas ahora no me acuerdo, bueno al año y medio o así de casarme
- P: al año y medio entraste a los Centros
- R: sí, se inauguró el Centro aquí en San Jorge y fuimos un grupo bastante numeroso con mucha ilusión y.. porque ya había nacido mi hijo
- P: y ya había nacido, qué edad tiene?
- R: 34 años ha cumplido en junio, es del 70... que me lío, porque tengo del 70, del 72 y del 73 pues del 70, entonces nosotras entraríamos en el 69, no en el 71 sí porque había nacido, tenía unos meses, tenía meses y entonces había guardería
- P: y ¿cómo te enteraste de que iban a abrir?
- R: el que era párroco entonces. En esta casa vivían siempre los curas
- P: ah, aquí en este bloque
- R: aquí en este bloque, en un piso, se va uno y viene otro pero siempre viven aquí los curas
- P: ah, porque aquí ¿dónde está la iglesia?
- R: de dónde has entrado?
- P: bueno, he venido de la chantrea
- R: pues si bajas de San Juan, esta misma calle, ésta de aquí, tu sales de aquí..
- P: ah claro, donde fue el funeral de mi tío. Vivían aquí los curas

R: viven, pero con aquel cura en concreto tuvimos mucha relación y él además lo movió, pero también nos pidió ayuda a unas cuantas mujeres, que en aquellos tiempos iban a la iglesia las mujeres...

P: os conocía de la iglesia, de ir a misa, de participar en cosas...

R: sí, nos conocía de la iglesia, no de mucho tiempo, porque ya te digo llevábamos poco tiempo aquí, un par de años, pero él es el que lo movió, no se cómo a él le habría llegado, pero él realmente lo promovió...

P: o sea que él lo comentó a mujeres que ibais (sí) y os pidió un poco también...

R: sí, porque fuimos a hacer algo, creo que tengo una pequeña idea de que nos nos dijo... le habían dicho.. como hacer alguna pequeña cosa, porque entonces P., creo que ella era la que lo montó...

P: la que montó

R: ella bajaba mucho y creo que fuimos por las casas haciendo alguna pequeña encuesta, tengo como una pequeña idea pero no sé ni de qué se trataba...

P: sí, sí

R: fuimos y eso, empezamos creo 35 mujeres, más no se podía, todas las que se podía el primer año y el grupo en el que yo empecé fuimos las primeras

P: y a ¿quién tenías tú de animadora?

R: pues a una mujer que era también de aquí del barrio y que tuvo mucho mérito porque la preparación que entonces teníamos..... y la mayoría sabía justo leer y escribir, pues esta mujer era de aquí del barrio, ya no vive, tenemos un buen recuerdo de ella, tuve mucha relación, y ella estuvo, también tenía los hijos pequeños, y había que ir para ser animadora, a Madrid y estuvo ella entonces, se fue a Madrid, tenía 3 hijos que serían un poco mayor que los míos pero se quedaron con el marido y ella se fue a Madrid a hacer el curso

P: y ella fue como la responsable

R: sí ella fue entonces la responsable, después pasó una chica, I.

P: sí, sí

R: después de I., N. y yo un poco colaborando con ella

P: y tú colaboraste con ella

R: con N., N. era la responsable, pero yo llevaba un grupo porque ella también tenía, bueno, pues entonces sí que echamos mucho el resto, yo ahí me sentí mal...

P: ya... y del principio, cuando tú empiezas ¿qué recuerdas?

R: impresión de querer, como... yo por ejemplo observo ahora a los niños pequeños que parecen como esponjas, pues yo iba como eso... empezamos a dar, me parece que era familia, pero dentro de familia algo de métodos, me parece que era el Ogino y el termómetro, pero bueno, todo era nuevo, Alimentación... todo era nuevo y todo como queriendo aprender, en los primeros tiempos, después vinieron aun más bonitos porque nosotras estuvimos mucho tiempo, casi nos echaron, (risas) formamos un grupo que estuvimos mucho tiempo.. no nos queríamos ir porque conforme más tiempo iba pasando, ibas cogiendo más confianza. Hombre, a la vez que ibas queriendo, aprendiendo mucho, también miedos, eras muy tímida, no te atrevías a preguntar muchas cosas, eso que te decían que preguntes, pero no nos atrevíamos, siempre hay alguna que es más

lanzada y no porque sabía ni más ni menos, sino porque... había mucha gente que no nos atrevíamos al principio ni abrir la boca...

P: claro

R: pero la experiencia y el recuerdo, yo creo que no tengo ningún recuerdo malo del Centro

P: y de las cosas, de las materias que tratábais, recuerdas eso del principio ¿no? casi todas las mujeres, eso de la pareja, la sexualidad, la primera vez que hablaban en grupo...

R: Sí, porque después ya empezamos con valores humanos y esto, venían y ahí también nos desmitificaron cosas, que a mí, vamos, ¡me vinieron muy bien!

P: ¿recuerdas así algo?

R: sí, sí, por ejemplo de pensar que las cosas que nos hacían, que los sacramentos eran magia y allí se decía que no, que de magia no había nada, que las cosas son como son y si no hay una trayectoria y una no se qué pues... tengo cosas muy grabadas de aquel primer momento... esas cosas a mí, también entonces ¡la carga religiosa que llevábamos!, ¡fíjate con dos hermanas monjas!

P: claro, claro

R: pues yo me acuerdo que encima te servía para, te servía para lo que te servía: quitar ahí toda la paja que nos habían metido, de eso tengo mucho recuerdo, luego cuando empezamos con los valores ya bueno empecé a descubrir... fue otra etapa distinta... pero todas esas cosas... y luego educación de hijos también, eso mucho también, eso también nos ayudó mucho, a mí recuerdo, pues, tenías los críos que iban empezando a hacerte preguntas y cosas y eso... mucho, mucho...

P: o sea recuerdas las cosas que te ayudaron en principio

R: sí, sí, cosas que tenía que hacer, que las tenía que poner, además que las ponías en práctica ¿no?

P: claro, claro y que ahí encontraste, porque a veces se suele pensar ¿no? casi cuando se piensa que las que ser amas de casa, bueno en otros tiempos ha sido más claro, parece que nos tiene que salir de dentro

R: no, no, ya te digo, además otra cosa te voy a decir, también me ayudó muchas de estas cosas a.. porque yo tenía muchos complejos.. y las que veníamos en aquellos tiempos, no tengo ningún reparo en decírtelo, vinimos del pueblo a servir.. oye, yo no te digo como las emigrantes que vienen ahora, pero un poco parecido también, porque la gente que estaba en Pamplona, que a lo mejor estaba en una tienda que fíjate... pero era de Pamplona y no estaba sirviendo, entonces hubo una época pues luego, a mí por ejemplo me ayudó a valorar que lo que estás haciendo, que me da igual que estés fregando, que estés planchando, es una labor que estás haciendo que a alguien le está sirviendo y que tú a la vez recibes dinero, es que total es el mercado ...

P: y que no se puede poner...

R: entonces a mí me sirvió mucho para sentirme, lo que luego seguí haciendo, llevo ya 14 años con unos señores mayores que sigo sirviendo, bueno ahora estoy de vacaciones, pero sigo con esa tarea, que no me avergüenzo para nada, que lo digo en cualquier sitio, cosa que antes igual decías ¿pues dónde trabajas? Ah, pues igual no decías ni que trabajabas...

P: ya

R: Y por ejemplo en San Jorge, el tipo de mujer que hemos ido al Centro ha sido, más o menos, salvo alguna excepción como por ejemplo N. que igual tenía un nivel un poco más, cultural me refiero, un poco más (sí, sí) alto, la mayoría, pues todas las que eso, éramos que habíamos venido de pueblos de Navarra, o de Andalucía, o de Salamanca o de... entonces con el mismo nivel, más o menos muy poco nivel (se ríe)

P: En aquel momento ir al Centro o sea qué es lo que.. bueno aprender cosas, pero antes decías claro que si no ibas a misa, por ejemplo, pues no tenías...

R: No te relacionabas, te servía mucho porque también entonces hacíamos, aparte de todo, pues el Centro también era lúdico porque hacíamos meriendas...

P: Claro

R: Alguna vez yo he viajado en algún pequeño grupo de algo, de las que estaban, siempre había cosas que también eran lúdicas, como era Centro a parte de aprender pues era como divertirse también, era como salir de casa que dejabas allí un rato a los críos que te relacionabas, el relacionarte con muchas mujeres yo de hecho ahora ya te digo pues has estado, a parte de que ya con la crecida que se ha pegado el barrio, pero que salías a la calle y que más o menos te hablabas con un montón

P: Caro, claro

R: Porque entonces pasamos muchas mujeres, muchas, muchas

P: Y claro ahí la dimensión de relación o sea creo que era una cosa también muy atractiva..

R: Mucho, mucho, muchísimo, muchísimo

P: De un espacio..

R: Pues era un espacio que, además encima que la acogida siempre yo creo era buena, siempre, aunque entre mujeres siempre hay esas pequeñas tonterías pero en general la acogida por parte de las que estaban trabajando igual me da responsables que las que bajaban a dar, porque la gente que bajaba en aquellos momentos a dar también, todo el mundo, eran gente voluntaria y gente... yo estoy recordando ahora gente que bajó, Juan Cruz Alli, la Berruezo, la Conchita Corera, montones de gente que estaban en otro nivel pero que ahora están... ha pasado gente de esa, yo recuerdo

P: ah mira, lo de Alli no sabía yo, ¡ja ja!

R: yo creo que Alli nos dio a nosotras aquí en San Jorge

P: la Reyes Berruezo tampoco

R: pues la R.Berruezo estuvo aquí en S.Jorge

P: mírala, mírala

R: entonces eso te digo, la gente las que estábamos pues también como estábamos y éramos jóvenes, con tantas ganas de hacer cosas y... se formó un grupo de teatro, no duró mucho pero bueno quiero decir que salían cosas, la gente también tenía... nos salieron inquietudes

P: tú crees que.. tú antes de ir al Centro, cómo recuerdas, pues yo que sé, lo que tenías, luego normalmente pensamos las cosas en contraste con lo que viene después, no?

R: sí

P: pero lo de estar en casa, o salir poco...

R: sí lo que pasa es que como te quiero decir, que fue una etapa muy corta

P: para ti fue muy corta

R: muy corta, desde que me casé hasta que descubrí los Centros, fue muy corta y fijate que de aquello tampoco te puedo decir pues que estaba todo el día metida en casa, seguramente no, porque no he sido de estar en casa, si tengo que estar en casa estoy pero siempre he sido más bien de salir aunque sea a pasear ¿no? entonces era, como siempre he vivido en lo viejo, estar en San Jorge, pero al principio como que si no subías a Pamplona, que decíamos, pues eso tenías que subir, (sí sí) yo no tengo, fijate no tengo, muchos recuerdos de recién casada pues, seguramente la ilusión de que si hoy ponías un cuadro, yo que sé todo lo que podías (sí sí) de decir, porque entonces S.Jorge era muy pequeño, era muy pequeño, pues llegaría S.Jorge hasta la carretera..... y luego empezaron, era pequeño, era muy pequeño, la gente nos conocíamos mucho y luego claro de ahí surgió, porque en S.Jorge hubo muchas peleas con el paso subterráneo, pues ahí estábamos todas las mujeres que habíamos estado en el Centro

P: todas, eso posterior, no?

R: sí, pero.... no me acuerdo cuándo se hizo, pero fijate que pone en el paso subterráneo cuándo se hizo... la fecha

P: ah pues... luego lo miro

R: y correr delante de los grises montones de veces

P: y eso muchas mujeres de los Centros

R: menos ya en esas cosas... pero muchas, sí... pero sí sí, gente que habíamos pasado por los Centros

P: tu crees eso el ir a los Centros a ti te hizo tomar conciencia de cosas

R: de muchas

P: a nivel social...

R: de muchas, yo creo que lo que más me despertó, sí

P: sí

R: si, porque cuando te digo por ejemplo lo de social, educación social o formación social, como le quieras llamar ahí bajaban.... aquí quizá porque han venido los mejores P. L. y había uno que era de Vergara... por cierto que ya se murió, pero no me acuerdo del nombre...

P: no, no importa

R: y luego hubo un tiempo, fijate, empezaron claro pues en el 70, nosotras empezamos en el 71, tú has dicho que eres del 70, pero fijate que a los cuatro días se murió Franco y empezaron las elecciones y bajaban entonces, cosa que después ya nunca más, pero bajaban de la ORT, del PTE de no sé cuántos bajaban, venían todos los partidos políticos a dejarnos el programa a los Centros, entonces aquello fue, ahí sí que hubo, yo por ejemplo, porque tampoco he sido nunca, he tenido mis ideas pero nunca he estado militando en ningún sitio, sé que una vez estuve haciendo campaña pero quizá también inconscientemente, (ya) inconscientemente, gente del Centro... pues tienes que ir de casa en casa, que tampoco tengo mal recuerdo, pero quizá un poco útil... o si no, no consciente de lo que hacía cuando eran de las primeras elecciones y entonces sí que hubo en el Centro

enfrentamientos entre mujeres pues porque había mujeres que eran de un sitio y de otro y entonces hubo unos momentos tensos

P: de tensión y esas mujeres, quiero decir, me imagino serían de partidos de izquierdas

R: sí, sí

P: que serían la ORT el PTE..

R: ¡fíjate! ¿que diferencia podía haber? Si eran parecidos...

P: sí que con el tiempo nos parece muy alucinante ¿no? pero bueno en el momento se pueden vivir como tensión

R: enfrentamiento y tensión

P: y otra cosa, cuando tu empezaste, o sea, claro ibas dos días por semana me imagino

R: sí

P: dos días por semana y con el crío chiquitín lo dejabas en la guardería y la hora era como

R: dos horas me parece que estábamos

P: dos horas después de comer

R: sí de 4 a 6 el horario que teníamos

P: y... con tu marido, o sea la relación con tu marido...

R: me enriqueció, porque él nunca me.. nunca, oye que también ahí había problemas

P: por eso te digo

R: yo tenía una amiga que, además la pobre qué problemas, poco menos que le decía el marido que ahí iban una cuadrilla de... eso, de putas, que dicen los hombres siempre y que allí íbamos a no hacer nada y a no estar en casa.. pero y no sólo esa, esa porque la conocía mucho, yo con mi marido al contrario, nunca me ha puesto pegas para que fuese, nunca y luego me ayudó mucho

P: te ha ayudado, ¿en qué sentido?

R: pues hombre, otras veces también te sirve de pelea porque quieres que.. y no, y no, o sea quieres que siga pero a estas personas les cuesta mucho, porque no han hecho como digo yo, trabajar y trabajar (trabajar) y entonces, o sea me ha ayudado pero a la vez había veces... este hombre porque.. eso nos ha pasado a la mayoría, que los hombres no han seguido, no han cambiado, poquísimos...

P: claro claro

R: poquísimos, ahora, yo también te digo que en aquella época, por ejemplo me acuerdo de mi marido, teníamos tres críos y el piso sin terminar de pagar... ¡sí no hacía más que trabajar entonces!

P: claro

R: había trabajo y trabajaban ocho horas y trabajaban diez y trabajaban doce y no hacían más que trabajar...

P: y tú crees, todas esas cosas que tu ibas descubriendo ¿no? ahí, absorbiendo, como luego las querías hablar con él

R: sí algunas sí, otras es que no podía porque tampoco.. había cosas que él no me entendía

P: que no te entendía

R: había cosas que no me entendía, no me entendía, muchas, además

P: eso es muy normal, cuando..

R: sí, entonces también valoras y dices, bueno pues dices: oye hasta aquí puedo llegar y para qué me voy a poner ahí que si hasta ahí no voy a llegar o no me va a llegar, y vamos a estar... porque eso también te... yo me acuerdo que P. siempre decía que no hace falta tener títulos ni conocimientos... y esas frases que se te quedan como muy grabadas, saber mucho de una cosas y estar totalmente zote en otra, si no consigues un poco de equilibrio..., entonces en la pareja también te supone eso ¿no? que tienes que guardar un equilibrio porque si te desmadras tú por un lado...

P: claro

R: hay veces que también igual, si también habría seguido igual yo, también habría avanzado más, no sé en algunos aspectos, por lo cual decía no me voy a complicar más la vida que así.. no se cómo decirte

P: buscar ahí un equilibrio

R: eso, sí

P: claro bueno es normal, pero de otras cosas sí que podías hacerle partícipe

R: sí pero no muchas, fíjate, no muchas

P: ¿por ejemplo?

R: en las relaciones sexuales desde luego que implica a los dos, porque claro no hacía nada si... porque él estaba igual que yo

P: claro

R: en ese sentido igual que yo y ahí, sí que me sirvió

P: ahí os ayudó

R: mucho porque ahí lo hablabas y porque antes pues no sabías ni lo que era nada...

P: nada

R: era la posibilidad de poder hablar de eso, tranquilamente y poderlo hacer...

P: sí, sí, sí eso lo dicen muchas mujeres

R: y luego por ejemplo, en la educación de los hijos también mucho, porque aunque él por ejemplo no iría a pegarles... pero en vez de estar chillándole tú y el otro diciéndole lo contrario, primero lo hablamos y después ya les decimos a los mocetes no sé qué, entonces eso sí que te.. porque si no muchas veces lo que pasa ¿no? pues uno decir a y el otro b, pues primero te pones de acuerdo y luego ya..

P: pero tú no recuerdas que él te pusiera pegas

R: no, para ir al Centro nunca y él sabe que a mí eso me ayudó mucho (sí), yo le suelo decir que para mí los Centros pues han sido mi universidad y eso lo suelo decir siempre, es lo que te digo, han sido muchos avances... luego más tarde tocamos la ecología, por ejemplo, que yo no había oído hablar en la vida; o sea tantos temas, tantos temas de actualidad que surgían entonces que eran muy interesantes, mucho

P: claro, claro

R: mucho

P: y nunca has tenido tu la sensación de, como de dejar de hacer cosas para ir a los Centros

R: no, porque en ese sentido yo creo que estábamos en aquella generación nuestra que primero tenías que hacer todo y después ya te ibas

P: una vez arreglado todo..

R: eso está claro, me acuerdo siempre de las risas de cuando hacíamos excursiones, las recuerdo con mucho cariño y con mucho agrado además pero todas, cuando llegabas al autobús y: ¿qué dejaste ayer para cenar? o sea era lo típico, ya sabías que antes de ir a la excursión había que dejar todo hecho (claro) y para ir a las tardes pues era lo mismo, ya dejabas todo recogido, ya dejabas todo hecho y ya te ibas

P: claro, claro, con los niños y más adelante.. o sea porque dices que estuviste los cursos, eran como dos años no?, (sí) pero luego seguiste, seguiste

R: porque a los dos o tres años, de fechas tampoco me acuerdo

P: no, no, no te preocupes

R: pues empecé con N. a colaborar y a llevar esos dos grupos que estarían...

P: y ¿por qué empezaste?

R: pues porque me pidió ella, porque aquí entonces yo creo que en los Centros siempre entonces, había bastante problema, siempre con... porque el ser responsable era, suponía un trabajo y una responsabilidad, yo me acuerdo, por eso.. eso te iba decir antes, yo por ejemplo empecé con N. pues porque ella para ella le suponía mucho, y no sé si llegó a hacerlo, ella a Madrid no fue, entonces habría hecho algún cursillo, pero claro, estar cuatro días, tener tres hijos como ella tenía pues, también suponía trabajo y llevar al tanto de las mujeres y tal, y no se N. me propuso, tampoco me propuso, ahora me estoy acordando espérate. N. quería una y se presentó otra voluntaria y entonces no sé si se votó o no se votó, la cuestión es que yo estuve ese tiempo y ahí yo me sentí que no estaba preparada, ahí no me sentía a gusto, yo con las mujeres mías, bueno mías.. lo digo así, porque eran todas como yo, me conocían y nos conocíamos, y tengo de aquel grupo tengo una relación que aún no la he perdido, que ya ves con todo el mundo, pero de esas que siempre estábamos y hablábamos y ha tomado un camino también comprometido y eso, pero cuando subía a San Juan, y nos reuníamos las que eran más responsables...

P: sí, sí

R: mal, muy mal porque yo me sentía que era la más tonta de todas, (sí) porque entonces iba gente que ahora te digo, ha salido más, pues se nota, se ve...

P: pues esa gente que igual más experiencia, ¿no?

R: pero bueno yo creo que sería eso

P: ya, pero aquí no te pasaba

R: no, porque aquí yo me sentía una más del grupo, ¿eh? sólo que si tenía que hablar con uno que tenía que venir a dar una charla, tenía que esperarle o era alguien... pero no mucho más, el resto entre todas...

P: y antes decías que te sacaste el graduado escolar

R: yo, posterior

P: ¿posterior?

R: sí luego hubo... por cierto estuve a punto de dejarlo, estuve a punto de dejarlo, porque lo que te digo, debió de ser porque.. además me acuerdo que me decía la que nos daba: tú eres tonta, no sé por qué no quieres, pero si es que... ¡vamos! que

me decía que no tenía ninguna dificultad y eso, pero llegó un momento que no se por qué me hacía... era un sistema que sólo me parece que utilizaban en los Centros y era la última oportunidad para dar el graduado, y yo me acuerdo que cogía aquellos diccionarios, me ponía ahí una pila y al final le dije, ¡ya no puedo más! ¡ya lo voy a dejar! y me dijo que no, que no, me insistió mucho y ya lo hice.

P: hiciste...

R: pues yo no sé, hubo un momento que me agobié, pues porque quizá al principio empezamos muy despacio y después al final había que apretar más... los textos seguramente los tendré guardados, eran no sé cuántos libros con fichas, pero que me costaba a mí... pues, no sé, había cosas que no, pero, por ejemplo, había otras que sí; bueno como a todo el mundo

P: ya, claro, claro, fijate si te decía la otra que no no.. que era igual una percepción tuya

R: pues sí, porque además me decía que era muy cabezona, porque me decía: esto es así, yo decía no, pero que sí, que... bueno estas cosas

P: que eras muy cabezona (risas)

R: pero bueno... el graduado lo saqué, además también el grupo era muy pequeño, hicimos un grupo muy majo (sí) y luego ya, pues yo no me acuerdo cuando dejamos de ir, pero claro que a la vez que ibas al Centro. Era cuando en el barrio iban surgiendo cosas e ibas tomando, participabas de ellas, y la mayoría éramos mujeres que habíamos salido de los Centros

P: sí, dices que la mayoría de la gente que participaban, eso que surgía en el barrio erais mujeres de los Centros..

R: sí

P: había más mujeres que hombres en...

R: pues hombre, en la Asociación de Padres que también nació con nosotras claro que, el presidente era un hombre (risas) pero la mayoría mujeres (sí) y en aquel momento cuando se fundó la Asociación de Padres, 3-4 concretamente estábamos y ya llevábamos en el Centro un tiempo...

P: ¿tú crees que tuvo influencia los Centros luego, en la vida del barrio?

R: yo creo que en aquellos momentos, sí

P: sí que muchas iniciativas surgieron o se alimentaron...

R: sí, sí y cuando había las fiestas del barrio pues que había cosas que hacíamos las mujeres, pues actividades...

P: claro.. de organizar fiestas, de la Asociación de Padres ¿qué más cosas?

R: en la Asociación de Vecinos también, sí también igual menos gente porque en la Asociación de Vecinos de San Jorge siempre como que tenía ese "rojerío" ese carácter como....

P: sí, borrokas ¿no?

R: sí, bastante, bastante

P: y luego lo que recuerdas en reivindicaciones o cosas del barrio, lo del paso subterráneo...

R: pues igual sí claro, porque entonces, yo no sé los chicos cuántos años tendrían, pero de hacer unas barricadas ahí, pero ¡de miedo! y de repente bajar y empezar a

correr, pero bueno, pero claro también.... que aportan, que igual hoy no sé si sería, pero entonces estaba la gente, colaboraba... es que las cosas pequeñas se mueven siempre

P: y se entendía además que se estaba pidiendo un paso subterráneo ¿no?

R: es que tenían que pasar todos los chavales

P: ... a la escuela, es que era...

R: a la escuela, es que era de cajón sí y bueno y porque también la vida social en general era, estaba mucho más viva

P: sí era otro momento

R: ahora estamos todos medio muertos, bueno la mayoría, que el otro día estaba oyendo a mis hijos del Gaztetxe (un centro okupado) y no se mueven tres...

P: sí, venía ahora escuchando en la radio y digo es, es horrible y además como ya tenemos asumida la impotencia de que lo van a hacer y de que lo van a desalojar, lo van a hacer, no es posible ya ni siquiera nos imaginamos...

R: que hay otra cosa que se pueda hacer

P: que podamos ganar la batalla esa

R: sí, yo comentaba el otro día, comentaba la batalla, porque venía en el periódico y le digo, fíjate y es que además encima no íbamos ni la mitad de la gente que por la Plaza del Castillo, que también sabíamos que esa Plaza del Castillo se iba a hacer, pero bueno, todo el mundo, mucha gente participábamos pero aquí digo, nada, no se mueve ni Blas, le decía yo y desgraciadamente, pero es así (ya) por eso te digo que en aquellos tiempos, es que la vida era distinta...

P: sí es que el contexto era distinto, la gente se movía mucho y se querían cambiar cosas..

R: las huelgas, aquí había mucha gente de Potasas, las huelgas de Potasas, aquí se montaban, había gente que se marchaba hasta la mina, era todo, era todo también, no solo porque nosotras estaríamos en el Centro, sino porque el ambiente social era ése

P: claro, claro, pero bueno, que probablemente si no hubieras ido a los Centros..

R: había mucha gente que se quedaba en casa también, claro, yo porque lo vivía entonces así y entonces te parece que todo el mundo también lo vive (claro) a lo mejor nos engañamos y no sería todo el mundo

P: pero es muy difícil estar en tu casa y de repente implicarte en estas cosas...

R: sí, porque sola no lo haces

P: claro

R: si no estás en un grupo que...

P: claro, igual tienes un marido que está metido... no sé pero es muy difícil

R: muy difícil

P: y así tú ¿cómo crees?, bueno y con los hijos que también comentabas antes que

R: yo creo que mucho que me ha ayudado mucho

P: que te ha servido

- R: sí, para hablar con ellas, y encima tengo una que se ríe de un cuadro pero bueno, te quiero decir que sí, que han influido, porque yo por ejemplo veo que mis hijas que están (tu estas haciendo trabajo social has dicho?)
- P: no, yo estudié Psicología
- R: tu hiciste Psicología, pero bueno, una es Pedagoga, estuvo estudiando además y estuvo haciendo Pedagogía terapéutica (ah, sí) está trabajando en el Auzotegi con los... y Ana que está con los Traperos, o sea que fijate están... Bueno sí, pues A. está de educadora en los Traperos y U. con los del Auzotegi, entonces digo, algo ha tenido que influir porque N. me suele decir, pues claro, sí que hemos hecho, les hemos criado así, pues ahora nos quejamos de que se mueven... no, nos quejamos (ya) decimos, nuestros hijos pues cuándo van a hacer otra cosas, no sé cómo decir que siempre están en lo mismo, alguna vez también os cansaréis, pero son labores que, también yo entiendo, siempre se hacen de jóvenes, pero también hay mucha gente joven que no está dispuesta a hacer eso, yo creo que algo tiene que ver
- P: sí, sí probablemente ¿no? que muy probablemente, las mujeres que habéis ido a los Centros habéis transmitido esas cosas a los hijos
- R: pues sí yo he procurado, he procurado, pero de verdad que se te va la memoria, tengo el mayor, es chico y luego las otras, son los tres seguidos, pero siempre se me va un poco la mano a... A., U.... ¡ay es que! Claro pero eso lo han sacado ellas enseguida, entonces sí que hay, fijate que detalle tan gordo, todavía me acuerdo, se encontraron un año que al instituto iban los tres, claro, tú ya empezabas que ibas a trabajar o lo que sea y decías, oye que tenéis que fregar «ah, pues si nosotras fregamos, el señorito, (me acuerdo que solían decir) también» y sí que al chico le ha ayudado, porque ahora está emparejado y no tiene ninguna, claro supongo como siempre y eso digo yo lo mismo la organización.. igual también, pero bueno de sentarme yo y eso también me han ayudado a ser los Centros, porque le tocaba fregar a una y a la otra y el día que le tocaba al chico yo me tenía que sentar ahí en la cocina porque si no, no fregaba, mientras él fregaba, fijate que detalle más tonto que yo decía, joder te mandaba por ahí y me ponía yo y fregaba antes que tú, porque 16, 17 años, 15 los que sean «jo que asco, vaya una mierda (empezaba) pues ninguno de mis amigos (risas) hace esto (porque claro, te estoy hablando de hace 20 años casi) ningún amigo hace esto y yo aquí fregando» y hacía eso, pero si no hubiese sido por el centro seguramente le hubiera dicho: anda vete que ya friego yo
- P: Claro, claro, porque tomaste conciencia de que había que participar
- R: Participar sí, que tenían que hacer los chicos y ellos en eso sí, eso también es de los Centros
- P: Sí
- R: Sí que había que participar, que los hombres tenían que participar en casa (sí) eso salía...
- P: Y os cuestionabais si
- R: Salía, salía, salía en esto y había que aunque te parezca que no, había gente entonces, yo por ejemplo tenía a mi madre y tengo ahora, es muy mayor, pero entonces era joven y yo no necesitaba que me ayudaría (ah) entre comillas
- P: O sea, tu madre estaba contigo
- R: Mi madre estaba conmigo

- R: J., por ejemplo, que es mi marido ¿no? pero había gente que estaba sola y tenía dos o tres críos y había hombres, que como siempre ha habido, una minoría, pero que yo sé que cambiaban pañales entonces, una minoría...
- P: Una minoría y a ti los Centros te ayudó, aunque no necesitaras la ayuda real (sí, sí) en casa, ya tenías a tu madre pero cómo cambiaste los esquemas
- R: Sí, sí, sí, ya esa ola de feminismo no yo, porque además... yo siempre he dicho todo lo que sea defender a las mujeres puede ser feminismo, pero yo no estoy hablando de extremos de ningún lado, pues ya eso en el Centro también nos lo transmitieron eh? sí, sí
- P: Bueno es que son muchas cosas y muchos años y luego muchas tradiciones metidas pero bueno, seguro que tus hijos mira, o tus hijas, lo harán de otra forma muy diferente
- R: Pues seguramente que sí
- P: Y hay chavales jóvenes y hay, vamos, que no han cambiado un ápice ¿eh?
- R: Pero en ese sentido, eso sí que lo comentamos siempre mucho cuando salía el tema en los Centros, en eso las culpables, muy culpables las madres
- P: Sí claro
- R: Porque al chico, se seguía, por eso quiero decir
- P: ¿Eso lo comentabais allí?
- R: Sí muchas veces, y queríamos romper, pero había gente que le parecía casi imposible, que no, ¡cómo al chico le iba a decir que hiciese eso!...
- P: Tú recuerdas ahora qué decíais, comentabais allí, o sea era muy participativo
- R: Mucho, allí hablábamos mucho, hablábamos de todo
- P: De todo y todas
- R: Todas, bueno siempre hay quien no, no, pero en general, en general sí, yo me acuerdo que la labor de las que estábamos allí de responsables era «fíjate en la que no», para que haber si arrancaba por algún lado ¿no? luego también había gente como en todo, que tenía sus problemas y que entonces, de lo que entonces no se hablaba, lo que ahora está saliendo, que entonces tampoco sabes si existía o no ese maltrato físico o psíquico, entonces de eso no...
- P: No se hablaba
- R: De eso no recuerdo que se hablara
- P: No se contemplaba igual
- R: Pues no sé, igual se quedaba dentro del hogar y aquello no salía para nada, pero de lo demás, de hacer o no hacer, de salir o no salir y si vamos esta noche a cenar y de que si no sé si me dejará mi marido, de eso mucho, de eso mucho, de eso se hablaba, porque además es que era, teníamos yo creo tantas ganas de expresar que igual estabas hablando del café y acababas hablando de la cama!
- P: Necesidad de contar.. y de poner en común
- R: De hablar, si salías a las seis, rara era, pues igual alguna, que tendría igual algún problema, que salía pitando; pero las demás ibas a coger a los críos y mientras cogías a los críos y nunca tenías prisa para venir a casa, porque se hablaba de muchas cosas

- P: Claro, o sea que os ha dado mucha satisfacción y mucho gusto poder compartir, siempre lo da ¿eh?
- R: Yo creo que sí porque es sano además
- P: Y antes me comentabas también de problemas de maridos que ponían problemas.. de eso sí se hablaba
- R: Sí, sí de eso sí, porque además es lo que te digo, pues los que eran más, como siempre ha habido, pues eso, era casi un puticlub
- P: Claro
- R: Y luego la época, eso por un lado y por otro lado lo que te he dicho antes también de las convulsiones y del momento socio-político que se vivía, había gente que también decía, que era un poco, lo que te he dicho antes, lo de rojera, porque también chica la rojería
- P: Sí, sí, era un poco el fantasma... que también los Centros ahí
- R: Sí también, que también se metía ahí como politiquero y tal y luego yo me acuerdo que cuando a veces venían a hablar de política –política en la vida es todo, todas las actitudes que tú tomas de un signo o de otro, o hagas, que pongas esto aquí o lo pongas en otro lado- pues la gente tampoco entendía eso, que no tiene que ser... no sé..
- P: No, no, si eso es verdad, hagas o dejes de hacer, o sea eso tiene unos efectos ¿no? y estás implicándote, comprometiéndote de una forma u otra
- R: Pero la gente no entendía pues porque ya te digo, yo además sólo creo que había, que te digo, que pertenecerían a partidos políticos, en aquel momento, que yo sepa, que serían dos o tres (sí, sí) y las demás que a lo mejor, ya te digo, yo me acuerdo, creo que era UNAI o no sé qué historia era, pues es cuando Erice que fue alcalde de Pamplona que no sé si te sonará (sí, sí) y no se quién bajo que nos lió y claro no iríamos muchas a eso ya te aseguro pero yo fui y no me sentí mal, sólo que igual un poco...
- P: Igual un poco arrastrada por la situación
- R: No, o quizá un poco consciente, pero es igual, pero te quiero decir, aparte de que no sería ninguna, no sé por qué tenía esta gente en el fondo tanto miedo a que se hablaría de política es algo que nunca lo he podido entender y tenían miedo a que se hablaría de eso y se hablaba
- P: Y ese miedo ¿quién tenía, algunos maridos, o ¿cómo lo captabas?
- R: Yo creo que los hombres, yo creo que sí, porque es que fíjate, es una de las cosas que siempre, siempre he dicho y aquí también, es otra de las cosas que descubrimos, porque cuando empezamos a hablar historia de Navarra ¡que descubrimiento! pues fíjate que yo soy hija de la postguerra y yo en mi vida en casa, había oído hablar de la guerra, o sea que era una generación, por eso yo luego, ahora lo hablas con mucha gente cuando surge el tema y nadie había oído hablar y luego lo descubres ahí, historia de Navarra, como los partidos.. ¡yo no sabía ni lo qué era la República!
- P: Claro, claro
- R: No se si se estudiaba
- P: No, no, yo tampoco lo he estudiado ¿eh?

- R: Todo eso también lo descubrimos en historia de Navarra, yo descubrí muchas cosas
- P: Claro sí, sí, de cosas que estaban ahí muy tapadas
- R: Mucho, mucho, mucho y había gente que eso le daba miedo
- P: Claro
- R: Y yo no s'e por qué (ya) porque eso era saber una cosa más y a los hombres eso también les daba miedo
- P: Ya ¿y que las mujeres supieran más que ellos, tú crees que les podía dar un poco...
- R: Pues igual sí, igual sí, porque los hombres en aquellos momentos, salvo raras excepciones y sobre todo en el ambiente del que yo te estoy hablando, de un barrio totalmente obrero, pues los hombres no hacían más que trabajar
- P: Claro, sí, sí trabajar y trabajar
- R: Y además pues bueno pues habían entrado, por ejemplo mi marido, pues entraban lo que era de pinches o en los talleres de aprendices pero, salvo alguno que habría ido a los Salesianos, pero contados
- P: Sí, sí toda la vida trabajando, toda la vida trabajando
- R: Desde los 14 años a trabajar, entonces era un mundo mucho más difícil, también para las mujeres, mucho más difícil, pero sin embargo.. pues ahí estamos
- P: Sí, sí, y con una energía y una capacidad de hacer cosas...
- R: Pero yo creo que estábamos a gusto, en general sí, había gente que abandonaba también
- P: Y tú, a parte de la sensación un poco más, pues eso ¿no? de cuando le ayudabas a N. y que igual tenías que ir a reuniones y ahí te sentías cohibida o que
- R: Sí esa es la palabra
- P: Sí, pero quizá nos pasa, en cuanto nos consideramos que estamos en un nivel que no es el nuestro, pero que eso es como una imaginación nuestra no? ya nos sentimos mal y aparte de eso
- R: Que no es el nuestro
- P: Así, otras sensaciones negativas, de lo que sea,
- R: ¿Negativas?
- P: Vinculadas igual a que te están diciendo algo que no estás de acuerdo o que de repente, lo que te dicen te hace sentirte mal con lo que estás viviendo
- R: Yo creo que además, fíjate, eran aquellos tiempos que, pues siempre hay grupos y resulta que el grupo que yo tenía, era un grupo bueno, por decirlo de alguna manera, que no protestaba por nada y que además siempre estabas pensando, diciendo, pues que ahora que pidan pues, era un grupo que, que estaba a gusto
- P: Estaba a gusto, te parecía
- R: A mí el grupo nunca me creó ningún problema, ninguno
- P: Que era agradecido
- R: Y encima la gente que, porque ya te digo, que hay una con la que sigo teniendo relación y otra persona, porque pedías colaboradoras, porque de vez en cuando hacíamos unas reuniones y siempre ha sido un grupo pues bien, de las que

colaboraban y el otro que era más pasivo pero que tampoco te daba guerra, por decirlo de alguna manera

P: Sí, sí

R: Pues como no llevaba más que en ese grupo dos años pues tampoco ya no te puedo decir más, yo sé que Nieves tuvo más (sí) porque tenía un grupo más cañero

P: Claro, claro, pero antes de eso, cuando tú estabas de alumna

R: No había muchos problemas entonces, no

P: O sea, tú

R: Íbamos

P: Ibas solo descubriendo

R: Descubriendo y disfrutando, descubriendo y disfrutando, porque a la vez que descubrías y aprendías te relacionabas y hablabas y te reías y eras muy joven

P: Sí, sí, claro, claro, de alumnas, pues yo creo así como para terminar haciendo un balance de lo que han representado los Centros o esa experiencia para ti ¿cómo lo resumirías?

R: Yo positivo, o sea positivo, positivo total, total, para mí total

P: O sea una experiencia

R: Importante, muy buena

P: Importante

R: Y que además creo, hay cosas que me marcaron y sigo teniendo presentes en muchas actitudes ¿eh?, yo creo que sí, sí, porque han sido muchos días y muchas reflexiones y gente que te hacía pensar mucho, porque nos hacían pensar mucho, hacíamos muchos, hacíamos muchos trabajos de grupo

P: Dinámicas de grupo

R: Eso, dinámicas de grupos (sí) muchas de esas

P: Sí, sí

(llaman por teléfono)

No sé si será mi madre...

P: Pues eso, muy bien, ya terminamos, ya, muy bien