

cuadernos inacabados

10

No creas tener derechos

La generación de la libertad
femenina en las ideas y
vivencias de un grupo de
mujeres

Librería de Mujeres
de Milán



No creas tener derechos

La generación de la libertad femenina
en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres

Librería de Mujeres de Milán



Diseño de la cubierta: Irene Bordoy
Maquetación: Sonia Martín Domínguez
Corrección: Beatriz Albertini

Título original: *Non credere di avere dei diritti*

© 1991, de la traducción María Cinta Montagut Sancho
© 1991, horas y HORAS, San Cristóbal 17, 28012 Madrid
© 2004, segunda edición revisada

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su tratamiento en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de las titulares del copyright.

Producción y realización: J.C. Producción.
ISBN: 84-87715-07-9
Depósito legal: M-39712-1991

Impreso en España

ÍNDICE

Nota de la traductora	7
Introducción	11
Capítulo primero	
Los primeros grupos: DEMAU y Rivolta femminile	29
La autoconciencia, primera invención de la política de la mujer	38
Reflejarse y cambiar	43
En busca de conceptos: el encuentro con las francesas	49
La práctica del inconsciente	58
El congreso de Pinarella	62
Una política no llamada política	67
Capítulo segundo	
El viejo problema del aborto	75
Despenalización: una propuesta no escuchada	82
Leyes iguales para todas las mujeres, a pesar de la diversidad de las mujeres	87
Cómo se puede transformar el derecho en la práctica	93
Contra la violencia sexual, una ley de mujeres sobre las mujeres	95
El debate sobre la ley contra la violencia sexual	102
Capítulo tercero	
La práctica del hacer	111
Contra el feminismo ideológico	119
La Librería de Milán y la Biblioteca de Parma	128
Dos desastres memorables: el local de Col de Lana y el Congreso de Paestum	137
Nuevas perspectivas en el pensamiento de las mujeres que frecuentan la escuela nocturna	148

Capítulo cuarto

De la literatura escrita por mujeres: las primeras figuras de libertad	161
El <i>Sottosopra</i> verde	171
En el horizonte de la diferencia sexual	183
Custodiar las diferencias cualitativas	201
Hacer justicia partiendo de sí	207
Registro de la supervivencia, registro de la libertad	222
Bibliografía	237

Nota de la traductora

En la traducción de este libro he dejado el término *affidamento* sin traducir por la imposibilidad de encontrar un equivalente que refleje de manera fiel el significado que tiene en italiano y el significado que le dan las autoras del libro, en el que se combinan, entre otros, los conceptos de *confiar*, *apoyarse*, *dejarse aconsejar*, *dejarse dirigir*.

La búsqueda de un término castellano me ha llevado a largas y prolijas discusiones con Anna Bofill –quien me ha ayudado en la traducción– y con muchas otras mujeres con quienes he comentado el asunto.

Lamento no haber encontrado la equivalencia castellana, por lo que a lo largo del texto la palabra figura en italiano y en cursiva. Lo que sí he hecho, por considerarlo más adecuado, es utilizar la norma de derivación castellana en caso necesario; las terminaciones en plural o el verbo conjugado siguen, por tanto, la norma castellana.

En las páginas de bibliografía doy la ficha de la traducción castellana cuando la hay, en los demás casos indico la ficha bibliográfica tal como aparece en el original italiano.

No creáis tener derechos. Es decir, no ofusquéis o deforméis la justicia, pero no creáis que se puede esperar legítimamente que las cosas ocurran de modo conforme a la justicia; tanto más cuanto que nosotras y nosotros mismos estamos bien lejos de ser justos.

Superposición vertical.

Hay una mala manera de creer tener derechos y una mala manera de creer que no se tienen.

Simone Weil, *Cuadernos II*

INTRODUCCIÓN

El tema de este libro es la necesidad de dar un sentido, exaltar, representar con palabras e imágenes la relación de una mujer con su semejanta.

Si explicar con palabras una práctica política equivale a hacer teoría, entonces este es un libro de teoría, porque las relaciones entre las mujeres son la sustancia de nuestra política.

Es un libro de teoría, pero mezclada con historias. Para nosotras, explicar la teoría significa, en parte, explicar la práctica; porque el razonamiento teórico se refiere con frecuencia a cosas que ya tienen un nombre, mientras que aquí se habla, en parte, de cosas que no lo tenían.

Los hechos e ideas que exponemos ocurrieron entre 1966 y 1986, en Milán principalmente. Suelen designarse bajo el nombre de feminismo. Nuestro propósito aquí es sacar a la luz su verdadero sentido y también su nombre.

El nombre es "genealogía". En los años y lugares indicados hemos visto tomar forma una genealogía de mujeres, o sea, la salida al mundo de unas mujeres legitimadas por su referencia a su origen femenino.

Lo decimos con emoción: es un hecho emocionante porque todavía es muy precario y vacilante. No estamos seguras de que la historia reconstruida en este libro produzca el resultado que buscamos, que no es otra cosa que ser inscritas en una generación de mujeres. No excluimos la posibilidad de

que la prueba de los hechos demuestre que nuestra experiencia sólo ha sido una más entre las muchas vicisitudes históricas del frágil concepto de mujer.

La raíz *gen* de palabras como género, genealogía, generación caracteriza –según enseña la lingüística– palabras habitualmente asociadas al nacimiento como hecho social y más precisamente al nacimiento legítimo de individuos masculinos libres. En nuestra cultura, como ha subrayado Luce Irigaray, falta la representación de la relación madre-hija, la madre siempre tiene al hijo en brazos.

Entre las cosas que no tenían nombre estaba, está, el sufrimiento de ser puesta en el mundo de esta manera, sin adscripción simbólica. Un ser vivo es cuerpo y mente, nace y se encuentra casualmente en un lugar dado, en un tiempo dado, y comienza la tarea mental de buscar puntos de referencia. El cuerpo está localizado físicamente, pero la mente debe establecer por sí misma su dónde, con la ayuda de quienes la han precedido. Pero si naces mujer, ¿qué ayuda recibes? La sociedad entiende que la mente de la mujer está situada junto al cuerpo y como el cuerpo. O, dicho de otro modo, que no está en ningún sitio.

Los estudiosos de la antropología enseñan que la sociedad humana se ha constituido sobre la base del intercambio de signos, mercancías y mujeres. Es una extraña forma de representar las cosas, una forma de fingida simplicidad científica destinada a ocultar el terrible desorden causado por el dominio de un sexo sobre el otro, la violenta destrucción de las relaciones entre las mujeres, en primer lugar la relación con la madre, a menudo acompañada de la imposibilidad para una mujer de ser dueña de sus propias producciones y casi siempre unida a la dificultad de la mujer para producir signos originales: ¿para intercambiar con quién?, ¿para significar qué?

Cuando se razona sobre la condición de la mujer habitualmente tenemos presente el estado de confusión entre su ser cuerpo y su ser palabra, que nace del hecho de ser trans-plan-

tada a la genealogía masculina. En otras palabras, aquel estado conocido como histeria femenina; femenina casi por definición.

Pero también habréis observado por las calles de vuestra ciudad a mujeres, con frecuencia jóvenes o jovencísimas, adolescentes apenas, que caminan solas y concentradas como si tuvieran una meta precisa que alcanzar. No la tienen. A grandes pasos caminan de acá para allá. No importa, de hecho siguen su camino trazado, que rehacen día tras día.

Según la terminología recibida se trata de rituales de la neurosis obsesiva, rituales en este caso más femeninos que masculinos, aunque poco o nada se sepa de la neurosis obsesiva femenina. Nosotras sabemos esto: que las mujeres están buscando un lugar-tiempo donde situarse simbólicamente y que su andar de un lado para otro es como un intento de procurarse un cuerpo racional, de dibujar una topología para orientarse mentalmente.

Virginia Woolf ha escrito que, para hacer una labor intelectual, se necesita tener una habitación propia. Pero una vez en la habitación puede resultar imposible estarse quieta y aplicarse al trabajo porque los textos y lo que éstos dicen se presentan como bloques extraños, opresivos, de palabras y hechos entre los que la mente, paralizada por emociones sin correspondencia con el lenguaje, no consigue trazarse un camino. La habitación propia debe entenderse, por tanto, en otro sentido: como localización simbólica, como lugar-tiempo provisto de referencias sexuadas femeninas, donde poder estar significativamente para un antes y un después de preparación y confirmación.

Como la habitación de Emily Dickinson. Su soledad —escribe Ellen Moers— se veía interrumpida por la incorpórea presencia de escritoras que Emily conocía única, pero íntimamente, a través de la lectura de sus obras y de cuanto conseguía averiguar sobre sus vidas. Era escandalosamente ignorante con respecto a la gran literatura masculina; al parecer no había

leído a Poe, ni a Melville, ni a Irving. En cambio, leía y releía a todas las escritoras anglonorteamericanas de su tiempo, la Eliot, la Barrett Browning, las hermanas Brontë y también a Helen Hunt Jackson, Lydia Maria Child, Harriet Beecher Stowe, lady Georgina Fullerton, Dinah Maria Craik, Elisabeth Stuart Phelps, Rebecca Harding Davis... Entre ella y ellas, como ha señalado otro estudioso de la poeta norteamericana, se siente una familiaridad estrecha, una suerte de familiaridad nacida de la frecuentación.

Emily Dickinson conocía casi de memoria el poema “Aurora Leigh” de Elizabeth Barrett Browning. Se refería a ella como la “Aurora del mundo” y la consideraba una guía. Según Ellen Moers, Emily Dickinson creó algunos de sus versos elaborando contenidos emotivos que no había vivido personalmente y que conocía a través de la lectura de “Aurora Leigh”.

En la expresión poética, Emily Dickinson fue conscientemente mujer y con mucho mayor orgullo de lo que se admite. Incluso en este aspecto la Browning significó mucho para la Dickinson por la seguridad con que supo hacer uso con fines universales de la experiencia de las mujeres y de los accesorios femeninos (vestido, aspecto, tareas domésticas). (Ellen Moers, *Grandes escritoras, grandes literatas.*)

Hemos descubierto que la búsqueda de referencias simbólicas ofrecidas por otras mujeres es muy antigua y que tal vez ha adoptado la misma modalidad que nosotras le hemos dado: en una relación de *affidamento*, como la que se da en la historia bíblica de Ruth y Noemí.

Cuenta el *Libro de Ruth* que, en tiempo de los Jueces, un hombre de Belén dejó su pueblo a causa de la carestía y marchó con su mujer Noemí y sus hijos al país de los moabitas. El hombre murió y los hijos se casaron con dos moabitas, Orpa y Ruth. Pasados diez años murieron también los hijos y Noemí se encontró viuda en tierra extraña con dos nueras

viudas. Entonces, al saber que la prosperidad había vuelto a su tierra, decidió volver. Se puso en camino y en medio de la calle besó a sus nueras y les dijo:

—Volved a casa de vuestra madre y que el Señor os ayude a encontrar marido, como vosotras me habéis ayudado a mí y a los hombres que se me han muerto.

Las dos jóvenes rompieron a llorar y le rogaron que se quedara con ellas. Noemí las hizo razonar:

—Yo no puedo daros un marido; soy vieja y aunque tuviera hijos, no podríais esperar que alcanzasen la edad de desposarse.

Orpa besó a Noemí y volvió atrás. Ruth no se movió.

—Tu cuñada —le dijo Noemí— ha vuelto a su pueblo y a sus dioses. Haz como ella.

—No me separaré de ti —dijo Ruth—. Me quedaré contigo: donde tú vayas, iré yo; cuando te detengas, me detendré; tu pueblo será mi pueblo; tu Dios será mi Dios; en la tierra que te reciba a tu muerte, también seré sepultada yo.

Noemí, al verla tan constante, la llevó consigo y juntas llegaron a Belén, donde las mujeres reconocieron a Noemí a pesar de los años transcurridos. Apenas había comenzado la recolección de la cebada, dice el *Libro de Ruth*, y luego cuenta cómo Ruth, siguiendo paso a paso las instrucciones de Noemí, llegó a ser esposa de un hombre bueno y rico, Booz, y madre de su heredero.

Cuando nació el niño, las vecinas le dijeron a Noemí:

—El Señor sea loado, tendrás quien te alimente en la vejez. Gracias a tu nuera que te ama y que para ti vale más que siete hijos varones.

Noemí levantó al pequeño y se lo puso en el regazo y las vecinas se congratularon diciendo:

—A Noemí le ha nacido un hijo.

Hemos dado un nombre a la relación de Ruth con Noemí: la hemos llamado *affidamento*. Es preciso saber que en las múltiples lenguas de una cultura milenaria no había ningún

nombre para designar una relación social de este tipo, ni para ninguna otra relación entre mujeres.

La palabra *affidamento* es bella, contiene la raíz de palabras como fe, fidelidad, fiarse, confiar. A algunas mujeres no les gusta porque recuerda una relación social que nuestro derecho prevé entre una persona adulta y una criatura.* El *affidarse* de una mujer a su semejanta puede establecerse, en efecto, entre una jovencita y una adulta, pero éste es sólo uno de los casos posibles. Nosotras lo hemos visto y pensado, primordialmente, como forma de relación entre mujeres adultas. A algunas les ha parecido chocante que una de las dos sea asimilada a una niña. Aunque ninguna lo ha planteado como una objeción grave y podemos hacer abstracción de ello.

Sin embargo, retroceder de este modo ante una palabra de por sí bella sólo por el uso que otros hacen de ella es un síntoma de impotencia ante lo pensado por otros, en este caso lo ya pensado acerca de las relaciones entre niños y adultos y de lo que puede ser o no ser conveniente en la edad adulta de una mujer.

Con frecuencia sucede, en muchos campos, que la lengua se nos impone como el dominio de experiencias y juicios de otro. La lengua en sí no es el dominio de una experiencia con exclusión de otras o de un pensamiento sobre otro. Pero la lengua está inserta en la trama de las relaciones sociales y éstas son muy poco favorables a acoger lo que una mujer vive y quiere por sí misma, en su diferencia del hombre.

Probablemente a ninguna de nosotras nos han enseñado la necesidad de cuidar muy especialmente las relaciones con otras mujeres y de considerarlas una fuente insustituible de fuerza personal, de originalidad mental, de seguridad en la sociedad. Y es difícil incluso hacerse una idea de cuán neces-

* En italiano se llama *affidamento* a la figura jurídica de la "custodia". (N. de la T.)

rias son estas relaciones porque en la cultura recibida se han conservado algunos productos de origen femenino, pero no su matiz simbólico, en la medida en que los productos se nos presentaban como re-generados por un pensamiento masculino.

Hasta que la experiencia política de relaciones entre mujeres nos ha inducido a observar con mayor atención los hechos del pasado. Así hemos descubierto con asombro que desde los tiempos más antiguos han existido mujeres que trabajaron para establecer relaciones sociales favorables para ellas y para sus semejantas. Y que la grandeza de la mujer se ha nutrido con frecuencia (¿o quizá siempre?) de pensamientos y energías que circulaban y circulan entre las mujeres.

Según se desprende de sus cartas, la narrativa de otras mujeres de su tiempo fue el alimento cotidiano de Jane Austen en los años en que empezaba a convertirse en una importante escritora en lengua inglesa. Leía a Harriet Burney, Jane West, Anna Maria Porter, Anne Grant, Ann Radcliffe, Laetitia Matilda Hawkins, Elisabeth Hamilton...

La disparidad entre Jane Austen y estas autoras es tan grande que no deja dudas sobre cómo pudieron ayudarla. Eran, como ella, mujeres que escribían y publicaban. Para ella representaban una vía abierta y una confrontación útil en sus esfuerzos por poner en palabras la realidad tal como se le presentaba a ella, una mujer. No buscó un modelo entre los pocos escritores que conocía, como su apreciado Samuel Johnson o el célebre Walter Scott. Prefirió a las escritoras, porque con ellas tenía la correspondencia más elemental, en el nivel de realidad en que trabaja y sobresale el gran creador, mujer u hombre. El resultado serían siete novelas perfectas, que hacen de Jane Austen una maestra de la prosa inglesa y de la novela moderna.

Pese a ello, en nuestra sociedad, en nuestros días, una mujer puede acceder a los niveles más elevados de instrucción o a las tareas más comprometidas, casi en cualquier ámbito, sin saber cómo alcanzó un nivel tan alto en su campo

una Jane Austen. Esto es, sin saber cuánto vigor mental puede conseguir una mujer a través del trato con sus semejantas.

En las sociedades de la emancipación se han ampliado los límites impuestos a los deseos femeninos, pero no se ha incrementado la energía necesaria para hacerlos realidad. Incluso en las sociedades de la emancipación se actúa contra la matriz de la fuerza de la mujer, borrando los hechos del pasado junto con las razones del presente. De esto trata el antiguo mito de Perséfone o Proserpina, raptada por Plutón del lado de su madre, Deméter, para llevarla a los infiernos. En los tiempos modernos tenemos la historia de *madame* du Deffand y *mademoiselle* de l'Espinasse.

El salón de *madame* du Deffand fue durante mucho tiempo el más célebre de París. En el siglo XVIII el salón era un lugar de poder y de placer de las mujeres mucho más importante de lo que ahora podemos imaginar, pues en aquel tiempo incluso la política de los hombres se basaba en las relaciones personales y los salones eran un lugar estratégico para las tramas políticas. Pero ello no duraría mucho. Estaban naciendo los partidos y otras formas de organización de la actividad política. En Francia se estaba configurando, en París, el partido de los "filósofos", los ilustrados. *Madame* du Deffand lo combatió. Aunque compartía buena parte de sus ideas y era amiga de muchos de los filósofos, especialmente de Voltaire, fue contraria a su partido, que escapaba a su radio de acción y también a su modo de entender la política.

Benedetta Craveri, autora de un profundo estudio histórico sobre *madame* du Deffand y su mundo (*Madame du Deffand e il suo mondo*), nos cuenta las complejas maniobras que ésta desplegó para hacer ir a París, como dama de compañía a su servicio, a una hija ilegítima de su hermano, *mademoiselle* de l'Espinasse, que la había fascinado con su inteligencia y sensibilidad. Cuenta después la historia de su relación, que duró diez años, y de su ruptura, a raíz de la insistencia de la joven

en reunirse con D'Alembert y otros miembros del partido de los filósofos, contra la voluntad de su protectora.

Madame du Deffand era la continuadora de una tradición de saber y de prestigio femeninos formada a partir de otras grandes señoras, como *madame* de La Fayette y *madame* de Sevigné. La rebelión de *mademoiselle* de l'Espinasse interrumpe la tradición, tradición no comprendida, más que rechazada por ésta. Con ella se inicia una larga serie, todavía no concluida, de mujeres inteligentes y apasionadas que combaten por una causa y un ideal casi siempre justos, pero sin relación con las razones de su sexo: las Santas Teresas fundadoras de nada, como las llama George Eliot.

Nadie se interpone con violencia entre la vieja dama y su joven amiga, como ocurrió entre Deméter y Perséfone. Su vínculo se rompió porque la joven prefirió a la autoridad de un pensamiento de mujer la del pensamiento que dominaba el escenario de la historia. Es natural. Pero como consecuencia de ello, *mademoiselle* de l'Espinasse no comprendió lo que estaba sucediendo en el escenario de la historia porque las razones dictadas por su pertenencia al sexo femenino, por su ser mujer, dejaron de proyectar su luz para volver a ser la parte en sombra de una historia iluminada por los proyectos de los hombres.

Vemos, pues, que la descendencia femenina puede verse amenazada por las propias mujeres. Henry James expuso esta posibilidad en su novela *Las bostonianas* (traducida erróneamente en italiano como *I Bostoniani* [Los bostonianos]). Una de las protagonistas, Olive Chancellor, feminista de Boston, mujer rica en dinero, ideas y voluntad, conoce a la joven Verena, intuye que posee el carisma de la comunicación, la educa en las nuevas ideas y hace de ella una gran oradora. Hasta que un primo de Olive, Basil Random, caballero del sur, convence a Verena para que abandone a su prima y se case con él. Las circunstancias en que Verena toma su decisión final son teatrales hasta lo inverosímil. Por otro lado, la

situación descrita refleja una realidad social típica de Nueva Inglaterra, de amistades femeninas que incluían algunas características del matrimonio, hasta el punto de ser designadas con la expresión “matrimonio bostoniano”.

Se trataba de relaciones estables entre mujeres económicamente autónomas, a menudo activistas en las luchas sociales, que a veces convivían. James estaba bien informado sobre esta nueva forma de relación social a través de su hermana Alice, quien durante los últimos años de su no muy larga vida estuvo ligada a otra mujer, Katherine Loring, por una relación del tipo descrito con la citada expresión de matrimonio bostoniano.

La forma en que finaliza la relación entre Olive y Verena es fruto de la fantasía de James: las relaciones de las que tenemos noticia histórica en general fueron sólidas. Pero, en cambio, es fiel a la verdad en cuanto a la fragilidad estructural de aquel tipo de relación social, acosada no por la fascinación que podía ejercer un solo hombre, sino por la sexualidad masculina en general. Una sexualidad basada en la homosexualidad social de la relación padre-hijo, celebrada en todas las formas dominantes del saber y del poder.

Una o dos generaciones más tarde, en el mismo país que había visto transformarse la amistad entre mujeres en una relación social sólida y coherente, encontramos a las amigas de *El grupo* de Mary McCarthy, mujeres instruidas pero confusas, sin proyectos propios y sin rastro del vigor que poseían sus antecesoras. ¿Cómo olvidar el personaje de la licenciada de Vassar, que, pese a estar casi desprovista de glándulas mamarias, se obstina penosamente en amamantar a su hijo recién nacido para complacer a su marido, propugnador científico de la lactancia natural? Diríase que basta el transcurso de una generación para que se pierda la matriz de la fuerza femenina. Pero luego, en otras circunstancias, bajo otras modalidades, vuelve a rehacerse. Tal vez por la necesidad, siempre irreprimible, de encontrar una mediación fiel entre la mujer y

el mundo, una semejante que sirva de espejo y término de comparación, que haga las veces de intérprete, de defensora, de juez en los contratos entre cada una y el mundo.

Las circunstancias y las maneras son casi siempre las de la amistad personal porque no existen otras formas sociales en las que una mujer pueda satisfacer la necesidad de verificarse a sí misma a través de su semejanta.

Quizá por esto cuidan tanto sus amistades las mujeres y son más expertas en el arte de dar forma a la amistad, como escribe Vita Sackville West en una carta a Virginia Woolf, amiga suya desde hacía tres años.

Vita, la “bella aristócrata”, autora de libros de incierto valor pero de mercado seguro, tiene treinta años cuando conoce a Virginia Woolf, que tiene cuarenta y es escritora y propietaria, con su marido Leonard, de una pequeña y refinada editorial, la Hogarth Press. Antes de conocerla, Vita ya veía en Virginia a su “genio gentil”. Cuando se conocen personalmente. Virginia le propone un pacto ventajoso para ambas: que Vita publique en la Hogarth Press.

Escribir para Virginia obliga a Vita a someter su prosa fácil y superficial a las exigencias expresadas por su amiga, la única persona en el mundo capaz de decirle con brutal franqueza lo que no funciona en su escritura. Y también lo que funciona.

Vita acepta y le está agradecida. Ambas admiten la superioridad de Virginia. La suya no es, sin embargo, una relación maestra-discípula, donde una busque modelar a la otra a su imagen y semejanza. Al contrario, Virginia exalta la diferencia de Vita, la encuentra rica y generosa en su modo de escribir y a veces incluso envidia abiertamente su facilidad de escritura.

Virginia y Vita se apoyaron públicamente durante años. Vita recensionista y elogia los libros de la Woolf en artículos y programas de radio. Y aunque ambas estaban muy ocupadas, cuando una de las dos debía exponerse ante el público con

motivo de alguna conferencia o ceremonia, la otra estaba presente para apoyarla y felicitarla.

Hasta que sobrevinieron la guerra y la muerte, y se llevaron a Virginia, la más frágil de las dos. A Vita está dedicada *Orlando*, la única novela que Virginia escribió con felicidad, con facilidad casi.

Vemos reconstruirse así la matriz simbólica que había quedado rota y que una vez más vuelve a alimentar la mente femenina. Al mismo tiempo también comienza a significarse de nuevo la diferencia sexual, que no consiste en este o aquel contenido, sino en las referencias y en las relaciones entre las que se inscribe la existencia.

Tener interlocutoras magistrales es más importante que tener derechos reconocidos. Una interlocutora es necesaria si una quiere articular la vida propia en un proyecto de libertad y darse con ello razón del propio ser mujer. La mente de la mujer sin adscripción simbólica tiene miedo. Se encuentra expuesta a hechos imprevisibles, todo le sucede de fuera a dentro. No son las leyes ni tampoco los derechos lo que dará a una mujer la seguridad que le falta. Una mujer sólo puede adquirir la inviolabilidad con una existencia proyectada a partir de sí misma y garantizada por una sociedad femenina.

Una vez observado y sopesado todo esto, hemos llegado a la conclusión de que el hecho de *affidarse* una mujer a su semejanta tiene un contenido de lucha política. Esto fue lo que nos decidió también a escribir este libro que cuenta nuestra historia política. Decisión en la que ha pesado por encima de todo una consideración: la constatación de que el *affidarse* surge espontáneamente entre mujeres, pero sin que ellas mismas tengan conciencia de su potencia. Por ejemplo, las mujeres que entran en organizaciones masculinas con frecuencia se ayudan a través del *affidamento* para darse seguridad y para hacerse su propia idea de la realidad circundante, más o menos como hicieron Vita y Virginia en sus carreras literarias.

Affidarse a una semejante es indispensable con frecuencia, si no siempre, para que una mujer pueda alcanzar un fin social. Para ella constituye, por tanto, una forma política primaria y necesita que esto se sepa y que este vínculo se consolide, incluso en contra de las formas juzgadas primarias por los hombres en sus organizaciones.

La política de las reivindicaciones, por más que sean justas, por más que sean sentidas, es una política subordinada y de la subordinación, porque se apoya sobre lo que resulta justo según la realidad proyectada y sostenida por otros y porque adopta, lógicamente, sus formas políticas.

Una política de liberación, como hemos designado al feminismo, debe aportar un fundamento para la libertad de la mujer. La relación social de *affidamento* entre mujeres es, a la vez, un contenido y un instrumento de esta lucha esencial.

Naturalmente, cuando el *affidarse* no es una relación personal secundaria o silenciosa respecto a las relaciones sociales y se convierte en sí mismo en una relación social, cambian incluso los modos y las consecuencias de practicarlo. Las formas masculinas de la política, como de muchas otras cosas, no son simplemente distintas de las formas más apropiadas a la experiencia femenina. Con frecuencia son distintas y hostiles porque pretenden la universalidad y por eso mismo son contrarias a la significación de la diferencia sexual.

Es un conflicto dispar: el poder, la tradición, los medios materiales y simbólicos se inclinan hacia un solo lado, innecesario es decir cuál. Pero en favor de la mujer subsiste, indestructible, el hecho de que una mujer no puede no saber la diferencia humana de haber nacido mujer.

El problema está en conjugar este saber de la dualidad sexuada con los grandes proyectos humanos. Algunas mujeres lo han hecho, pero son pocas. En general suele comprenderse que la mujer consciente de su diferencia la interprete como necesidad de renunciar o de subordinarse, mientras, en cambio, la que no quiere renunciar ni subordinarse se ve

obligada a renegar de su pertenencia al género humano femenino.

Cada vez que los grandes proyectos de una mujer se han conjugado con el saber de la diferencia sexual, observamos que ésta se ha remitido a una semejante. De entre los casos que recordamos, describiremos el más extraño en ciertos aspectos pero al mismo tiempo también el más simple y, en cierto modo, el más explícito: la historia de los signos sobre la pared protagonizada por la poeta H.D. (Hilda Doolittle, 1886-1961) y que ella misma cuenta en un breve libro dedicado a Freud: *Tribute to Freud*. La contaremos con sus propias palabras:

Ahora hablaré de esos signos sobre la pared, dado que para el Profesor eran el “síntoma” más peligroso o incluso el único síntoma peligroso. [*El Profesor es Freud, frecuentado por H.D. en 1930 para su psicoanálisis.*]

La serie de imágenes de sombras, o mejor de luces, que vi proyectadas sobre la pared de una habitación de hotel en la isla de Corfú hacia finales de 1920 pueden clasificarse por su intensidad, claridad y autenticidad, en la misma categoría psíquica que el sueño de la hija del faraón, la Princesa que desciende por la escalinata.

H.D. está en Corfú con una joven conocida. Antes ya ha explicado que el año anterior, 1919, estuvo próxima a perder la salud y la vida. “El peso material y espiritual de hacerme salir de aquella terrible situación –dice en su narración– recajó sobre una joven a quien conocía desde hacía poco. Su seudónimo es Bryher.”

Bryher organizó para ambas un viaje a Grecia: “quería llevarme a la tierra que yo siempre había preferido y soñado espiritual y geográficamente”.

El viaje que hice a Grecia aquella primavera tal vez habría podido interpretarse como una huida de la reali-

dad y las experiencias que tuve en aquella habitación como otra huida: una huida de la huida. Pero sobre la pared había unas alas. *[Según la interpretación del Profesor, la visión de los signos sobre la pared significaba su deseo de permanecer unida a la madre.]*

Debo decir que nunca había tenido una experiencia igual y que no volví a tenerla nunca más. Vi como una mancha informe asumía una forma sobre la pared.

Era una figura humana poco clara, “pero sin embargo era una imagen de luz –aunque apenas conseguía distinguirla– y no una imagen de sombra”. La visión se precisa, por tanto, y se transforma ante la mirada atenta, inmóvil de H.D.

Pero llegada a este punto me detengo –está en mi mano hacerlo–, como si surgiera algún problema sobre el sentido o la dirección que debo dar a estos símbolos.

Me pregunto si me conviene, o si no será quizá peligroso, continuar con esta experiencia, este experimento. La cabeza ya me advierte –aunque deben haber bastado unos pocos minutos de reloj para que las imágenes tomen cuerpo– que esta dimensión mental es muy insólita, que es muy insólito este modo de pensar, y que es posible que mi cerebro y mi mente no estén a la altura de las circunstancias.

Mientras está reconstruyendo aquel hecho lejano, le vuelve a la memoria el juicio emitido por Freud en 1930 y piensa: puede que el Profesor tuviera razón, tal vez era realmente un “síntoma peligroso”. Ella lo ha juzgado siempre como una “inspiración”. La inspiración poética en estado puro, visión de la “escritura que se escribe a sí misma”.

El relato continúa:

Pero no es fácil conservar este estado de ánimo, este síntoma o esta inspiración. Y aquí estoy, sentada en esta habitación, junto a Bryher, la amiga que me ha traí-

do a Grecia. Ahora puedo dirigirle la palabra, aunque no me alejo ni un centímetro y sigo manteniendo los ojos fijos en la esfera de cristal que es la pared que tengo ante mí.

—Han aparecido algunas imágenes sobre la pared —le digo a Bryher—. Primero he creído que eran sombras, pero no son sombras, son imágenes de luz. Representan objetos bastante simples, pero naturalmente es un fenómeno muy extraño. Si quiero puedo retirar la mirada cuando me parece, sólo es cuestión de concentración. ¿Tú qué opinas? ¿Debo dejarlo o debo continuar?

Bryher responde sin dudar:

—Sigue.

La visión, sin embargo, queda interferida; H.D. visualiza la interferencia como una masa zumbante de puntos negros móviles.

... Sé que eran personas y me irritaban —pero no odiaba a la gente ni alimentaba resentimientos hacia nadie. Había conocido a personas excepcionalmente dotadas y encantadoras. Me habían ofrecido muchas atenciones o me habían rechazado, pero el hecho de haber recibido atenciones o de haber sido rechazada carecía de importancia frente a los problemas más graves, frente a la vida, frente a la muerte. (Había dado a luz a mi hija y aún seguía viva.) Sin embargo, extrañamente, sabía que no podría compartir con esas personas los signos que veía ante mí sobre la pared; esa experiencia que estaba teniendo no podía compartirla con nadie, salvo con la muchacha que tan valientemente permanecía a mi lado. Y esta muchacha me había dicho sin dudar: Sigue. Era ella quien en verdad tenía el distanciamiento y la integridad de la Pitonisa de Delfos. Pero era yo —reducida a tan mal estado y tan separada de mis parientes americanos y de mis amigos ingleses—, era yo quien veía las imágenes y leía los signos o, si se prefiere, era a mí a quien le había sido con-

cedida la visión interior. O mejor dicho, en un cierto sentido aquellas imágenes las “veíamos” juntas, porque debo reconocer que sin ella no habría podido seguir adelante.

El relato de la visión prosigue hasta que, escribe H.D.:

apagué “el interruptor”, interrumpí “la corriente” antes de que apareciera la imagen final, antes (podría decirse) de que tuviera lugar la explosión. Pero aunque anteriormente sentía que ya era bastante o incluso un poco demasiado para mí, Bryher, que se había quedado esperando a mi lado, continuó la “lectura” en el punto en que yo la había dejado. Después me dijo que no había visto nada sobre la pared hasta que yo me cogí la cabeza entre las manos. Había permanecido a mi lado, paciente, perpleja y ciertamente muy preocupada y ansiosa por mi estado, por el estado de ánimo en que me encontraba. Pero cuando me relajé, cuando me dejé ir, mental y físicamente exhausta, Bryher vio lo que yo no había visto: la última sección de la serie o el símbolo conclusivo.

Bryher me dijo que había visto un círculo parecido al disco solar con una figura dentro, que describió como la figura de un hombre en el acto de tender la mano para atraer el sol, y a su lado, una figura de mujer (mi Niké).

Niké, o Victoria es la última de las figuras aparecidas sobre la pared y la autora la describe ampliamente: “Es un ángel de rasgos comunes, como los que pueden verse en las felicitaciones de Navidad”. Es una figura de luz, como las tres precedentes, que H.D. también llama “mis tres cartas”,

pero a diferencia de estas tres últimas no es una imagen estática o plana: se mueve en el espacio, un espacio no circunscrito, y no está aplastada contra la pared,

incluso se eleva hacia arriba como si sobrevolase la superficie de la pared. Es una imagen en movimiento y, por suerte, su movimiento es rápido. Más que ser propiamente rápido, tiene un flujo constante que al menos concede un poco de reposo a la mente, que ahora se encuentra como si se hubiese escapado de los barrotes de la escalera (aparecida justo antes de Niké) y hubiera dejado de trepar, libre y alada, fuera ya de la prisión de aquella jaula ...

El Profesor interpretó la escritura figurada como el deseo de permanecer unida a mi madre.

Sin contradecirle, H.D. da una interpretación diferente, incluso dos, de los signos aparecidos sobre la pared.

Se pueden leer o interpretar como el deseo reprimido de emitir “signos y profecías” prohibidos, que infringen todas las reglas, el deseo reprimido de ser profeta ... O bien, estos signos sobre la pared son simplemente una extensión de la mente del artista, una escritura *figurada* o un poema ilustrado, sustraídos del contenido del sueño real y de aquello que con los ojos abiertos se proyecta desde dentro.

De un modo u otro, fue una experiencia fundamental, la experiencia de una antigua materia viviente que se transforma en escritura. Le dio el sentido de su vocación poética junto con la certeza de que todo esto era posible gracias a la fuerza de una mujer que se encontraba a su lado y que en el momento decisivo le dijo: Sigue.

CAPÍTULO PRIMERO

Ahora se trata de explicar cómo se ha convertido en ganancia para nosotras lo que esas mujeres consiguieron para ellas mismas y para nosotras.

Será, inevitablemente, un relato parcial. Entre las cosas que no podemos exponer, porque no tenemos documentos al respecto, una exige al menos una mención y es la actuación de la madre, de la madre real de cada una de nosotras. De ella nos viene la idea de una grandeza posible del sexo femenino, la primerísima ingenua idea que casi siempre en vano le hemos pedido que nos confirmara. La mayoría de las veces, no sabía nada o lo sabía de una manera tan caótica que sólo aumentaba nuestras dificultades.

Los primeros grupos: DEMAU y Rivolta femminile

El primer documento del feminismo italiano lleva fecha del 1º de diciembre de 1966 y se titula *Manifiesto programático del grupo DEMAU*. DEMAU era la abreviatura de “desmitificación del autoritarismo patriarcal”. En realidad ni el grupo ni el manifiesto se ocupaban demasiado de la desmitificación del autoritarismo.

El tema central del manifiesto, como de los textos que le siguieron —*Algunos problemas en relación a la cuestión femenina* (1967) y *Lo masculino como valor dominante* (1968)—, es la contradicción entre mujer y sociedad. Hay contradicción

en tanto que las mujeres son un problema para la sociedad. Pero tratándose de una contradicción, por el mismo motivo debe decirse que la sociedad a su vez ocasiona problemas a las mujeres.

Esta es la nueva visión que aporta DEMAU. Las mujeres son un problema social —el problema entonces se llamaba la “cuestión femenina”—, pero éste no tendrá solución hasta que las mujeres no lo planteen como el problema que la sociedad crea a las mujeres. O sea, mientras las mujeres continúen razonando y pensando desde el punto de vista histórico-social dado, sin darle nunca la vuelta a esta perspectiva, sin situar nunca a las mujeres, sin situarse nunca ellas mismas en tanto que mujeres, en la posición de sujeto que piensa a partir de sí mismo la historia y la sociedad.

El tercer punto del *Manifiesto programático* se titula “Búsqueda de una autonomía por parte de la mujer” y explica que:

Esta búsqueda presupone una nueva y más amplia metodología de indagación sobre la posición de la mujer, que no la considere sólo en el aspecto histórico-evolucionista de “condición femenina”.

Estudiar los condicionamientos que pesan sobre las mujeres no basta, es necesario considerar a “la mujer como objeto y sujeto autónomo de análisis”.

El principal blanco polémico de DEMAU es la política de “integración de la mujer en la sociedad actual”. La polémica va dirigida especialmente a las “numerosas asociaciones y movimientos de mujeres que se interesan por la mujer y por su emancipación”. Estas organizaciones —se dice— se proponen “insertar a la mujer y facilitar su participación en la sociedad tal como es”. No ponen en cuestión la sociedad a partir de sí mismas como mujeres, sino a partir de ellas en función de la sociedad, “esto es, de una sociedad de tradición decisoria masculina”.

Coherentemente, las autoras atacan el “trato de favor”, leyes u otros procedimientos reservados sólo a las mujeres, para que las que quieran o deban inserirse en el mundo del trabajo puedan continuar asumiendo el rol femenino tradicional. No es casual que el trabajo que las mujeres hacen fuera de casa reciba el nombre de “extradoméstico”. La mujer sigue siendo esencialmente “reproductora de la especie y trabajadora en la esfera doméstica”. Inevitablemente, la mujer descubre que, en la sociedad en que de este modo se inserta, lo femenino está “privado de cualquier valor social”. En consecuencia, su única alternativa para ella al enfrentarse con “la esfera de lo masculino” será “masculinizarse” o refugiarse en el viejo rol femenino. En ambos casos, permanece inmutable la “sustancia del poder masculino y de la sociedad sobre la cual se basa”.

Por eso dicen de la política de integración que es “peor el remedio que la enfermedad”. En efecto, esa política “ofrece a las mujeres las facilidades externas que deberán integrarlas en un mundo masculino”, pero “este mundo seguirá estando en contradicción con ellas porque es masculino, nacido por tanto con la exclusión de la mujer, la cual se encuentra en el centro de otro mundo netamente separado”.

Poco se dice en los textos de DEMAU sobre este “otro mundo netamente separado” y también se habla poco de “la enfermedad”. Una y otra cosa, la separación de la experiencia de las mujeres y la escisión a que ésta se ve sometida cuando la mujer se introduce en la vida social, son materia humana que se adivina viva y presente en las autoras de los textos, pero que todavía no se expresa en palabras. Precisamente de este modo, como presencia material sin palabras, se prefiguran en los textos el otro mundo y el verdadero mal. Como en el difícil paso titulado “Conclusiones rapidísimas”, al final de *Algunos problemas en relación a la cuestión femenina*, con que se quiere responder a la pregunta de “¿qué significado tiene todo esto para el problema de la mujer?”. Respuesta:

Significa que la mujer, en primer lugar, debería abstraerse de su sexo, que debe ser y es un accidente secundario de su ser, y existir en sí, para renegar de todo aquello que, teorizado y afirmado y querido por las estructuras de una sociedad machista, a ellas las liga y las reconfirma.

Sigue de inmediato una corrección:

No para negar el sexo y su fruto, sino para valorarse libre de las ataduras y limitaciones que para ella han supuesto, en la historia de su evolución, estos dos términos [esto es, sexo e hijos], interpretados no por ella, sino por otros.

Extrañamiento de una experiencia femenina cuyo significado lo expresan otros, según su propia experiencia, y no aquella que la vive y que por eso mismo se encuentra atrapada en ella como un animal en el cepo. Diferencia sexual que marca el cuerpo femenino sin hacerse signo, palabra, razón, de tal modo que el cuerpo mismo se convierte para la mujer en su trampa o en parte de ésta. De ahí la invitación terrible a “renegar” de una parte de la propia experiencia, toda la que otros han pensado y utilizado para una finalidad de dominio.

Pero de ahí también la invitación, posterior, a encontrar “el coraje para empezar desde el principio” a fin de convertirse de “condicionadas” en “condicionadoras”, en “miembros de la historia” que “hacen la historia”.

La drástica determinación que en negativo obliga a renegar, en positivo inspira un concepto precioso y sorprendente, el de una “trascendencia” femenina. Concepto que no reaparece en la literatura feminista posterior, con una única y notable excepción de la que enseguida hablaremos.

Mientras sólo nos preocupemos de resolver los problemas de la mujer –dice el texto de 1967– continuare-

mos poniendo a prueba a la fémina que, aunque emancipada, no será nunca la mujer (humana) con una trascendencia autónoma.

Cuando la mujer ya no tenga asignada por definición la reproducción, se lee más adelante, cuando las “consecuencias de una diversidad, dualidad de sexos” sean “valoradas y se repartan equitativamente entre ambos interesados”, entonces “basándose en sí misma, así liberada, la mujer podrá descubrir en sí y para sí una auténtica, justa trascendencia”. Trascendencia que se describe como “conquista de aquella conciencia que únicamente puede afianzarse como poder y querer en la historia de la humanidad”, en contraposición a la historia pasada, que “no aparece como decisoria” para la mujer.

Sigue la invitación a “encontrar el coraje para empezar desde el principio”, coraje necesario para llevar a cabo el vuelco radical de la cuestión femenina y, en definitiva, una “revolución social” basada en la libertad de la mujer.

Algunas de estas nuevas ideas, como sabemos, estaban destinadas a alcanzar gran resonancia y desarrollo entre las mujeres. Pero no en seguida. Nacido en 1965, el grupo DEMAU tuvo escaso eco en sus inicios. Siempre numéricamente exiguo, quedó diezmado en 1968. Eran años favorables para la búsqueda de la libertad, hasta para las mujeres, pero por el momento, como otras veces en ocasiones parecidas, muchas prefirieron buscarla uniéndose a grupos y movimientos masculinos, más grandes y –eso parecía entonces– más seguros vencedores.

Hay que añadir que el discurso de DEMAU era difícil no sólo por su novedad sino también por otro motivo: le faltaba el concepto de la diferencia sexual. En los textos se habla de la diferencia en cuanto hecho biológico, al cual se le reconoce un sentido por ser necesario para la reproducción de la especie humana. Un sentido –se nos dice– trastocado socialmente en la servidumbre del sexo femenino; la mujer, de

hecho, queda asignada a la procreación por definición histórica, a diferencia del hombre, que “ha tenido la posibilidad de interpretar su papel sexual diferente” y de este modo ha podido “trascenderlo”, pero a expensas de la mujer.

Esta concepción de la diferencia sexual, aunque válida, no da cuenta del hecho de que la diferencia misma se expresa en los textos con un peso y unas consecuencias muy distintas: de dar la vuelta a la situación, de empezar de nuevo, de revolución social. Este desequilibrio es la causa de que el discurso proceda girando sobre sí mismo, en un movimiento de tornillo que le da auténtica profundidad, pero que desde luego no facilita su inmediata comprensión.

En 1970 aparece, en Milán y en Roma, el *Manifiesto de Rivolta femminile*, junto con un escrito de Carla Lonzi, *Escupamos sobre Hegel*. El lenguaje y el contenido de ambos textos indican que el primero también fue escrito por ella. Además de un pensamiento libre, Carla Lonzi poseía también el don de saber exponerlo con viveza. El lenguaje de ambos textos es incendiario, a base de breves afirmaciones que ora se engarzan, ora se destacan bruscamente del conjunto, como las lenguas de un fuego vigoroso. En el lenguaje, y no sólo en esto, su *Manifiesto* es bien distinto del de DEMAU, pero existe una convergencia entre ambos en cuanto a la cuestión fundamental.

La imagen femenina con que el hombre ha interpretado a la mujer –se dice en el *Manifiesto*– es una invención suya ... el hombre siempre ha hablado en nombre del género humano, pero la mitad del género humano lo acusa ahora de haber sublimado una mutilación... consideramos incompleta una historia que se ha constituido, siempre, sin considerar a la mujer como sujeto activo de la misma.

Y añade: “Hemos estado mirando durante cuatro mil años, ¡ahora hemos visto!”.

También Carla Lonzi considera la revolución simbólica que opera la mujer cuando se sitúa en posición de sujeto como un empezar desde el principio, cuando dice, en *Escupamos sobre Hegel*: “El destino imprevisto del mundo está en el recomenzar el camino para recorrerlo con la mujer como sujeto”.

Junto con la visión revolucionaria, los textos de Rivolta femminile también explican claramente su resultado lógico: el concepto de diferencia sexual. La diferencia entre hombre y mujer se presenta, de hecho, como algo de lo que no es posible prescindir. Para la mujer no hay libertad ni pensamiento sin el pensamiento de la diferencia. El *Manifiesto* se abre con esta idea:

La mujer no se define en relación con el hombre. Sobre esta conciencia se fundan tanto nuestra lucha como nuestra libertad. El hombre no es el modelo al cual adecuar el descubrimiento de sí misma por parte de la mujer. La mujer es el otro respecto al hombre. El hombre es el otro respecto a la mujer.

Por este motivo se rechaza duramente el programa de igualdad entre los sexos, con el que supuestamente se pretende asegurar una plena dignidad humana a las mujeres:

La igualdad es una tentativa ideológica de someter en el más alto grado a la mujer. Identificar a las mujeres con los hombres significa anular la última vía de liberación. Para la mujer, liberarse no quiere decir aceptar la misma vida que el hombre ... sino expresar su sentido de la existencia.

Carla Lonzi escribe sobre el mismo tema, con acentos más difusos, en *Escupamos sobre Hegel*:

La igualdad es un principio jurídico: el denominador común presente en cada ser humano a quien se otorga

justicia. La diferencia es un principio existencial que concierne a los modos del ser humano, a la peculiaridad de sus experiencias, de sus finalidades, de sus aperturas, de su sentido de la existencia en una situación dada y en la situación que quiere darse. La que se da entre el hombre y la mujer es la diferencia básica de la humanidad.

En las últimas páginas de este texto volvemos a encontrar, antes de que desaparezca durante años, la idea de una trascendencia femenina, ya formulada por las mujeres de DEMAU.

El hombre –escribe Lonzi– ha buscado el sentido de la vida en el más allá y contra la vida misma; para la mujer, vida y sentido de la vida se superponen continuamente.

La filosofía ha espiritualizado esta “jerarquía de los destinos” diciendo “la mujer es inmanencia, el hombre trascendencia”. El desprecio de lo femenino se ha cargado de buenas razones: “si la feminidad es inmanencia, el hombre ha tenido que negarla para dar inicio al curso de la historia”. El hombre, comenta Lonzi, “ha prevaricado, pero sobre un dato de oposición necesaria”, la que existe entre inmanencia y trascendencia. Contra tal prevaricación, “la mujer debe oponer sólo su trascendencia”. Los filósofos “que sobre esta base han reconocido el acto de trascendencia masculina, ¿con qué base se la han negado a la mujer?”. Han buscado “la confirmación en la constitución de un poder” es la respuesta, se han basado en el no poder de las mujeres en la sociedad patriarcal para no ver “un tipo distinto de trascendencia”, cuyo principio podría ser la mujer, pero que de hecho ha “quedado reprimida”.

Exactamente igual que en los textos de DEMAU, tenemos aquí un esquema teórico que liga *toma de conciencia, deseo de ser libre y voluntad de existir*, cuerpo y mente de mujer,

más allá de los límites de una condición recibida tanto de la naturaleza como de la sociedad. La cultura nace de la capacidad humana de trascenderse. Capacidad ejercida, de hecho, por el hombre a expensas de la mujer, tanto en sentido material —con la división del trabajo en virtud de la cual se ha asignado a la mujer el trabajo más cotidiano y repetitivo de la supervivencia—, como en sentido simbólico, con una cultura de subordinación de lo femenino a lo masculino. El dominio sexista, por tanto, es parte integrante de la cultura humana. También el concepto de trascendencia lleva su marca —apunta Lonzi—, pero no hay que rechazarlo sino corregirlo, marcándolo con la diferencia sexual. A la cultura humana, como a la libertad de las mujeres, le falta el acto de trascendencia femenina, el excedente de existencia que podemos ganar superando simbólicamente los límites de la experiencia individual y de la naturalidad del vivir.

En los años setenta —período durante el cual se desarrolló un vasto proceso colectivo de toma de conciencia—, la idea de trascendencia desaparece del esquema, con lo cual incluso los otros dos términos pierden parte de su potencia semántica. La toma de conciencia será, sobre todo, conciencia de la opresión sufrida y sobre esta base se operó la primera autoidentificación con el sexo femenino. La nueva conciencia así conquistada no fue de inmediata conciencia de sí en relación constitutiva con el mundo, sin límites preconstituidos en términos de naturaleza o sociedad. También se restringió correspondientemente el sentido de la deseada libertad.

Para explicar esta restricción es necesario considerar la dificultad de entender y luego desarrollar el concepto de aquel “tipo distinto” de trascendencia. Además se planteaba, sobre todo, el problema de la práctica política. ¿Cuál? El movimiento de mujeres encontró su punto de partida y su primera forma política en la práctica del pequeño grupo exclusivamente de mujeres, que se reúnen para practicar la auto-

conciencia. Ésta les permitía expresar libremente su experiencia, a condición de no rebasar los límites de lo vivido personal. Gracias a esta unión con lo vivido personal por fin pudo manifestarse la diferencia femenina. Pero no se manifestaba, no podía manifestarse, que una mujer lleva en sí la voluntad de rebasar los límites de su experiencia personal para ser más fiel a sí misma: su auténtica y verdadera trascendencia.

La práctica de la autoconciencia comenzó a difundirse en Italia en los inicios de los años setenta, también gracias a Rivolta femminile, siguiendo el ejemplo y las propuestas del feminismo norteamericano. El *Manifiesto de Rivolta femminile* toma del feminismo norteamericano un cierto número de ideas y la certeza de estar expresando un naciente movimiento de masas, pero no depende de aquél, ni por sus contenidos ni por su lenguaje, para la práctica de la autoconciencia, como tampoco dependían de él —por obvias razones cronológicas— los textos de DEMAU.

La autoconciencia, primera invención de la política de la mujer

La práctica política de la autoconciencia se inventó en los Estados Unidos, no sabemos por obra de quién, hacia finales de los años sesenta. Las norteamericanas hablaban, para ser exactas, de “elear la conciencia” (*consciousness raising*). El término “autoconciencia” fue acuñado por Carla Lonzi, que dio vida a uno de los primeros grupos italianos con las características de aquella práctica. Esto es, un grupo voluntariamente pequeño, no inserto en organizaciones más amplias, formado exclusivamente por mujeres que se reúnen para hablar de sí mismas o de cualquier otra cosa, pero siempre a partir de su experiencia personal.

A partir de 1970, en todas partes del mundo industrializado se constituyeron grupos con estas características. El movimiento de mujeres no es identificable con la práctica de la autoconciencia, pero ésta desde luego contribuyó de manera

determinante a convertirlo en movimiento de masas. Era una práctica sencilla y genial.

Todavía no se había conseguido la igualdad y ya había que soportar, además de la discriminación que aún perduraba, el nuevo peso de una inserción social en plano de igualdad con el hombre. Era demasiado y la perspectiva de equipararse al otro sexo perdió casi de golpe sus atractivos. Algunas, muchas, le volvieron la espalda para abrirse un camino muy distinto, el del separatismo. Las mujeres han tenido desde siempre, por decirlo de algún modo, la costumbre de reunirse a solas para hablar de sus cosas a resguardo de oídos masculinos. La autoconciencia se injertó en esta práctica social, tan difundida como poco considerada, y le confirió dignidad política. Esta es nuestra forma de hacer política, dijeron las mujeres, las otras formas no nos convienen. Nuestra forma no es la de las grandes organizaciones ni de la representación democrática. Y mucho menos las nuevas formas inventadas por los movimientos juveniles para una política de participación directa. En unas y en otras no se expresa lo que sabemos y queremos, o no se expresa con la libertad necesaria.

El pequeño grupo de autoconciencia fue para muchas el lugar social donde por primera vez pudieron hablar abiertamente de su experiencia y donde su palabra tenía un valor reconocido. Antes, aquella era materia humana invisible y dispersa que el cuerpo social consumía casi sin saberlo y a la cual, despreciada, no se concedía valor.

El pequeño grupo de autoconciencia fue la práctica política predominante en Milán entre 1970 y 1974. La adoptaron incluso grupos nacidos con características distintas, como DEMAU. Documentan este hecho tres publicaciones aparecidas en aquellos años: *Donne è bello* [Mujer es bello], publicada en 1972 por el grupo Anabasis, nacido dos años antes; y el primer y segundo números de *Sottosopra*, aparecidos en 1973 y 1974 por iniciativa de varios otros grupos milaneses.

La revista de Anabasis, un número único, contiene casi exclusivamente textos procedentes de los Estados Unidos y de Francia. Los dos números de *Sottosopra*, como indica el subtítulo, están dedicados principalmente a las “experiencias de los grupos feministas en Italia”.

El editorial introductorio de *Donne é bello* expresa muy bien el sentido común que acompañaba la práctica de la autoconciencia. “Las mujeres –empieza diciendo– nunca nos hemos comunicado verdaderamente entre nosotras.” La primera reacción ante este hecho puede ser “sentir esta dificultad como algo personal”, pero es una reacción equivocada. Nuestro aislamiento procede en realidad de las “divisiones que los hombres crean entre las mujeres”. La cultura masculina ha impuesto a las mujeres una “pesada capa de modelos” que, debido a la “soledad” de nuestras vidas, han hecho surgir en cada una “el sentimiento de ser una desplazada, una asocial, una neurótica, una histérica, una loca”. Las mujeres, “aisladas e infelices”, tienden a “ver sus problemas como una deficiencia personal”. Por el contrario, se trata de “un hecho social y político”, porque sus problemas son comunes a todas. Este descubrimiento “ha puesto en marcha el movimiento”, un gran movimiento: las mujeres han empezado a “moverse en todo el mundo”.

La prensa falsea el sentido del movimiento, le atribuye “fines ridículos” para “ocultar los motivos reales de la lucha”. Los hombres no están dispuestos a modificar “el actual esquema social que les garantiza el monopolio del poder”. Por otro lado –leemos a continuación–, “a nosotras de hecho no nos interesa llegar a compartir este poder de tipo competitivo... Los modelos masculinos son completamente ajenos a nuestros intereses”. No queremos imitar a los hombres; al contrario, nos es grato “haber nacido mujeres”. Entre las mujeres se establece “una sociedad nueva de la que queremos excluir el antagonismo, la competencia, la dominación y el afán de mando”. Lo que queremos es “poder vivir el placer”

de ser mujeres, “sin tener que someternos al yugo de la sujeción y de la opresión que a todas nos aflige”, se entiende.

Sigue un drástico rechazo a servirse de ideas ajenas:

Decimos no a los intermediarios, a los intérpretes [*hombres, se entiende*]. Ya no creemos en lo que dicen los hombres, políticos, periodistas o mandos, sobre nosotras, sobre nuestro destino, sobre nuestros deseos y deberes [*toda la frase aparece subrayada*].

¿Y si los intermediarios fuesen mujeres, como las autoras del editorial y de los textos que ellas introducen? No se considera esta hipótesis. La recopilación de textos se plantea simplemente como “una invitación a expresarse”, “una ayuda para superar las inhibiciones iniciales”. Del feminismo surge la propuesta entusiasta de “derribar las estructuras y presupuestos inaceptables para dejar fluir los verdaderos pensamientos y sentimientos”. Las mujeres ya no tienen que seguir adaptándose a las opiniones de otros, por fin hemos encontrado “la libertad de pensar, de decir, de hacer y de ser lo que nosotras decidamos. Incluida la libertad de equivocarnos”, que para algunas ha sido “lo más liberador de todo”.

Ahora esperamos vuestra colaboración, acaba diciendo el editorial a las lectoras. La revista, a semejanza del grupo de autoconciencia, ofrece “un espacio donde poder hablar y lo que cada una diga es importante e incrementa el propio nivel de conciencia y el de las demás”.

La práctica de la autoconciencia había surgido de una teoría propia, en parte explícita y en parte implícita, que se trasluce en el texto que acabamos de citar.

Ante todo estaba el discurso del grupo pequeño, ampliamente desarrollado por las norteamericanas. El editorial no lo menciona, pero la revista incluye varios textos sobre el tema.

En segundo lugar, estaba la tesis que atribuye una autenticidad intrínseca a lo vivido personal y por tanto también a la palabra que lo expresa. Esta autenticidad se presentaba con características absolutas, en el sentido de que la única autenticidad posible para las mujeres parecía estar en la referencia a lo que vivían en primera persona. Una postura que contrasta con la existencia de mujeres que, según el editorial, piensan o actúan espontáneamente de manera errónea (por ejemplo, cuando se autoculpabilizan o se muestran competitivas). La discrepancia se subsana con la tesis de un agente externo: las mujeres se ven inmersas en dificultades internas o en sus relaciones a causa de lo que dicen y hacen los hombres.

Como hemos dicho, no aparece la idea de una mediación femenina entre cada una y el mundo, a pesar de que la revista estaba dedicada a exponer las ideas, en parte de carácter teórico, de unas mujeres a otras mujeres. Una incongruencia que no era tal en el ámbito de la autoconciencia. De hecho, la práctica de la autoconciencia suponía y favorecía una perfecta identificación recíproca. Yo soy tú, tú eres yo, las palabras que una dice son palabras de mujer, tuyas y mías. Esto, se entiende, es válido en la medida en que la mujer que habla tiene conciencia de sí misma o la ha adquirido políticamente.

La toma de conciencia es el acto político en que se descubre y se afirma la común identidad femenina. Cuando es reconocida, esta común identidad puede unir a las mujeres entre sí mucho mejor que cualquier organización.

Finalmente también se atribuía una eficacia liberadora a la palabra. Una idea posiblemente derivada de la terapia psicoanalítica pero, en tal caso, en una versión correcta. De hecho, el efecto resolutivo procedía de la palabra intercambiada en grupo, con las propias iguales y sin recurrir a interpretaciones. Porque precisamente el problema fundamental de las mujeres es que, en vez de decir por sí mismas lo que son y lo que quieren, se lo dicen con palabras de otro.

Reflejarse y cambiar

Al comparar los contenidos de los primeros documentos feministas, los de DEMAU y de Rivolta femminile, no inspirados en la autoconciencia, con los que hará emerger preferentemente esta práctica, impresiona el destacado lugar que ocupa en estos últimos el tema de la opresión de la mujer, mientras que en cambio sólo se expresa un pensamiento dirigido a la realidad para tratar del estado de subordinación frente al hombre.

Aunque es necesario señalar que la teoría/práctica de la autoconciencia estaba organizada de manera que permitiera la expresión individual. Algunos grupos, empezando por DEMAU y Rivolta femminile, limitaron el espacio concedido a las experiencias con el hombre para dirigir la atención hacia otras relaciones o para sacar a la luz los momentos de autonomía en la vida de las mujeres.

En el primer número de *Sottosopra* son relativamente pocos los textos que reflejan directamente la práctica de la autoconciencia. Son textos bellos, con la belleza de las cosas que se dicen tal como son, sin buscar las palabras. Los otros textos, más numerosos, son reflexiones sobre la política feminista. Algunas habían querido publicar la “revista”, como se la llamó, para responder a la “necesidad prioritaria de mutuo conocimiento e intercambio entre los grupos de mujeres” y ofrecer con ello un instrumento para la formación de “un movimiento feminista que vaya más allá de la existencia, más o destacada, de diversos grupos de mujeres”. Nos proponemos –sigue diciendo el texto de presentación– “construir una realidad distinta del pequeño grupo, más amplia, más compleja, no alternativa, sino simplemente con funciones distintas que éste”. El grupo reducido era el lugar de la toma de conciencia, mientras que el movimiento debía responder a la “exigencia de hacer algo que incida en la realidad en que vivimos”.

Existía, por tanto, una voluntad de modificar la realidad social, pero en opinión de las autoras del texto de presenta-

ción, el pequeño grupo no podía expresarla. Visión que contradicen, en la misma revista, Rivolta femminile, que afirma existir sólo a través de sus grupos de autoconciencia y consistir exclusivamente en ellos, y también DEMAU, que manifiesta: “no queremos alejarnos de las mujeres y, por tanto, seguimos siendo un pequeño grupo de mujeres”.

La revista también contiene otras contradicciones parecidas. Podía contenerlas, puesto que su propósito era “reflejar fielmente el estado real del movimiento”, el cual sin embargo no se quería presentar surcado de contradicciones internas sino como un conjunto “formado por muchos grupos escasamente ligados y con prácticas bastante diversas”. La revista se propone reflejar y modificar a la vez este estado de cosas, fomentando el mutuo conocimiento y la confrontación.

El reflejo fiel se consideraba, por tanto, como un instrumento capaz de modificar la realidad reflejada. Una concepción surgida del corazón mismo de la práctica de la autoconciencia. Cada mujer individual, al mirarse en su semejanta como en un espejo, se descubre distinta de como se pensaba antes y descubre en la nueva imagen la mujer que, sin saberlo, siempre ha sido. La práctica de la autoconciencia llevaba implícita la fuerza y la limitación de no poder registrar divisiones entre las mujeres, puesto que “yo soy tú, tú eres yo”. Cuando afloraba algún contraste se registraba como algo capaz de provocar modificaciones recíprocas, de manera que luego era posible reconstituir la identificación recíproca, que salía reforzada. Fueron los años de afirmación de la diferencia sexual por esta vía de la búsqueda absoluta de una misma en su semejanta.

Aunque poco presente en versión directa, la práctica de la autoconciencia inspiraba todo el enfoque del primer *Sottosopra*. Al igual que la revista de Anabasis, también esta publicación se concibió siguiendo el modelo del pequeño grupo, donde cada mujer podía hablar con la seguridad de que sus palabras serían escuchadas pero no juzgadas.

Según el criterio explícitamente declarado por sus redactoras, cualquier mujer y cualquier grupo de mujeres, siempre que no estuviera ligado a organizaciones masculinas, podía escribir en *Sottosopra*. Las redactoras se comprometieron a no seleccionar los textos y todos los que se presentaban a la redacción tenían asegurada la publicación. Así se hizo y de allí surgieron nuevos problemas imprevistos.

El segundo número, publicado en 1974, se abre con un “debate sobre la función de *Sottosopra*”. En primer lugar encontramos una colaboración firmada por Lotta femminista, una formación política conocida por su lucha en favor del salario para las amas de casa. En el texto se afirma perentoriamente que si la revista quiere hablar de “experiencias”, como señala su subtítulo, entonces debería hablar sobre todo “de la actividad feminista en contacto con las mujeres de las fábricas, de los barrios, de los consultorios; con toda la información posible sobre qué es concretamente la opresión y la explotación de las masas femeninas”.

Siguen las sufridas “aportaciones de algunas compañeras de Milán que la han seguido [la revista *Sottosopra*]”. “Seguido” significa aquí confeccionado. Queda claro que se trata de las redactoras en el sentido antes descrito, esto es, las mujeres que asumían toda la responsabilidad de la empresa, desde la impresión hasta la distribución, sin los poderes propios de una redacción, a los que habían renunciado por una apuesta política. Alguna ratifica este propósito: “Hacer sólo una recopilación de experiencias incentiva la responsabilidad y la actividad personales”. Otras empiezan a dudar al no haber logrado los efectos esperados con el primer número: “Un año después de publicarse *Sottosopra* todavía no se ha producido la amplia confrontación que tanta falta nos hace...”

Las dudas se hacen extensivas al producto: “En las discusiones sobre el primer número y también sobre este segundo —escribe una—, yo era de las que insistían para que *Sottosopra* lo publicase todo”, pero hay “riesgos, por ejemplo, el riesgo

de aburrir (artículos demasiado largos o al viejo estilo), de la repetición (demasiados escritos sobre un mismo tema), de conceder excesivo espacio a quien se obstine en tomárselo”. Esto podría ser una alusión a Lotta femminista que, pese a tener sus propias publicaciones, enviaba textos largos y todos bastante parecidos, que además sostenían tesis —como la del salario para las amas de casa— que repugnaban a las redactoras.

Otra de ellas señala lúcidamente el verdadero problema: la contradicción derivada del hecho de que, con el propósito de garantizar un espacio a la palabra de las mujeres, se acaba degradándola por efecto de la “yuxtaposición estática de propuestas y visiones que proceden de perspectivas distintas”.

Pese a las dudas, se decide publicar el segundo número “más o menos según los mismos postulados que el primero”. Este segundo *Sottosopra* resultó mucho más voluminoso y también más aburrido que el anterior. Contenía bastantes textos que aisladamente habrían resultado vivos y originales, pero, como señalaba acertadamente el comentario citado, la yuxtaposición estática les quitaba brillo. El hecho es que ya no hubo efectivos humanos suficientes para seguir publicando nuevos números de *Sottosopra* según el enfoque inicial. Sobrevivió un “grupo de la revista” que no llegó a resultados concretos. Más adelante se publicarían otros números, pero con un enfoque distinto.

La apuesta originaria de generar lo nuevo a partir de un acercamiento de lo diverso no se abandonó tanto por motivos relacionados con el periódico, sino sobre todo asociados a la política que lo definía. La sensación de aburrimiento o, peor aún, de impotencia que generaba la recopilación de tantas experiencias o ideas diferentes también estaba empezando a afectar al pequeño grupo de autoconciencia.

El sentimiento de creciente insatisfacción aparece documentado en varios textos publicados en el segundo *Sottosopra*. Se dice, sobre todo, que la autoconciencia está bien pero no

basta. Por tanto, se intenta pensar cómo podría completarse o potenciarse. Como se dice, por citar sólo un ejemplo, en “Esperienza alla Fedà” [Experiencia en la FEDA], escrito por algunas mujeres que se unieron a las obreras de una fábrica ocupada:

Ir a la fábrica respondía a la exigencia de salir del trabajo de autoconciencia realizado en el interior de los grupos; trabajo que consideramos esencial como método individual y colectivo de toma de conciencia, pero que por sí solo no basta. [Porque] nos hace conscientes, pero no nos da instrumentos, no nos hace desarrollar un poder contractual en la transformación de la sociedad, sino sólo la conciencia y la rabia.

En realidad, la práctica de la autoconciencia había empezado a generar un sentimiento de impotencia por la sencilla razón de que se había agotado su potencial. Por su propia naturaleza, era una práctica política a plazo fijo, que no podía prolongarse una vez conseguido su fruto, que fue hacer nacer en las mujeres la conciencia de ser un sexo distinto, no subordinado ni asimilable al masculino. Había arrancado la diferencia de ser mujer de la posición de algo dicho, para ponerla en situación de poder hablar por sí misma. Ello generaba problemas y contradicciones que dicha práctica no podía afrontar, ni mucho menos resolver. Sus propias modalidades de funcionamiento sólo eran válidas a plazo fijo. Por ejemplo, el hecho de escucharse entre mujeres y contarse hechos y sentimientos de los que se tenía una experiencia común. Era algo fascinante, con la fascinación del descubrimiento de una misma en el fiel espejo de su semejanta.

No había la menor sombra de aburrimiento ni de sentimiento de impotencia en este acto de descubrimiento. Al contrario. La aparición del aburrimiento fue una señal: el descubrimiento, para mantenerse vivo, exigía no su repetición sino una continuación por nuevas vías.

En los textos que documentan esta fase de tránsito hay muchos signos de insatisfacción, pero no se encuentra una auténtica crítica de la práctica de la autoconciencia propiamente dicha. Al menos no por parte de quienes la habían vivido a fondo; éstas simplemente la abandonaron porque habían encontrado la continuación.

Aunque, naturalmente, no todas la dejaron. Algunas la mantuvieron todavía durante varios años. Como, por ejemplo, los grupos de Rivolta femminile o muchos grupos de reciente creación.

Eran los años del feminismo triunfante y continuamente se estaban creando nuevos grupos. Por su genial simplicidad y por la fama de que gozaba, la autoconciencia era una práctica que muchas adoptaban espontáneamente al acercarse al feminismo. Tanto que durante los años setenta hacer autoconciencia llegó a considerarse como una especie de propedéutica en el movimiento de mujeres. Luego ya no sería así.

La práctica de la autoconciencia dejó como herencia permanente en la mente de la mujer el gusto por razonar manteniéndose en contacto con la esfera de lo sensible y una cierta capacidad para aplicarla al desarrollo del pensamiento teórico. La “trascendencia femenina” que postulaban nuestras primeras teóricas tal vez no habría encontrado sus formas originales sin este gusto y esta capacidad. El primer *Sottosopra* ofrece un buen ejemplo de ello en el texto titulado “La nudità” [La desnudez]. En el segundo número pueden encontrarse otros, como “La violenza invisibile” [La violencia invisible].

Por cierto que este último texto mantiene una posición más próxima, y también más lacerante, al debate sobre la práctica agonizante de la autoconciencia. Como ya se ha señalado, en su fase de agotamiento, la práctica de reunirse entre mujeres para razonar sobre lo vivido personal generaba un sentimiento de insatisfacción. Según algunas, el motivo era que no proporcionaba instrumentos para modificar la realidad

circundante. Pero el texto sobre la “violencia invisible” señala otra complicación bien distinta. De aquellos discursos ya repetitivos, de aquella insistencia sobre los aspectos dolorosos de la propia condición, afloraba un mal oscuro que tenía raíces muy profundas, donde no llegaban los razonamientos de la toma de conciencia. Era el miedo a la soledad, la dependencia del hombre, la falta de amor materno, la debilidad de los deseos...

En busca de conceptos: el encuentro con las francesas

La fase de autoconcienciación terminó con un doble movimiento de la mente femenina en sentidos contrapuestos: de repliegue sobre su parte oscura (*La violenza invisibile*) y de extraversion hacia la sociedad (*Esperienza alla Fedà*).

Había dos teorías capaces de ayudar a la mente femenina en su doble movimiento: el marxismo y el psicoanálisis. En aquella época no eran pocos quienes creían posible una conciliación entre ambas, pese a su evidente diversidad. Pero para nosotras estaba en juego una grave cuestión no resuelta. En ambas teorías la diferencia de ser mujer aparecía como algo pensado desde un punto de vista neutro-masculino. Para el marxismo, las mujeres constituyen un grupo social oprimido cuya liberación depende, fundamentalmente, de la lucha de clases. Para el psicoanálisis, en versión freudiana, la diferencia se reduce a la falta de algo que los hombres poseen. En otras versiones, la diferencia queda anulada en una ideal complementariedad entre ambos sexos.

No interesan aquí los detalles. El caso es que la mente femenina necesitaba conceptos que le permitieran pensarse y pensar el mundo pero los que le ofrecía la cultura humana le negaban la posibilidad de ser principio pensante y femenina a la vez.

La teoría de la autoconciencia, como hemos visto, excluía toda forma de mediación para remarcar que la mujer es principio original de sí misma.

En adelante queremos eliminar todo filtro entre nosotras y el mundo –se lee en el *Manifiesto de Rivolta femminile*–, [porque] detrás de cada ideología entreveremos la jerarquía de los sexos.

El pensamiento femenino se encontró, por tanto, en un círculo cerrado: necesitaba instrumentos para relacionarse consigo mismo y con el mundo, pero no podía utilizar ninguno salvo la autoconciencia si quería salvaguardar la propia autenticidad. Sin embargo, como se ha visto, esta vía empezaba a resultar insatisfactoria para muchas.

En Milán, las que se encontraron metidas en este círculo cerrado optaron por la siguiente salida: utilizar los instrumentos que les ofrecía la cultura e inventar una práctica política capaz de transformarlos en significación de la diferencia humana originaria del ser mujer. Para ello se inspiraron de cerca en el modelo ofrecido por un grupo de mujeres francesas, nacido en París en 1968 y conocido bajo el nombre de *Psychanalyse et Politique* [Psicoanálisis y Política].

En el *Sottosopra* de 1973 se incluye un breve texto de las francesas, *A proposito di una tendenza* [A propósito de una tendencia], en la parte dedicada a las experiencias extranjeras. No somos un grupo –escriben–, sino una tendencia del movimiento de mujeres, caracterizada por una práctica social e ideológica. Y añaden: “estos dos diferentes niveles de práctica, para no ser ciegos, dogmáticos, falsamente revolucionarios, idealistas”, tienen que tener en cuenta el marxismo y el psicoanálisis. “No se inventa nada a partir de cero, la generación espontánea no existe.” Rechazaban, por tanto, la autoconciencia, que de hecho no practicaron nunca. No se trata de privilegiar los discursos teóricos recibidos frente a nuestra práctica política –precisan–, sino de “reatravesarlos”:

Los instrumentos de pensamiento existentes están marcados por el signo burgués y masculino, como todo cuanto nos circunda, como el lenguaje más común. (No existe

un lenguaje neutro.) [Y seguirán estándolo] hasta que los hayamos descompuesto y analizado para superarlos.

¿Cómo?

A partir de las contradicciones concretas, a nivel del suelo, del cuerpo, transformaremos laboriosamente esta realidad social, política, ideológica, que nos censura ... Esta transformación es un proceso de producción continua de conocimiento de las mujeres en sí mismas/para sí mismas.

Las francesas organizaron dos encuentros internacionales en 1972, uno en La Tranche (Vendée) bajo las siglas MLF, que duró una semana, y otro de cinco días en Rouen, gestionado enteramente por Psychanalyse et Politique. En ellos participaron algunas italianas, que así pudieron hacerse una idea concreta de la “transformación laboriosa” de que habla el texto y quedaron fuertemente impresionadas, tanto mental como emotivamente.

Una compañera de Milán –así firma– concluye como sigue el relato de su estancia en La Tranche, publicado en el *Sottosopra* de 1973:

Y en el fondo me convencí de que las mujeres, yo, no somos únicamente la casta oprimida que se rebela, no sólo somos capaces de llegar a un análisis correcto para una estrategia eficaz, no somos sólo compañeras en una lucha de liberación ... Todo esto es cierto; pero con la levadura añadida, que le da esplendor y felicidad y potencia, de la evidencia, que yo he vivido, de que las mujeres pueden ser para las mujeres criaturas de las que una puede fiarse, en quienes se puede confiar, con quienes una está bien, con las que se puede pasar noches enteras tocando flautas y tamboriles, con quienes es divertido bailar, discutir, hacer proyectos y convertirlos en realidad.

Todas ellas cosas, precisa la que escribe, que antes sólo había vivido en compañía de hombres.

He descubierto –dice finalmente– que se puede, que incluso es necesario “enamorarse” de las mujeres. [*Y añade en una nota que lo escribe entre comillas porque se ha abusado demasiado del término “enamorarse”, pero no encuentra otro.*] Ha sido el primer paso, completamente nuevo en relación a la antigua conciencia de la común opresión, para *también yo* llegar a reconocerme con alegría en las mujeres, para reconstruir mi identidad no sólo en el dolor y la rabia, sino también en el entusiasmo y la sonrisa.

La relación de la mujer con la otra mujer es lo no pensado de la cultura humana. La práctica de las relaciones entre mujeres es el instrumento femenino de transformación del mundo. Esta es, en pocas palabras, la nueva aportación de las francesas de *Psychanalyse et Politique*.

Las mujeres de este grupo teorizaban y practicaban relaciones entre mujeres de una complejidad humana de la que nada –cuerpo, mente, placer, dinero, poder...– quedaba excluido. Todas las posibilidades humanas de una mujer tenían cabida y todas eran objeto de la más atenta consideración. Se analizaba cuanto tenía lugar entre mujeres mediante instrumentos teóricos, especialmente los del psicoanálisis, heredados y adaptados a ese impensado uso.

En el mismo *Sottosopra* de 1973 encontramos los comentarios de algunas milanesas que participaron en el encuentro de Rouen y luego se reunieron para comentarlo.

Vivir en una comunidad de mujeres fue una experiencia extraordinaria, en la que destacaba el descubrimiento del intenso erotismo que allí circulaba. No era lesbianismo, sino sexualidad no aprisionada ya en el deseo masculino. “Se ha hablado poquísimamente de la relación con el hombre” y mucho, en cambio, de la relación con la madre. Que no era un tema

nuevo: “habíamos llegado a considerarla la relación fundamental”, pero sin tener en cuenta su “dimensión sexual”.

“La primera censura, la primera represión de la sexualidad viene de la relación con la madre.” Incluso en los grupos sólo de mujeres está en juego la sexualidad: en la relación con otras mujeres se encuentran “las trazas de la relación con la madre”. El amor entre mujeres “representa una recuperación de la sexualidad femenina”.

“Muchas de las mujeres que conocimos allí –siguen contando las milanesas– se declaraban abiertamente homosexuales” y decían que esta opción estaba motivada por el trabajo político: “nuestras manifestaciones afectuosas están en función de la recuperación de nuestra sexualidad, dicen las francesas”.

Cierto es que el ambiente no era particularmente agradable, sino de fuerte contradicción y tensión –comenta una–, pero mis angustias procedían del hecho de encontrarme frente a mujeres que se buscaban a sí mismas y que no tenían miedo de perderse, empeñadas en una continua búsqueda, una continua crítica.

Otra, menos inclinada a angustiarse, ha observado que

esas mujeres tienen una manera más fácil de moverse, de hablar y, sobre todo, de *explorar una vida distinta*, cosa que aquí no hacemos casi nunca. Son mujeres que dan la sensación de ser capaces de proyectar el mundo.

Y la misma, refiriéndose a un problema que empezaba a atormentar a las feministas, el problema de las “otras”, señala que “ellas –las francesas– no tenían ninguna necesidad de hablar de otras, porque ellas mismas ya eran importantes”.

En contraste con la posición predominante, una de las milanesas afirma que el grupo de las francesas le había dado

“una sensación de irrealidad, debido a la ausencia de choque con la realidad, que por ahora es la realidad masculina”. En su opinión, “muchas mujeres se esfuerzan por ir al encuentro de la realidad del hombre, por transformarla, y desean *mantener* viva esta dialéctica”. Dice “mantener”, mientras que –como ya ha señalado otra antes– “las francesas dicen que históricamente no ha habido una auténtica dialéctica entre los sexos”. Posición que también mantenían los documentos de DEMAU y de Rivolta femminile. Carla Lonzi, más concretamente, teorizaba que entre hombre y mujer sí hay dialéctica posible y que la liberación de las mujeres está en la afirmación de su diferencia, no en su superación.

La mujer que habla de “mantener” –cosa que en su momento no fue advertida ni discutida– recuerda que “la temática de la homosexualidad –propuesta por las francesas– no es un contenido teórico, sino una vida afectiva, sexual, de todo el grupo”. Esta vida le causó, durante los días del encuentro, una “sensación ambivalente”, de atracción, envidia e incomodidad, y llega a la conclusión de que “replantear la temática de la madre de esta forma tan radical, sexual, etcétera, puede significar para muchas volver a ser devoradas, volver atrás”, a las formas primitivas de relación con la madre, se entiende.

Para comprender esta ambivalencia es preciso tener en cuenta una circunstancia. A saber, el grupo de las francesas estaba dirigido por una mujer que no ocupaba una posición formalmente separada de las demás, pero que tenía un prestigio personal y una importancia colectiva que ninguna, ni ella ni las demás, intentaba disimular. Las italianas lo advirtieron y quedaron sorprendidas. Como dijo una durante el debate:

De hecho les comentamos: Antoinette [*así se llamaba esa mujer*] parece ser vuestra líder. ¿Vosotras cómo lo veis? Es cierto [*respondió según ella la interrogada*], es nuestra jefa, es la que tiene el poder, lo reconoce-

mos; pero también decimos que queremos enfrentarnos con esta contradicción.

Y la misma mujer sigue diciendo: “Soy consciente del problema, del papel determinante que tiene esta mujer”, que por otra parte “está completamente dedicada a su liberación y proyecta continuamente sus contradicciones en el grupo”, etcétera, para llegar finalmente a la conclusión de que “Antoinette es la líder del grupo, pero también es el motor de su propia destrucción como líder, lo cual también resulta un poco dramático...”.

En el feminismo no existía la idea de que una mujer pudiera tener una posición destacada en relación a otras mujeres. La teoría-práctica de la autoconciencia, por sus características, no requería esta figura. Ciertamente es que los grupos exclusivamente de mujeres casi siempre se formaban por iniciativa de una o dos mujeres concretas que, por ese mismo hecho y a través de posteriores confirmaciones, ocupaban un lugar no equiparable al de las demás dentro del grupo.

Las italianas no lo ignoraban. Pero este hecho no constituía “un contenido teórico”, formaba parte de la “vida” de todo el grupo. No se mencionaba, por tanto, y podía pasarse por alto en la medida en que en el típico grupo feminista no se expresaba la componente sexual del hecho de reunirse exclusivamente entre mujeres, excepto bajo la forma de un afecto sororal [de hermanas], según la famosa sororidad teorizada por las norteamericanas. Las francesas, en cambio, registraban la componente sexual en todas sus manifestaciones, incluido el poder.

Las italianas, o al menos algunas, no dejaron de advertir que esta capacidad de hacer política sin idealizar a las mujeres y sus relaciones tenía un potencial del que valía la pena apropiarse. Y buscaron los medios para aprender lo que podían enseñarles las francesas.

En 1973 invitaron a las francesas a un pequeño encuentro en la localidad de Varigotte, en Liguria. Acudieron cinco o seis;

las italianas, casi todas milanesas o turinesas, eran unas cincuenta. Se habló, en francés, de las relaciones entre mujeres y de la homosexualidad. También hubo baile con los acostumbrados tamboriles: las francesas los preferían a cualquier otro instrumento musical. Durante el día se hablaba y por las noches se bailaba. El mismo esquema se utilizará luego en el gran congreso nacional celebrado un año después en Pinarella di Cervia.

En aquellos años, 1972-74, hacer autoconciencia era una práctica muy viva y una experiencia a realizar para muchas que, habiendo captado los temas del feminismo, querían traducirlos en acción política. Desde este punto de vista no hubo novedades, aparte de la expansión numérica. La forma política que prevalecía en el feminismo italiano era y siguió siendo el pequeño grupo de mujeres que se reúnen para hablar de su experiencia más común como medio para entenderse a sí mismas y entender el mundo. Pero a través de esta forma, sin sustituirla, empezaba a tomar cuerpo una nueva práctica, la llamada práctica de las relaciones entre mujeres.

En nuestros documentos la expresión aparece por primera vez (si no estamos equivocadas) en un texto publicado a principios de 1974:

Del feminismo se ve la protesta contra el machopatrón y no se ve el resto, que es nuestro ser mujeres juntas, la práctica de relaciones entre mujeres, la posible liberación de nuestro cuerpo, ya iniciada, de emociones antes bloqueadas o fijadas unívocamente sobre el mundo masculino, la lucha para dar un lenguaje a esta alegría (de las mujeres).

El texto, titulado “Mater mortifera” [Madre mortífera], apareció en una revista del movimiento antiautoritario, *L'erba voglio*, nº 15, y plantea la polémica contra la importancia que se quería dar al fantasma de la “madre que sacia y devora”. En el pensamiento masculino se utilizaba esta figura para

explicar, en clave psicoanalítica, los típicos fenómenos y el deterioro de la sociedad de consumo. Pero, como hemos visto, era una figura que podía volverse en contra de los grupos y de las relaciones femeninas para anular su significado político racional.

El encuentro con las francesas sirvió de inmediato para dar respuesta a algunas cuestiones que ya la exigían con apremio. Otros efectos se manifestarían más lentamente con el tiempo.

La cuestión principal era el sentido y el uso que debía darse a las energías femeninas liberadas con la toma de conciencia. Dicho lisa y llanamente: muchas ya no dedicaban al hombre y a (hacer) hijos tanto tiempo y tantos esfuerzos como antes. ¿Cómo ocuparlos? Los hechos ya habían dado la respuesta, pues ese tiempo y esas fuerzas se habían dirigido espontáneamente hacia cada una misma y hacia otras mujeres. Pero, como cualquier otro hecho humano, también éste requería la valoración de un sentido y la política de las relaciones entre mujeres se lo daría.

En los grupos empezó a hablarse cada vez menos de las relaciones personales con el otro sexo, que para algunas constituían un “problema superado” en esos momentos, mientras otras lo consideraban más bien secundario o aplazado para ocuparse de “lo nuevo”, que era vivirse y conocerse en relación con una mujer u otras mujeres: “Con una mujer es algo completamente nuevo.” (*Sottosopra*, nº 1, 1973). Se bromeó con consignas del tipo “mujer es bello”, se llegó a actitudes insufribles con el feminismo contestatario y reivindicativo:

Existe esa primera fase de protesta contra el hombre, pero poco a poco, a medida que se avanza en la toma de conciencia, este elemento de protesta contra el hombre va dejando de ser el elemento central. (*Ibidem*)

Bajo el signo de esta nueva política se inauguró una época de frecuentaciones sociales femeninas que todavía continúa.

Como es natural, los inicios fueron excitantes. Siguieron organizándose reuniones y debates, como siempre, pero sobre todo, con mayor gusto, fiestas, bailes, cenas, vacaciones, viajes, todo ello aderezado como buenamente se podía, a veces estupendamente, e intercalado con amistades, amores, chismorreos, lágrimas, flores, regalos. Era un modo insólito de hacer política y para muchas supuso el descubrimiento de que era posible cambiar el sistema de relaciones sociales: no en abstracto, como todas habíamos aprendido que puede hacerse, sino de manera concreta, inventando nuevos modos de utilizar las propias energías.

La práctica del inconsciente

Comparados con las reuniones de mujeres en el grupo de autoconciencia, los contactos más variados e íntimos que fomentaba la nueva política generaron profundos cambios para los cuales no bastaban las palabras de la autoconciencia. Ocurrían cosas nuevas, en parte, pero no únicamente, como resultado del saber político ya adquirido. Ocurrían cosas viejas, ya conocidas en la relación con el hombre, que se repetían exactamente con las mujeres.

Algunas, ante la dificultad de hacer frente a este nudo de repetición-modificación, buscaron ayuda psicoanalítica. Este hecho, casi irrelevante habida cuenta del número de personas implicadas, sin embargo era indicativo de un problema mayor: estábamos moviendo algo sin saber qué era, “la modificación que esperábamos lograr con nuestra práctica política sucede en otro lugar”, en la consulta de terapia analítica, por ejemplo. Con “el riesgo de invertir los hechos”, esto es, el riesgo de encontrarnos haciendo política con “las fantasías personales”, mientras “lo que es un problema político ligado a nuestra condición de mujer” es tratado en la terapia analítica “como una neurosis y una enfermedad personal” (*Sottosopra*, nº 3, 1976).

Siguiendo el ejemplo de *Psychanalyse et Politique*, algunas inventaron una nueva práctica que se denominó del inconsciente. A ella se dedicaron durante dos años, 1974-75, dos grupos milaneses y más adelante otros dos grupos de Turín y Roma.

Era una práctica de por sí difícil, y difícil de comunicar. Fue concebida con el propósito de conquistar para la palabra de mujer los contenidos de experiencias que la conmovían inconscientemente y, en consecuencia, podían debilitarla. Ya se sabía que esto ocurría: por ciertas violencias ideológicas, por el aburrimiento de escucharse unas a otras, por las oscilaciones entre lo interno y lo externo sin encontrar el nexo de unión. Pero qué era lo que impedía la significación de esta experiencia seguía siendo en parte un enigma.

Se decidió intentar trabajar sobre ello transfiriendo la técnica de la escucha analítica al contexto político de las relaciones entre mujeres. Se analizaron los comportamientos que evidenciaban más claramente una desconexión entre la palabra y sus móviles reales, como la agresividad, el violento rechazo de la agresividad, el mutismo, la recriminación. Se sacaron a la luz aspectos silenciados y negados de la propia vida, como la complicidad con el dominio masculino, la persistente dependencia del hombre, la anhelante búsqueda de aprobación. Y, sobre todo, se analizaron las fantasías, porque éstas “constituyen un aspecto no secundario de la realidad a través del cual pasa tanto la repetición de lo idéntico como la posibilidad de cambio”.

El análisis de las fantasías puso de relieve cuán invasoras y rudimentarias eran éstas, y que siempre giraban en torno a alternativas extremas. Se constató que en las relaciones entre mujeres dominaba la fantasía de aceptación/rechazo. Se observó que la experiencia femenina es como un cuerpo mudo envuelto en una nube de fantasía. Cuerpo real, en contacto vivo y sensible con la realidad del mundo, pero casi sin reproducción simbólica de sí mismo en relación con el mundo,

experiencia humana confiada a las interpretaciones de otros, incapaz de interpretarse a sí misma. Ante lo cual, al no saber decir, prefiere imaginar: imaginar lo que es, lo que quiere. “A las mujeres nos está vedado el nivel simbólico.”

En consecuencia, la existencia buscada tenía que buscarse a nivel simbólico, llegando a decir por una misma lo que una quiere, piensa, desca en su fuero interno, y no como imitación o como reacción frente a lo que dicen otros. Quedó revalorado el primer descubrimiento del feminismo. En efecto, las mujeres sufren fundamentalmente porque no se expresan a partir de sí mismas sino a partir de lo que dicen otros. Pero ahora se descubre que, contra lo que se había creído, el hecho de que la palabra del hombre tenga poder para interferir de tal forma en la vida de una mujer no depende tanto de una prevaricación externa, ni tampoco de que hayamos interiorizado una violencia externa. El hombre interfiere, más sutilmente, porque conoce las vías de enlace, porque sabe operar con las mediaciones y de este modo logra imponer su deseo sobre la realidad dada. “Sólo con la manifestación, con la imposición del deseo de otro, parece poder manifestarse el nuestro” (*Sottosopra*, nº 3, 1976).

La cuestión de la relación con la madre pasó a ocupar un lugar central. Si la mente femenina en efecto sigue sometida a la influencia de las emociones más elementales, si existe un infantilismo insuperable que sólo desaparece cuando interviene la autoridad masculina o cuando se imita a los hombres, señal de que llevamos dentro algún problema no resuelto procedente de la antigua relación con la madre.

Esta idea no aportaba nada nuevo con respecto a la teoría psicoanalítica, pero adquiría un nuevo sentido planteada en ese contexto. Algo había cambiado en la realidad social con la aparición de las relaciones libres entre mujeres y en este contexto resurgía el viejo anhelo infantil de poseer exclusivamente a la madre: volvía a entrar en juego en aras de un destino distinto del socialmente prescrito, hecho de pérdidas, desilusiones, recriminaciones.

Era preciso examinar las emociones profundas, reanudar el juego, no resignarse al hecho de que en nuestra cultura el hijo varón acapara el amor de la madre. Tal vez la madre, al traer al mundo una hija, quería, esperaba reiniciar la historia (su historia) en busca de un resultado nuevo y distinto.

Se vio una manifestación de todo esto en el hecho de que ya no se quería ni se podía seguir excluyendo la agresividad de los grupos de mujeres.

Si se deja fuera la agresividad, todo se mantiene superficialmente puro, aunque en las profundidades, en el interior de cada una y entre nosotras, vaya creciendo algo cada vez más amenazador; ¿no estaremos excluyendo algo reprimido y que siempre ha estado prohibido a las mujeres? Todo el mundo dice que las mujeres son tiernas, ¿debemos hacer caso de lo que dicen todos o prestar oídos a lo nuevo, a lo insólito que ocurre entre nosotras?

La práctica del inconsciente tuvo un seguimiento limitado. Sus impulsoras intentaron difundirla por primera vez a través de un folleto ciclostilado, *Rapporto analitico e movimento delle donne* [Relación analítica y movimiento de mujeres] publicado en septiembre de 1974. Poco después le siguió otro folleto impreso, *Pratica dell'inconscio e movimento delle donne* [Práctica del inconsciente y movimiento de mujeres] (del cual proceden las citas), reeditado íntegramente en *L'erba voglio* n° 18-19 (enero de 1975), que reproduce una parte del texto ciclostilado acompañado de nuevos textos. Finalmente, también celebraron unas pequeñas jornadas nacionales en San Vincenzo, en la costa toscana, en la primavera del mismo año.

Las repetidas presentaciones indican, por una parte, la dificultad de explicar la propuesta y también la dificultad de comprensión. Algunas mujeres, todo sea dicho, eran francamente contrarias a ella. Como las “veintidós feministas” que expresaron su disconformidad en una carta dirigida a la redacción de

la revista *L'erba voglio*. Sobre todo se quejaban del lenguaje especializado, que “choca con el sentimiento de sororidad que habíamos buscado entre las feministas” y acusan a las que lo hablan de provocar con ello “la pérdida de muchísimas mujeres”. Se referían, concretamente, al Colectivo feminista de Via Cherubini, creado en Milán en 1972, y frecuentado en aquella época por las creadoras de la práctica del inconsciente y también por las veindidós autoras de la carta.

El congreso de Pinarella

Parte del trabajo realizado durante aquellos dos años pudo transferirse al movimiento de mujeres con ocasión del gran congreso de Pinarella di Cervia, el segundo de ellos, celebrado en noviembre de 1975. No la práctica del inconsciente con sus complejidades y argumentaciones, pero sí su vertiente más directamente política.

En el gran grupo de debate “Individuo-colectivo: práctica del inconsciente” –cuenta una de las participantes– fue emergiendo lentamente una nueva dimensión: ya no estaba sola, pero tampoco tenía el respaldo de una unidad entre mujeres que engloba, en un magma afectivo que conocía muy bien, la sensación sofocante de no poder ser distinta, porque esto rompería la unidad materna, que no tolera transgresiones, de un grupo “a la contra”.

La autora, que firma como Serena (de Roma), afirma haber llegado a Pinarella “agotada” por las batallas libradas con su grupo dentro del colectivo ampliado, batallas contra “el salir fuera” y a favor de “dirigirse finalmente hacia dentro”, aunque no sabía cómo debía hacerse esto.

La nueva dimensión –sigue diciendo– consistía en poder estar enteramente presente con todas mis contra-

dicciones y mis esquizofrenias, para las que no podía exigir la aceptación maternal del grupo... Al ver por primera vez a las otras sin proyecciones de identificación por el hecho de estar próximas, sino presentes pero distintas, nos ayudamos, nos criticamos, no alcanzamos a transmitir la idea pero posiblemente, después de años, empezamos a conocernos por primera vez.

La autora insiste en su incapacidad de expresar con palabras lo vivido, pero lo consigue. Por ejemplo, cuando señala:

Después del primer día y medio me ocurrió algo extraño: debajo de las cabezas que hablaban, escuchaban, reían, había cuerpos; cuando hablaba (¡con cuán serena calma y sin rastro de autoafirmación podía hablar con 200 mujeres!), en mis palabras de alguna manera estaba presente mi cuerpo, que encontraba un extraño modo de hacerse palabra.

Con el texto de Serena (de Roma) se abre el *Sottosopra* nº 3, publicado en marzo de 1976 y dedicado ampliamente al congreso de Pinarella y a los temas planteados por la práctica del inconsciente.

El “extraño modo de hacerse palabra” no era otra cosa que la reproducción simbólica de sí misma. En el lenguaje de la práctica del inconsciente, este nacimiento simbólico tiene lugar con el apoyo de una “madre autónoma”, es decir, no fantaseada ya como buena/mala; no abordada ya con el temor al rechazo, para exigir aceptación. Una madre que habla desde fuera del simbolismo dominante (la llamada ley del padre), porque por fin es interpelada por un deseo femenino que se expone en palabras. Una “madre” que puede ser tanto la real como una mujer cualquiera o el grupo de mujeres, o incluso la sociedad entera.

Dicho más simplemente, existe un temor femenino a exponer el propio deseo, a exponerse con el propio deseo, que indu-

ce a la mujer a pensar que los demás le prohíben el deseo y por eso lo cultiva, por eso lo manifiesta como algo que le está vedado por una autoridad externa. El deseo femenino se siente en cierto modo autorizado a expresarse de esta forma negativa. Basta pensar en la política femenina de la igualdad, impulsada por mujeres que nunca buscan su fuerza en una voluntad propia, sino siempre sólo a través de lo que los hombres poseen y que a ellas, en cambio, les está negado. La figura de la “madre autónoma” indicaba que la diferencia femenina, para existir, debe legitimarse y expresarse por sí misma.

No era casual que la política de la igualdad estuviera penetrando en el feminismo, pese a contrastar con sus razones e ideas de fondo, todas ellas vinculadas al pensamiento de la diferencia sexual. La política de la igualdad carecía de fundamento teórico en el seno del feminismo, pero se alimentaba de la debilidad del deseo femenino, de su reticencia a exponerse, de su falta de autorización simbólica.

En Pinarella esta cuestión se abordó bajo el título ya tradicional de relación entre el individuo y la colectividad. Lo único tradicional era el título, todo el resto estaba aún por inventar. De hecho, como revela la grabación de los debates, varios siglos de pensamiento masculino sobre la relación entre el individuo y la colectividad apenas habían rozado la mente femenina. Hecho nada sorprendente, habida cuenta de que esas reflexiones no estaban pensadas para ella y el propósito del hombre era hacerse cargo personalmente de la relación de la mujer con la sociedad. Como dijo una:

en el momento mismo en que nos acercamos al feminismo, negamos todo lo “normal” que tenemos detrás *[esto es, lo que queda detrás de nosotras, en nuestro pasado]* y nos situamos en una condición de “anormalidad” vivida, sufrida. Abandonamos la relación con el hombre, que es nuestra referencia sexual pero también nuestra mediación con todo lo social.

Algunas se vieron afectadas por la dificultad que suponía tener que hablar en un grupo tan numeroso y se lamentaron por ello:

Creí que no me costaría hablar a partir de mis problemas personales, pero hoy en cambio ... creí que podría hablar en un grupo, pero veo que no es así, y pienso que la explicación es que cada una de nosotras tiene sus problemas específicos, y sus demandas no siempre interesan de inmediato. De modo que acaban cayendo en el vacío...

En cambio, “en el pequeño grupo” la respuesta es “más inmediata y mucho menos alienante”.

Otras observan, y lamentan más amargamente aún, que algunas hablan sin dificultad, pese a encontrarse en un grupo amplio, y acaban imponiéndose:

Esta mañana me he sentido muy mal, no conseguía hablar, seguir, comprender ... algunas personas tienen un discurso en el que no logramos entrar las demás ... un poder cultural de verbalización y una mayor seguridad.

Pero ella misma prefiere pensar que, en realidad, todas son víctimas de su misma inseguridad y así lo dice: “Creo que, en realidad, todas estamos inseguras y que algunas consiguen disimularlo mejor”.

Siguen otras identificaciones y otras confrontaciones:

Había una chica que no entendía ... y estaba ansiosa por abordar un cierto tema ... en sus protestas se ha desencadenado una agresividad de un terrorismo increíble.

Y a la evocación de este hecho sigue la pregunta acuciante: “¿Por qué esta agresividad no se manifiesta nunca contra

las personas que parecen poseer instrumentos culturales más válidos?”.

El dolor del desprecio, soportado en la sociedad de los hombres, se revela insoportable en el grupo de mujeres. Por fin. Pero su aparición amenazaba con desvirtuar cualquier otro pensamiento.

A juzgar por los debates grabados, el “gran grupo” de Pinarella se dedicó sobre todo a la tarea de inventar las razones y las formas de una sociabilidad femenina autónoma, esto es, no dependiente de la mediación masculina. Una palabra se repite insistentemente: “inmediatez”.

“Una entra aquí con el peso de toda su historia personal y la exigencia de fondo es obtener una respuesta.” Exactamente, porque de esa materia y de esta exigencia está hecha nuestra política, pero no se puede hacer política si no se constituye una “dimensión colectiva” y no hay dimensión colectiva si una no es capaz de “soportar” que “no se recoja inmediatamente su problema”. Queremos transformar “nuestra experiencia vivida” en contenido político y esto genera una “contradicción, que debemos superar, entre la inmediatez de las propias vivencias (desesperación, alegría...) y el conjunto del colectivo”. Para que el discurso sea tal, esto es, colectivo, es preciso evitar “la inmediatez del deseo y de la experiencia”, pero sin dejar de poner “en circulación” tanto el deseo como la experiencia.

El problema está en que el deseo, la demanda de amor, se presentan de forma anómala y por tanto chocan con la realidad diferente de las demás.

Algunas dicen entonces que buscan “aceptación”. No, replican otras, lo que se busca es “atención”.

Si queremos utilizar el material que aportan las diferentes personas, [tendremos que] hacer abstracción de la parcialidad de nuestra experiencia personal y evitar caer, por ejemplo, en la total afirmación o aceptación

de cada una misma. [La] demanda absoluta [de ser aceptada] parece encubrir casi un deseo de rechazo... Lo colectivo se crea cuando se consigue salir de esta lógica, donde tu propia experiencia lo es todo.

El obstáculo estaba, por tanto, en la total fijación en lo que cada una siente y vive en primera persona. Pero esta fijación también contenía el elemento precioso de fidelidad al propio sexo. El miedo a separarse de las propias vivencias y de perderse con ello no era insensato.

Estamos en una situación en la que todo lo relacionado con el cuerpo y, por tanto, con la vida afectiva en todos sus aspectos, las fantasías que llevamos dentro, las constricciones que nos empujan a repetir ciertas dependencias, ha sido negado y separado de todo lo demás. La política y la cultura se han desarrollado, y siguen desarrollándose, sobre una negación de base que es la negación del cuerpo de las mujeres y, a partir del cuerpo, de la sexualidad, la negación de todos los posibles niveles de existencia de las mujeres... la separación entre política y psicología, entre lo personal y lo político, es una separación que ya encontramos vigente.

Una política no llamada política

En Pinarella, ni tampoco en otros lugares en aquellos años, no se encontró la manera de conciliar en un solo impulso el doble movimiento opuesto de la mente femenina, empeñada en la búsqueda de sí misma y de una existencia en el mundo.

Al contrario, la práctica de las relaciones entre mujeres contribuyó a acentuar la escisión, como se constata al leer en el *Sottosopra* nº 3 (1976) las reflexiones de Lea (de Milán) tras unas memorables vacaciones entre mujeres en Carloforte, Cerdeña.

Los fondos marinos y la compañía de las mujeres no han perdido su dulzura, pero un fantasma de muerte y de locura me impide recordarlos. He sentido una envidia insensata de mis amigos que regresaban de Portugal [*en esas fechas, en 1975, Portugal había iniciado un intento de revolución social*], que habían visto “el mundo”, que seguían manteniendo una familiaridad con el mundo. Me he sentido ajena a su experiencia, pero no indiferente. La conciencia de nuestra realidad/diversidad como mujeres no puede convertirse en indiferencia hacia el mundo si no queremos precipitarnos de nuevo en la inexistencia... Nuestra práctica política no puede hacernos la faena de reforzar nuestra marginación... ¿Cómo salir de este punto muerto? ¿El movimiento de mujeres tendrá la fuerza y la originalidad de saber descubrir la *historia del cuerpo* sin dejarse tentar por el infantilismo (refuerzo de la dependencia, omnipotencia, indiferencia hacia el mundo, etcétera)?

Pero donde antes había alternancia y oscilación, ahora se abría una vía: “ahora sé que tengo las condiciones necesarias para poder con las relaciones”, dice la misma mujer. Ésta era la vía, apenas descrita, de una sociabilidad femenina basada en las relaciones entre mujeres. Para la mujer, el hombre es una alteridad mediadora, en tanto que niega su diferencia. No así la mujer, su semejante y al mismo tiempo distinta. El hombre te relaciona con el mundo entero, es cierto, pero no contigo misma. Cosa que sí puede hacer, en cambio, la otra mujer, y esto compensa su modesta capacidad como mediadora social. Aunque en presencia de un fuerte movimiento de mujeres ésta tampoco es ya tan modesta.

El ejercicio de la mediación femenina obligaba a la mujer individual a registrar las diferencias entre mujeres y a aceptarlas, aun tratándose de diferencias de poder. En el debate de 1975 en Pinarella puede leerse, en determinado momento, una atrevida afirmación: “Que aquí, como en cualquier otra

parte, las relaciones sean de poder es algo que no escandaliza a nadie”.

No era cierto. Era un hecho escandaloso y, cosa más grave, amenazaba con volver a reducir la experiencia femenina al mutismo en medio de una nube de fantasías, como la de que “en realidad todas nos sentimos inseguras”.

Por eso el avance fue lento, en comparación con las ideas que de vez en cuando salían a relucir: sobre la trascendencia femenina, sobre la voluntad de protagonismo social, sobre la diferencia y sobre el *affidarse* entre mujeres, sobre lo simbólico. Las ideas quedaron en suspenso hasta que adquirió consistencia la idea y la práctica de una necesaria mediación femenina entre cada una y el mundo. Un mundo, no lo olvidemos, que no es simplemente desconocido, como para todo ser humano al nacer, sino que para la mujer se presenta, además, como un mundo que no la conoce y no quiere conocerla a menos que se adapte a lo que otros ya han pensado para ella.

La práctica del inconsciente se aplicó a la parte “negada” del ser mujer –negada por completo o separada en el subapartado de la psicología femenina– para transformarla en razón política.

Es importante –seguimos citando las palabras pronunciadas en 1975 en Pinarella– que nuestra práctica también asuma esta contradicción de privilegiar lo que ha sido negado.

Lo cual significaba hacer política en dirección opuesta a cuanto pretende ser y hacer cualquier política. Y también suponía separarse de aquellas feministas, algunas de ellas presentes en Pinarella, que proponían movilizarse de preferencia en torno a objetivos como la legalización del aborto o la creación de servicios de asesoría familiar.

El feminismo había nacido con una apuesta en favor de hacer política de una forma no llamada política. A partir de aquí

el movimiento de mujeres se configuró con una dinámica que favorecía a quienes estuviesen prontas a renovar la apuesta. Ahora se trataba de dar forma social y de transformar en contenidos políticos una parte de la experiencia femenina que las propias mujeres tenían dificultades para expresar en palabras.

Esta labor de transformación continuó bajo nuevas formas a partir de 1976. De hecho, en torno a ese año se inicia la llamada *práctica del hacer* entre mujeres.

La práctica del inconsciente presentaba varios inconvenientes en su forma originaria. Ya hemos mencionado las dificultades para comunicarla a otras mujeres. Más grave aún era su tendencia a dejar de ser la práctica transformadora que pretendía ser, para convertirse en interpretación y comentario. Aunque también había dado un fruto apreciable, al impedir el repliegue del feminismo y su transformación en cobertura ideológica de una política de la igualdad. Había llevado a interrogarse sobre la experiencia femenina más allá de las representaciones convencionales, incluidas las de origen feminista.

Pero el germen de la inquietud había quedado sembrado en un campo reducido, pues empezaba a restringirse el “ámbito de las contradicciones” (como luego se denominaría):

silenciada la que existe con el hombre, privatizada la que existe con los hijos, así como el problema del trabajo, todas las contradicciones quedaban fuera de nuestro análisis (*Catálogo verde*, 1978).

A la lista de cuestiones no abordadas, hoy podríamos añadir la del poder cuando adopta figura femenina. Con los materiales utilizados para esta reconstrucción podría escribirse otro libro entero sobre las experiencias de la mente femenina al enfrentarse con las figuras de su propio poder, el real, el fantaseado, el querido, el odiado.

La materia del discurso se restringía y éste empezaba a transformarse en comentario e interpretación. La práctica del

hacer surgió, como veremos, para contrastar esta evolución negativa.

El movimiento de mujeres se diferencia de otros movimientos políticos por la rapidez con que modifica sus prácticas. Una característica que aparece acentuada en el feminismo milanés, donde se convierte en auténtica experimentación.

En cada caso se cambia de política por razones distintas y con modalidades diferentes, ya sea para intentar una nueva aproximación a un viejo problema, ya sea por la aparición de un problema imprevisto. Algunas prácticas son mutuamente excluyentes, como la del inconsciente respecto a la autoconciencia; otras pueden coexistir y algunas son la concreción específica de otras, como la práctica del “hacer” respecto a las relaciones entre mujeres.

Esta mutabilidad no ha planteado problemas de continuidad hasta la fecha, tal vez porque las mujeres se juegan en ello su integridad humana desde una posición de innegable parcialidad. No obstante, se plantean problemas de continuidad existencial: de hecho, el cambio de práctica política provoca casi siempre un relevo parcial entre las que abandonan ante aquella ruptura, porque ya no se identifican con ella, y las que en cambio se añaden, porque por fin se sienten identificadas. Es normal que así suceda, pero ello no deja de plantear problemas para las que viven las relaciones humanas de acuerdo con el modelo familiar, donde los relevos se producen, básicamente, como consecuencia de la muerte y el nacimiento.

Como hemos visto, existe la costumbre de dar un nombre a cada práctica. Éste, como es obvio, designa la nueva idea que se pondrá a prueba, pero también sirve para subrayar lo artificioso de la situación.

Una cierta dosis de experimentación y de artificiosidad posiblemente sea inevitable en la lucha de las mujeres por una existencia social libre. De hecho, el dominio sexista se basa en razones naturales y sociales sin solución de continuidad. De nada serviría apelar a la naturaleza, pues ésta está

sujeta a la interpretación social que deduce a partir de la anatomía femenina el destino humano de la mujer.

Por otra parte, muy pronto quedó claro que tampoco serviría de nada apelar a la sociedad. De hecho, en ella no había contradicciones cuya resolución exigiese la existencia social libre de las mujeres.

Este segundo punto requiere un comentario. En los inicios del feminismo no se pensaba de este modo y todavía no piensan así muchas de las que luchan por la liberación de las mujeres. En los inicios del feminismo se pensaba, por ejemplo, que los hombres también se beneficiarían con el fin del dominio sexista. Es decir, se suponía, y algunas siguen pensándolo, que la sociedad tal como era tenía necesidad de la libertad femenina y que, por tanto, bastaría acentuar las contradicciones existentes para alcanzar una existencia social libre para las mujeres.

Entre las contradicciones sociales que, según algunas, harían necesaria la presencia de las mujeres en el gobierno de la sociedad actualmente figuran en primer plano las contradicciones cada vez más evidentes de un desarrollo basado exclusivamente en la tecnología.

El análisis de los hechos desmiente esta visión. La sociedad seguramente necesita a las mujeres y, en los momentos de crisis o de emergencia, también tiene necesidad de señalar la diferencia femenina. Pero la femineidad a que se apela en los momentos de crisis o de emergencia es, hoy como ayer, una femineidad sin libertad. En otras palabras, se trata de aquellos aspectos que, por efecto de la división sexista del trabajo, las mujeres encarnan más a menudo que los hombres, como el cuidado en vez de la posesión, la conservación en vez del usufructo, etcétera.

La necesidad social de una presencia femenina no va más allá de estas referencias ambiguas, donde no es posible distinguir entre lo que verdaderamente corresponde a la experiencia femenina y las representaciones estereotipadas de la misma.

La diferencia de ser mujer ha alcanzado una existencia libre utilizando como palanca no unas contradicciones dadas presentes en todo el cuerpo social, sino las contradicciones vividas por cada mujer en su fuero interno y que carecían de forma social hasta que la política de las mujeres se la otorgó. Podría decirse que nosotras mismas inventamos las contradicciones sociales que hacen necesaria nuestra libertad.

El primer invento, fundamental, fue la creación en el seno de la sociedad de lugares y momentos separados de socialidad femenina autónoma.

CAPÍTULO SEGUNDO

El viejo problema del aborto

Apenas constituidos, los grupos de mujeres tuvieron que enfrentarse con un viejo problema: el del aborto.

Como es bien sabido, el aborto era ilegal, pero sin embargo se practicaba, clandestinamente, de forma masiva. De hecho, era el principal medio de control de la natalidad en Italia.

El aborto clandestino constituía, por tanto, una grave contradicción social a superar, que afectaba a los hombres, a las mujeres, a los partidos, al parlamento y al Estado. Se presentaba, se presentó, además como una causa asociada a la libertad, la libertad de abortar en este caso, y, en consecuencia, como objeto de una lucha que hombres y mujeres debían librar conjuntamente.

Las mujeres fueron objeto, por tanto, de una intensa provocación política destinada a inducir las a hacer del aborto un objetivo primordial de lucha. Y ellas respondieron masivamente: era la primera vez que una experiencia suya, secreta y negada, se situaba en el centro de la escena política y adquiría visibilidad social.

A través de la lucha por el aborto legal muchas mujeres expresaron, en realidad, su voluntad de ser protagonistas y su rechazo del rol materno como única forma de autorrealización femenina. Afirmaban que la mujer tiene derecho a separar la sexualidad de la procreación, con todos los cambios sociales que esta separación supondría.

El hecho de que el aborto, legal o ilegal, era parte integrante y manifestación de una sexualidad todavía subordinada al deseo masculino podía relegarse a un segundo plano marginal en un momento en que miles de mujeres se manifestaban en favor de una sexualidad propia. Es evidente que muchas de esas mujeres que lucharon por el aborto legal querían manifestar muchas otras cosas. Querían expresar, sobre todo, su búsqueda de autonomía y, en este intento, no tenían en cuenta las desgarradoras contradicciones inherentes a aquel objetivo, sin saber en qué embrollo político-social se metían.

Este descuido podía interpretarse como, y efectivamente era, una forma de irresponsabilidad social y política. Algunas, más conscientes, lo criticaron como tal. Pero, como toda forma de irresponsabilidad triunfalmente vivida, llevaba latente una minimización del problema y de las complicaciones que planteaba su resolución. Lo cierto es que quienes participaban en las manifestaciones a favor del aborto se dejaban criticar por todas las cuestiones no resueltas, pero continuaban manifestándose con un placentero sentimiento de liberación.

Aun así, algunos grupos, generalmente los que habían iniciado su práctica política con la autoconciencia, se distanciaron de inmediato de la campaña política promovida por el Partido Radical. Un texto de Rivolta femminile de julio de 1971 dice al respecto:

Nosotras, las mujeres de Rivolta femminile, decimos que los entre uno y tres millones de abortos clandestinos que, según los cálculos, se realizan cada año en Italia son más que suficientes para considerar prescrita de hecho la ley antiaborto...

Rechazamos la afrenta de que algunos millares de firmas, masculinas y femeninas, se utilicen como pretexto para solicitar a los hombres de poder, a los legisladores, lo que en realidad ha sido el contenido manifiesto de millones de vidas de mujeres que han acudido

al matadero del aborto clandestino. Aceptaremos la libertad de abortar, pero no una nueva legislación sobre el aborto... porque sólo así podremos convertir este capítulo fundamental de nuestra opresión en el primer capítulo de la toma de conciencia destinada a socavar la estructura del dominio masculino.

Una procreación coactiva y repetitiva ha puesto a la especie femenina en manos del hombre, para el cual ha constituido la primera base de su poder. Pero incluso hoy, ¿qué contenido liberador puede tener una procreación “libremente elegida” en un mundo con una cultura que encarna exclusivamente el punto de vista masculino sobre la existencia, condicionando de este modo *a priori* cualquier “libre elección” de la mujer? ¿La sexualidad libre y la maternidad libre, esto es, las premisas de la mujer como persona, después de tantos milenios, pasan todavía a través del afianzamiento del aborto libre?...

El hombre ha dejado sola a la mujer frente a una ley que le impide abortar: sola, denigrada, indigna de la colectividad. Mañana acabará dejándola nuevamente sola frente a una ley que no le impedirá abortar: sola, gratificada, digna de la colectividad. Pero la mujer se pregunta: “¿Por el placer de quién me he quedado embarazada? ¿Por el placer de quién estoy abortando?”. Este interrogante contiene el germen de nuestra liberación: las mujeres que lo formulan abandonan la identificación con el hombre y encuentran fuerzas para romper una maldición que es el pináculo de la colonización.

Los grupos de autoconciencia tenían buenas y poderosas razones para distanciarse de esa movilización. Habían nacido de una contradicción no advertida ni previsible de la sociedad: las mujeres, admitidas en todas las ocupaciones y en todos los lugares posibles de trabajo y de la política, tenían grandes dificultades para hablar, para proyectar, para actuar, siempre abrumadas por un peso invisible e incomprensible

para todos. La diferencia femenina, insignificante en los lugares de la emancipación, pero aun así real, era una cuña de sufrimiento en la experiencia de muchas mujeres que exigía ser tenida en cuenta. Ahora, la batalla por el aborto legal las arrastraba de nuevo a los lugares y las condiciones definidas por la política, los mismos que habían abandonado para constituir grupos sólo de mujeres, para desde allí interrogarse y unir los fragmentos escindidos y alienados de su ser, de su propia experiencia.

El aborto formaba parte de esta experiencia, era uno de sus múltiples fragmentos. Cuando hablábamos de ello entre nosotras, emergía la variedad de las vivencias personales según las diferentes situaciones sociales; por ejemplo, en cuanto a la calidad de la asistencia médica que cada una podía pagarse. Pero todavía eran más marcadas las diferencias individuales. Algunas no habían abortado nunca, porque eran estériles, porque no tenían relaciones sexuales con hombres o las tenían de manera que no quedaban embarazadas, o porque antes que abortar, preferían llevar a término su embarazo; otras utilizaban el aborto como un método anticonceptivo, que consideraban preferible a los demás; para algunas, el hecho de abortar había sido algo sin importancia, otras lo habían vivido como una tragedia y una mutilación. Estas diversas posiciones representaban el aspecto fenoménico, superficialmente diversificado, de la experiencia femenina. En efecto, las mujeres todavía no habían conseguido llegar al núcleo del problema: cómo se posicionaban ellas mismas en relación con la sexualidad.

En consecuencia, querer unificar el movimiento de mujeres en torno al objetivo del aborto legal era algo artificioso, forzado. Y además resultaba inaceptable su erección en objetivo primordial justo cuando empezaba a intuirse que el problema principal era interrogar a la propia sexualidad y darle la palabra.

Esta posición se expresa claramente en un texto del Colectivo de Via Cherubini del 22 de febrero de 1973:

Para los hombres, el aborto es una cuestión científica, jurídica, ética; para nosotras, las mujeres, es una cuestión de violencia y sufrimiento. Aunque exigimos la derogación de todas las leyes que castigan el aborto y la creación de estructuras que permitan realizarlo en condiciones óptimas, nos negamos a considerar este problema separadamente de todos nuestros otros problemas, de la sexualidad, la maternidad, la socialización de los hijos, etc.

Por otra parte –según el mismo texto–, sólo el movimiento de mujeres puede garantizar que el aborto legal no se convierta en “la cínica alternativa escogida por un Estado que empieza a considerar más económico evitar los nacimientos”. En ausencia de una fuerza política femenina, la posibilidad de abortar legalmente no tendría ningún efecto positivo en la vida de las mujeres.

Muchos y muchas que se batieron por la legalización del aborto no captaron esta necesidad de una política propia de las mujeres. Rossana Rossanda, en un artículo publicado en el periódico *Il manifesto* (23 de febrero de 1975), “*Considerazioni sull’aborto*” [Consideraciones sobre el aborto], observa que las mayores posibilidades de intervenir sobre la procreación ponen en juego “una responsabilidad que va más allá de la responsabilidad individual” y sobre esta base critica al feminismo, cuyo pensamiento sobre el tema considera totalmente resumido en el lema “mi vientre es mío” (el cual, sin embargo, había sido criticado y abandonado por una parte del movimiento feminista).

El poder humano de intervenir en la procreación –sigue diciendo el artículo– requiere

una nueva regla social, una nueva moral... en la que se restituya objetivamente un poder de decisión al ser humano mujer. Que la decisión deba responder a las necesidades colectivas no tiene nada que ver con una

política preventiva. Es cuestión de una nueva escala de valores, de una nueva ética.

La idea en sí era justa, salvo que en el paso del poder de decidir a la nueva ética, una vez liquidado expeditivamente el feminismo, faltaba algo esencial: faltaba una elaboración adecuada de la experiencia femenina (emociones, necesidades, coacciones sociales, intereses, etc.) realizada por las propias mujeres, elaboración apenas iniciada con la autoconciencia.

La ausencia de esta elaboración (sin la cual “la nueva ética” se convertiría en una mezcla de coacción e idealización para las mujeres, exactamente igual que la ética de la maternidad) no parece plantearle problemas a Rossana Rossanda, a juzgar por lo que escribe en el artículo:

Lo que la mujer vive como su problema de identidad, condicionamiento, aflicción, es captado por la humanidad como un problema de medios.

Y, en su opinión, como “materialista y marxista”, esta desconexión “es muy favorable, es más, representa por primera vez la garantía de que la liberación de la mujer podrá llevarse a cabo”. ¿Una liberación sin que la mujer tenga conciencia subjetiva de los intereses colectivos asociados a la procreación? ¿Sin una presencia activa de la sexualidad femenina en el cuerpo social?

Como puede verse, en torno al problema del aborto no sólo se manifestaron posiciones distintas, sino también contradicciones radicales entre las mujeres del movimiento. Estaban en juego dos cuestiones, la definición de una práctica política ligada a la realidad femenina y la autonomía del movimiento de mujeres respecto a los grupos o movimientos interesados por los problemas de las mujeres.

En un documento del 18 de enero de 1975, titulado “Nosotras desarrollamos una labor política distinta en rela-

ción al aborto” (“Noi sull’aborto facciamo un lavoro politico diverso”), las mujeres de Via Cherubini insisten en que “el aborto masivo en los hospitales no representa una conquista de la civilización porque es una respuesta violenta y mortífera al problema del embarazo y, además, culpabiliza ulteriormente el cuerpo de la mujer”. Y añaden que a la mujer no le interesa apoyar unas leyes destinadas a reglamentar una realidad existente que la mujer sufre pero no acepta, porque responde a las exigencias de un sexo que no es el suyo.

La movilización de acuerdo con el esquema político tradicional —con un objetivo unificador en torno al cual se intenta lograr la adhesión del mayor número posible de personas— dio lugar a manifestaciones donde los hombres protestaban junto con las mujeres. ¿Qué sentido tienen estas manifestaciones donde los hombres, en vez de poner en cuestión su comportamiento sexual, marchan para obtener el aborto libre sobre un cuerpo que no es el suyo?, se preguntan las mujeres de Via Cherubini. ¿Qué ventaja tiene para las mujeres aliarse con el otro sexo en torno a una cuestión que afecta a la sexualidad y a la relación con el hombre?

Sobre estos mismos puntos —el aborto como síntoma de una sexualidad sometida, la necesaria autonomía de análisis y de práctica del movimiento de mujeres, la insignificancia de las reformas en materia de sexualidad— insisten también el Colectivo Feminista Santa Croce de Florencia y un grupo de Turín.

El documento de las florentinas, “Non vogliamo più abortire” [No queremos abortar más] (reeditado, como los demás, en el llamado “*Sottosopra* rojo”, un fascículo especial publicado en 1975), subraya “la posibilidad de recuperar positivamente la experiencia de la maternidad” como “una posibilidad alternativa a los actuales ritmos de práctica del aborto”. Y propone que el movimiento elabore un proyecto político destinado a eliminar progresivamente el presente estado de alienación de la sexualidad y la maternidad:

El movimiento debe experimentar nuevas prácticas que sirvan como fases intermedias entre el aborto, momento de la máxima violencia, y una reapropiación total del cuerpo, todavía a reconstruir por completo.

El documento de las turinesas, “In che modo è stata colpita la donna nei fatti di Firenze” [Cómo se ha visto atacada la mujer por los hechos de Florencia], firmado por “Algunas mujeres del movimiento feminista”, analiza las diferentes posiciones adoptadas por los grupos feministas respecto al problema del aborto y pone de relieve el contraste entre el movimiento de mujeres, por un lado, y las posiciones adoptadas por las mujeres integradas en grupos políticos mixtos, por otro. En esta ocasión, señalan las mujeres de Turín, se ha agravado la división entre las que desarrollan una política feminista autónoma y las militantes “masculino-comunistas”, que niegan o intentan someter a una mediación el significado de esa política. Tenía que ser forzosamente así, porque en materia de aborto las decisiones y las opiniones masculinas, incluso las progresistas, suenan como la colonización más extrema.

Despenalización: una propuesta no escuchada

En su común rechazo de esa palabra colonizadora, los grupos de autoconciencia de Turín, Milán, Florencia y otras ciudades coincidieron espontáneamente en propugnar la simple despenalización del aborto como única intervención legal sensata. A su juicio, basado en la experiencia femenina escuchada, era necesaria y suficiente una ley que se limitara a derogar las normas que castigaban el aborto.

En esta propuesta se aunaban una posición sumamente avanzada en el terreno estrictamente jurídico (como actualmente reconocen los juristas más progresistas) y un saber adquirido a través de una práctica política que respondía a la realidad. En

efecto, las mujeres necesitaban disponer de tiempo y espacio para socializar entre ellas la experiencia todavía individual del aborto y, sobre todo, para expresar socialmente qué entendían por libre disposición del propio cuerpo, por una sexualidad femenina libre. Esto les permitiría sustraerse, por un lado, a la interpretación ya confeccionada por el mundo masculino acerca del sentido de la “libertad” sexual femenina —el cuerpo femenino reducido al sexo y el sexo femenino reducido a un cuerpo regulable—. Y al mismo tiempo también podrían sustraerse, por otro lado, a nuevas normas sociales que, sin ninguna diferencia con las antiguas en este aspecto, siguen reflejando las exigencias de una experiencia masculina, pero al mismo tiempo también pretenden definir la relación adecuada entre cuerpo femenino y cuerpo social.

La propuesta de despenalización, avanzada y explicada con sus razones por los pequeños grupos de autoconciencia, no tuvo la fuerza necesaria para hacerse escuchar por la mayoría de mujeres que luchaban contra el aborto clandestino y obtener su respaldo. Su propuesta era no actuar como mediadoras en el conflicto entre hombres y mujeres en el ámbito de la sexualidad, sino por el contrario actuar sobre esta contradicción, quitando de en medio únicamente el delito del aborto, a fin de dar voz y existencia a las decisiones del sexo que hasta entonces no había podido expresarse.

Los grupos de autoconciencia toparon con la idea de que, si bien la reforma legislativa que pedía la mayoría corría el riesgo de ocupar el lugar de la palabra femenina, no obstante seguía siendo una respuesta a un problema real de las mujeres.

Además, la batalla por la legalización del aborto, convertida en cruzada de libertad, daba un significado grandioso a la solución parcial del problema: un significado de libre disponibilidad sobre el propio cuerpo, de liberación garantizada a partir de ese momento, etcétera.

Esto no es cierto. Abortar en un hospital casi siempre es preferible al aborto clandestino, pero de este hecho no se

siguen consecuencias de libertad para la vida de una mujer. Pero *parecía ser verdad*, visto en el espejo de las grandes manifestaciones masivas que exponían ante los ojos de todos una experiencia y un problema propios del sexo femenino y les daban una resonancia grandiosa. Las mujeres podían sentirse, creerse protagonistas.

Entre esta grandiosidad y la palabra sometida de los grupos de autoconciencia había una distancia desproporcionada. También la palabra de los grupos de autoconciencia era un modo de hacer visibles los contenidos de la experiencia femenina, y un modo más fiel, pero privado de la intensidad y el impacto político inmediato de ese otro modo. En las manifestaciones y en toda la campaña por la legalización del aborto confluían muchos otros elementos de la vida política y social de aquellos años, que contribuían a hacer del problema del aborto un problema central, satisfaciendo de este modo el deseo de las mujeres de ocupar el centro del escenario, incluso en el caso de aquellas que carecían de los instrumentos o de la voluntad para intentar competir con los hombres.

El resultado fue que la posición de los grupos autónomos no consiguió contrarrestar la provocación política y social dirigida a las mujeres. Las demás vieron en la postura de los grupos de autoconciencia una propuesta teórica interesante, capaz de aportar nuevos contenidos sobre los temas de la maternidad, la sexualidad, la identidad femenina. Pero nada más. No consiguió modificar el esquema político dominante, que fomentaba la movilización en favor de la legalización del aborto.

Probablemente también jugó en favor de este planteamiento la idea de que, una vez alcanzado un cierto nivel en los conflictos sociales, la manera más adecuada de afrontarlos y resolverlos era promulgar una ley "justa". A la cual se sumó otra idea, también difundida entre quienes no ocupan el poder, a saber: que los comportamientos o están prohibidos o están legalizados, sin pensar que existe un amplio abanico de com-

portamientos consentidos o simplemente posibles y, en algunos casos, aún por inventar o que hay que hacer posibles. Además, el hecho de que la ley penal vigente definiese el aborto como delito inducía a pensar que sólo una ley podía autorizar su práctica.

Finalmente, como es sabido, el Parlamento aprobó la ley nº 194/77, que sólo autoriza el aborto en las estructuras hospitalarias públicas, castiga su práctica privada y obliga a las menores a recabar el consentimiento paterno o del juez tutelar.

Previamente, en un comentario del proyecto de ley hecho público en un documento del 3 de diciembre de 1976, el Colectivo de Mujeres del Palacio de Justicia de Milán había subrayado la evidente intención de control y represión de la vida sexual de las mujeres que informaba ese proyecto.

La crítica se dirigía sobre todo contra la obligación de acudir a las estructuras hospitalarias públicas (donde, como es sabido, los médicos y directores sanitarios gustan de hacer patente su postura contraria al aborto) y contra las penas previstas para la mujer que aborte sin respetar el procedimiento previsto por la ley.

Una vez aprobada y en vigor la ley, las mismas mujeres que la habían pedido advirtieron que reflejaba fielmente las exigencias, preocupaciones y compromisos de quienes la habían hecho, hombres con la mirada atenta a un cuerpo social donde el punto de vista masculino estaba perfectamente claro y ocupaba el lugar dominante. El más violento de los medios de control de la natalidad había quedado incorporado oficialmente a las normas que regulan la sociedad.

Por otro lado, un examen de la propuesta de ley presentada por algunas feministas vinculadas a grupos extraparlamentarios, en un intento de oponerse al proyecto que estaba preparando el Parlamento, revela que el problema no era tanto la promulgación de una ley mala o mediocre, sino la autonomía del pensamiento político feminista. De haberse llegado a

aprobar la ley elaborada por ellas, también habrían salido perjudicadas las mujeres.

La llamada ley de las mujeres, presentada en el Parlamento por un diputado de Lotta Continua, llevaba hasta sus últimas consecuencias el concepto de autodeterminación —una mujer podía decidir interrumpir su embarazo en cualquier momento, hasta su término, o sea, hasta el momento del parto—, con la idea de excluir de este modo la intervención y el control del Estado. Pero con ello caía en un absurdo, justificado sólo por un móvil reactivo frente a las instituciones del Estado: el Estado pone límites, nosotras los suprimimos. Un aborto que se confundía con el parto significaba conceder a la madre derecho de vida o muerte sobre la criatura. Era la propuesta de ley más impopular que pudiera concebirse, pues negaba radicalmente la función materna, con una anulación total de sus contenidos y de sus contradicciones, vivamente presentes en la experiencia de las mujeres. De hecho, para una mujer, la maternidad, además de una causa de opresión, también representa un medio de supervivencia, un principio de responsabilidad y una forma de realización social, aunque sea puramente alienada: la vida del hijo en sustitución de la propia, la maternidad en sustitución de cualquier otra actividad social.

Nuevamente conviene citar la voz sometida, pero insistente, de aquellas mujeres que querían hacer política manteniéndose fieles a lo que dice o intenta decir la experiencia humana femenina. En un documento de diciembre de 1976, titulado “Autodeterminazione: un obiettivo ambiguo” [Autodeterminación: un objetivo ambiguo], algunas mujeres del Colectivo milanés de Viale Col di Lana señalan que al evitar “interrogarse sobre el problema de la sexualidad, de la relación hombre-mujer”, para abordar el tema del aborto y de la maternidad “como condición social generalizada”, de hecho se acaba “proponiendo como objetivo de masas la negación de la maternidad misma”.

La procreación que conocemos –sigue diciendo el documento– ha sido objeto de una integración tan violenta en la sexualidad masculina que proponer gestionarla y reglamentarla equivale a proponer luchar *dentro* de la alienación en vez de para liberarse de ella.

Casi no tiene sentido hablar de autodeterminación a propósito del aborto; ello sólo indica la necesidad de defenderse de los intereses y también del desinterés de los demás: maridos, compañeros, médicos, curas, leyes, etcétera. Finalmente, el documento también señala la enorme contradicción que supone apoyarse en una norma externa, la del Estado y de las instituciones, para afirmar el principio de la más absoluta autodeterminación.

El proyecto de ley que contenía la irreal propuesta del derecho materno al infanticidio no llegó a discutirse en el Parlamento. Sin embargo, tuvo un efecto traumático positivo. De hecho, muchas abandonaron de pronto la batalla por el aborto. Probablemente porque esa propuesta, que quería conceder por ley “límites ilimitados” a la voluntad femenina, las hizo conscientes de la contradictoriedad de los deseos expresados por las mujeres en la batalla en favor de la legalización del aborto.

Leyes iguales para todas las mujeres, a pesar de la diversidad de las mujeres

Llegadas a este punto, es esencial comprender por qué razón las mujeres perjudican al propio sexo o lo someten a dolorosas contradicciones cuando intervienen en las leyes o piden al Parlamento que resuelva algunos de los conflictos sociales en los que están implicadas. Así ha ocurrido en el caso de las leyes de protección de la maternidad, que han creado nuevas dificultades a las mujeres que buscan trabajo. Las llamadas leyes de equiparación, como la de igual salario por

igual trabajo o las de acceso a las profesiones y cargos, son útiles para las mujeres en la medida en que en ellas no interviene la diferencia sexual. Aparte de la ambigüedad de su formulación (se equipara a las mujeres a los hombres, como si el hombre fuese la mejor medida para una mujer), estas leyes no se pronuncian sobre la relación entre los sexos. Que quede claro, no son leyes neutras, ni históricamente (pues son fruto de la lucha política de algunas mujeres), ni formalmente (de hecho, son ambigüamente masculinas).

Pero cuando entra directamente en juego la diferencia sexual y el conflicto entre los sexos, como en el caso del aborto o de la violencia sexual, es necesario tener presente que la norma siempre es una figura secundaria, derivada, que sirve para medir lo que de hecho sucede en el cuerpo social. Al contrario de lo que algunas parecen creer, no habrá ley capaz de dar valor a la sexualidad femenina si éste no le está reconocido socialmente.

Por otra parte, hay que tener presente que las mujeres no forman un cuerpo social homogéneamente oprimido en el seno de la sociedad. Esto podría darnos una primera respuesta al problema antes planteado sobre la causa de que las leyes en favor de las mujeres tengan un efecto contrario al buscado. Las mujeres constituyen un sexo con una rica diversidad interna y, al igual que el sexo masculino, viven diferentes situaciones sociales. La lucha de las mujeres, destinada a dar existencia, valor, libertad a la diferencia femenina, debe registrar, por tanto, una multiplicidad de intereses, de recorridos, de gestos, de experiencias. Las mujeres que confían en el instrumento de la ley no pueden tener en cuenta la complejidad de las opciones escogidas por las mujeres (vivir solas, en familia, tener hijos, no tenerlos, buscar la realización social en el trabajo antes que en la familia, etc.), porque la ley tiene necesariamente la forma de una previsión general abstracta. En consecuencia, acaban delimitando los problemas de una categoría de mujeres, obviamente las más desfavorecidas, y presentándolos como característicos de la condición femenina

en su conjunto. Una operación que reduce a las mujeres a su condición más mísera, niega visibilidad a sus otras opciones distintas y también a las posibilidades realmente a su alcance para transformar la realidad en su favor; con lo cual se niega la existencia del sexo femenino y ya sólo existe una “condición femenina”, en la que tal vez ninguna se reconoce de verdad.

Una segunda explicación, ligada a la primera, está en la naturaleza de los medios utilizados. Cuando se plantea una intervención legislativa en favor de las mujeres y se inicia una movilización para conseguirla, se emplean construcciones simbólicas, como Estado, Parlamento, etcétera, que no están marcadas por la diferencia sexual. Lo cual induce a pensar que son neutras y que pueden ser utilizadas indistintamente por hombres o mujeres. Luego se descubre que la estructura simbólica que se creía neutra genera soluciones que, aun cuando tal vez resuelvan algunos problemas relacionados con las mujeres, no solucionan los problemas de las mujeres; al contrario incluso pueden crear otros nuevos.

De hecho, se trata de instituciones o de conceptos desarrollados por el pensamiento masculino para mediar en los conflictos entre hombres y a partir de la idea de que el punto de vista masculino es capaz de abarcar la totalidad de la realidad social, incluidas las mujeres. Las soluciones ideadas reflejan esta unilateralidad ignorada y aun cuando no vayan contra los intereses femeninos nunca se basan en la experiencia humana femenina con su original diversidad.

En su acción mediadora entre intereses contrastantes, las instituciones ignoran el valor y el sentido de la diferencia sexual; por esto se presentan como si fuesen neutras y, aun en caso de que no favorezcan al sexo masculino, perjudican al sexo femenino, cuyo valor depende de que su diferencia sea significativa, visible, y capaz de hablar por sí misma.

Pensemos otra vez en el problema del aborto o consideremos el de la violencia sexual y lo que significa que las muje-

res pidan al Parlamento que legisle sobre estos temas. El sentido está bien claro: se pide una regla dictada desde fuera del propio sexo, se quita legitimidad a la voluntad de gestionar el propio cuerpo, expresada sin embargo por muchas mujeres, y se envilece miserablemente el significado de esta “gestión”.

El resultado logrado responde a este sentido: una ley sobre el aborto que, esencialmente, tiene en cuenta las exigencias sexuales masculinas, la regulación de los nacimientos y el orden público (poner fin a un mercado clandestino). No se tiene en cuenta la sexualidad femenina. ¿Se habrá tenido en cuenta, al menos, la salud de las mujeres? Tampoco, o de lo contrario no se habría *obligado* a las mujeres a acudir a los hospitales públicos.

Cuando se ha promulgado una ley, su existencia dificulta la posibilidad de otras opciones mejores e impone su propia lógica, como ocurrió en el referéndum para la derogación de la ley del aborto, donde las únicas posiciones posibles eran apoyar el mantenimiento de esta ley o alinearse con quienes querían el retorno al aborto clandestino.

El movimiento autónomo de mujeres, nacido con la toma de conciencia de la contradicción entre hombre y mujer, analizada a partir de la experiencia femenina, ha mantenido una posición transgresora frente a la ley, incluso frente a las llamadas leyes a favor de las mujeres. Y esto porque la práctica política de esos grupos se basaba en unas estrechas relaciones materiales y de palabra entre mujeres, lo cual les permitía sacar a la luz deseos y necesidades subjetivas enraizadas en historias individuales diversas. Deseos y necesidades concretas que no admitían representación en el cuadro simplista de la condición femenina.

Estos grupos habían adquirido conciencia de que cuando una mujer defiende sus propios deseos, cuando se rige por sus propios intereses, se enfrenta con el mundo masculino a un nivel más actual, menos regresivo. Y de que cuando, por el contrario, se quieren interpretar las necesidades de todas

las mujeres, se establece una generalización ideológica que no responde a los deseos de ninguna.

Sin embargo, en el momento de mayor intensidad del debate entre las mujeres en torno a la legalización del aborto, ninguno de esos grupos tuvo la fuerza y la claridad de decir: tu representación, vuestra representación, de una condición femenina igual para todas no me representa a mí.

En el grupo milanés de Via Cherubini, que algunas de nosotras frecuentábamos entonces, se intentaba hablar a partir de la propia experiencia y exponer también los hechos personales implícitos detrás del razonamiento, a fin de hacer visible, en la medida de lo posible, la vinculación entre las ideas y sus movimientos subjetivos. Las mujeres que practicaban este estilo de pensamiento detectaban sin mayor dificultad que quienes hablaban en nombre de las masas femeninas no se referían a su propia condición material, sino a una condición femenina que debía aplicarse a otras mujeres y de la cual se erigían en intérpretes, aprovechándose de la identificación con el sufrimiento femenino que espontáneamente siente cualquier mujer. Pero no tuvieron el valor de contrarrestar este mecanismo de la forma más sencilla posible, esto es, exponiendo públicamente también la posición de las mujeres no interesadas por el problema del aborto.

Tal vez porque se pensaba que para expresar la diferencia femenina, para no ser asimilable a los hombres, una mujer tenía que hacerlo todo con sus semejantas. Esto es, con las mujeres del movimiento. En consecuencia, entre las mujeres podía manifestarse diversidad, contrastes, diferentes grados de conciencia, pero no contradicciones, ni objeciones radicales, como la expresada en un documento sobre la práctica política (del que volveremos a hablar más adelante) con las siguientes palabras:

A mí, por ejemplo, no me importan en absoluto las mujeres que tienen el problema del aborto y esto

constituye una incomodidad personal y un problema político.

Estábamos en 1976. Durante años, esta posición no se había expresado jamás en el largo debate sobre la cuestión del aborto, nunca se había tenido en cuenta, ni se había interpuesto en los mecanismos ideológicos que falsificaban la experiencia de las mujeres. Era, como decidimos llamarla, *la objeción de la mujer muda*, de la que no quiere ser descrita, ilustrada, defendida por nadie. De toda mujer, en suma, si es cierto, como pensamos nosotras, que lo que toda mujer desea por encima de todo es hablar por sí misma y ser escuchada por lo que tiene que decir y no por lo que representa a los ojos de otros u otras.

No nos atrevimos a exponer abiertamente la posición de las que no estaban interesadas en el problema del aborto, pese a estar presente entre nosotras, por temor a llegar a ser irreconocibles unas para las otras y a romper con ello nuestra frágil relación de mujeres con el mundo.

En realidad, al obrar de este modo, la poníamos en duda, pues la ficción empobrecía el debate político y excluía a las mujeres que no aceptan la identificación forzosa con las más oprimidas. Acababa dominando la imagen de la mujer oprimida; las relaciones libres entre mujeres carecían de representación social; se perpetuaba la miseria del sexo femenino. Naturalmente era la representación abstracta que era mísera. En la realidad, las mujeres se diferenciaban por su gran diversidad de proyectos, deseos y necesidades. Se relacionaban unas con otras a través de modalidades diversas, no reducibles a la recíproca identificación; se organizaban en consecuencia; se definían al margen de la representación abstracta; se reconocían entre sí como mujeres mudas, letradas, analfabetas, pasivas, ambiciosas...

Pero en el material simbólico utilizado por las mujeres no está representada esta pluralidad de determinaciones reales

del sexo femenino, su viva especificación en la singularidad. Y puesto que la lengua se alimenta del juego de las diferencias, las mujeres seguían hablando en la escena social los lenguajes recibidos: el lenguaje del derecho, del psicoanálisis, del marxismo, etcétera.

Cómo se puede transformar el derecho en la práctica

Las mujeres que han escrito este capítulo son abogadas y creen posible significar la diferencia femenina en el derecho estableciendo entre ellas una trama de relaciones significativas y aprovechando la estructura del proceso judicial.

El proceso tiene de por sí una estructura antagónica: una parte se contrapone a la otra. Cuando las partes contrapuestas son un hombre y una mujer, es posible hacer patente que se trata de un conflicto entre sexos y que en él está en juego el interés sexual de la mujer. Es posible dar la palabra a la diferencia sexual.

El proceso también es el lugar donde pueden entrelazarse muchos intereses femeninos. El interés de la abogada que, habiendo reconocido que el mundo jurídico sexuado masculino le es extraño y la amenaza que ello supone para ella, no quiere seguir presentándose como un técnico neutro y, en consecuencia, establece relaciones preferenciales con otras abogadas e impone una presencia sexuada en aquel lugar. Pero también el interés de la mujer que interviene como parte en el proceso y confía en la abogada, se *affida* a ella, porque sabe que sus pretensiones recibirán un respaldo más válido.

La decisión de confiar preferentemente en una semejante nos hace salir de la neutralidad, subraya la existencia del sexo femenino y le da visibilidad: como mediadora entre ella y la justicia, la mujer escoge a otra mujer. En cambio, las mujeres que proponen leyes como puente entre ellas mismas y la justicia tienen como mediador al Parlamento, es decir, una estructura simbólica masculina.

Privilegiar la relación entre mujeres en el contexto del proceso tiene un efecto de transgresión de la norma habitual, según la cual el cliente elige su abogado basándose en un criterio de prestigio profesional, el mismo que rige en los enfrentamientos entre abogados; el criterio de la común pertenencia al sexo femenino apela a una competencia más profunda que las credenciales profesionales e introduce el valor de la experiencia femenina en un campo donde antes no se tenía en cuenta.

En el proceso, las dos mujeres, en mutua relación, pueden dar medida y presencia a la necesidad femenina, habitualmente silenciada, o expresada de modo incoherente, o apuntada bajo la forma de peticiones exageradas, en un contexto donde la mayoría de las veces los estereotipos culturales siguen impidiendo que esa necesidad sea escuchada.

Así, por citar un ejemplo, para el magistrado, el padre que en una causa de separación o de divorcio se declara dispuesto a ocuparse personalmente de su hijo pero sin reivindicar la custodia, reconociendo a la madre una capacidad educativa no inferior a la suya, causa la impresión de ser una persona sensata y civilizada. En cambio, si quien mantiene esta posición es la madre, es fácil que el juez la interprete como la postura de una mujer insegura e inquieta. Y esto porque, mientras que la posición del padre se valora por lo que expresa en concreto, lo que dice la mujer se encuadra en una categoría abstracta, en virtud de la cual se considera que la mujer que no es madre en términos absolutos, esto es, hasta el extremo de perjudicar sus propios intereses económicos y personales, no es una verdadera madre.

Una abogada puede conducir el proceso de manera que permita presentar de modo concreto, y al margen de esquemas ideológicos, las necesidades expresadas por su cliente. La abogada actúa como mediadora entre la institución judicial y la mujer, haciendo perceptible la medida de la necesidad que esta última expresa.

Por esta vía es posible llegar a inscribir en el derecho, modificando su estructura, los deseos e intereses del sexo femenino, gracias a la mediación femenina que se encarga de representarlos. Por el procedimiento, poco visible pero sustancial, de hacer valer en la práctica jurídica la autoridad social de origen femenino, primera garantía de libertad para una mujer.

Como apuntábamos antes, se manifiesta una práctica de las mujeres que tiene en cuenta una pluralidad de intereses: las mujeres que actúan en el campo del derecho –abogadas y juezas– pueden construir una trama de relaciones significativas, atractivas, entre ellas, que las arranque del aislamiento y de la homologación con el modelo masculino, al mismo tiempo que pone en circulación otro más femenino, que les concede visibilidad y protagonismo, no como técnicas neutras, sino como portadoras de un saber original, capaz de estampar el derecho con un sello femenino.

La creación de nuevas relaciones sociales entre mujeres, que permite salir del aislamiento y la homologación, se convierte así en fuente de existencia social y, por tanto, también de derecho.

Contra la violencia sexual, una ley de mujeres sobre las mujeres

La movilización y el debate en torno a la ley sobre el aborto habían dinamizado el movimiento de mujeres durante años. Muchas experimentaron el final de aquellas vivencias como si de pronto les faltara alguna cosa. Había que encontrar algo parecido. Y en el verano de 1979, dos asociaciones, el MLD (Movimiento de Liberación de la Mujer) y la UDI (Unión de Mujeres Italianas), junto con algunos grupos feministas impulsaron una propuesta de ley sobre la violencia sexual por la vía de la iniciativa popular. Su texto salió publicado en septiembre de ese año en *Noi donne*, la revista de la UDI.

Las autoras del proyecto daban por descontada la adhesión de las demás mujeres; los plazos previstos para consultarlas y

escucharlas eran muy breves, tanto, de hecho, que el proyecto ya se había presentado al Tribunal de Casación cuando el debate empezó a adquirir verdadero empuje.

Fue un debate muy intenso y libre de la parcial reticencia que había frenado la discusión sobre la ley del aborto. La propuesta fue objeto de numerosas y radicales críticas y reservas por parte de las mujeres, tanto en lo referente al método empleado por los grupos impulsores como en lo tocante a su contenido.

Se consideraba particularmente problemático que a algunas mujeres hubiese podido ocurrírseles abordar el sufrimiento de su propio sexo convirtiéndolo en materia de una ley. Como manifestó una mujer en el Congreso de L'Umanitaria (Milán, 27-28 de octubre de 1979) promovido por la Libreria delle Donne: "Me interesa comprender por qué renace continuamente en nosotras *la ley del hombre*, en este caso hasta en el sentido específico de legislar".

En un movimiento político que tenía como razón de ser la diferencia femenina, estaba muy presente el tema de la violencia sexual sufrida por las mujeres y tal vez por esto mismo muchas rechazaban la idea de "formular en el articulado de una ley la experiencia, la práctica política en relación a la violencia sexual y, en términos más generales, sobre la sexualidad" (Congreso de L'Umanitaria). Como ya había ocurrido en el debate sobre el aborto, se planteaba la exigencia de no separar el hecho de la violencia del destino social de la sexualidad femenina.

La propuesta de ley, de hecho, desgajaba sólo una parte de la compleja situación de malestar y sufrimiento de las mujeres, poniéndola de relieve en detrimento de otros sufrimientos que continuaban teniendo lugar en medio de la indiferencia y el silencio, entre ellos y no en último lugar el del aborto. Ahora le había tocado el turno a la violación, cuyo dolor, invocado como símbolo de una condición humana, proyectaba una sombra de olvido, de negación casi, sobre todo el resto.

Pero lo más inaceptable era que algunas mujeres ofreciesen ese sufrimiento concreto a la intervención y la tutela del Estado, diciendo actuar en nombre de todas las mujeres. Las proponentes se movían, presumiblemente, impulsadas por una natural indignación ante la prepotencia del sexo masculino, pero en un nivel más profundo parecía moverlas un horror hacia las mujeres que la sufren. Su propuesta de ley preveía, de hecho, la actuación de oficio, que supone la apertura de un proceso en cualquier caso, aunque la víctima no lo desee.

Ante el hecho de la tolerancia femenina, las autoras del proyecto optaban por el camino más corto, impuesto desde fuera, desde arriba incluso, y que ve a las mujeres reducidas, ahora y siempre, a una dimensión de necesidad y miseria paralizantes, literalmente forzadas a “progresar”, en este caso *obligadas* a entrar en una sala de juicios para defender la dignidad femenina. ¿La dignidad de quién, en realidad? ¿Defendida de qué modo, en realidad?

El camino más corto también era un camino de conformismo, pues no se interrogaba sobre el sentido de la tolerancia femenina y su parte de extrañamiento frente a las reglas sociales.

Era una omisión grave, una opción completamente equivocada que fue criticada justificadamente. Como señaló una mujer durante el Congreso de L'Umanitaria:

En el pasado y todavía hoy, la autoridad personal de los hombres se ha encargado de disciplinar a las mujeres, que raras veces se enfrentan con la ley para hacer valer sus propios intereses. Sólo nos enfrentamos con autoridades particulares y a través de estos enfrentamientos aprendemos a someternos. Las mujeres no tienen presente la ley, pero en cambio tienen bien presentes los intereses y los deseos de las personas con quienes están en contacto.

Y añade:

El problema que me planteo es el siguiente: ¿Pasar de la autoridad personal a la autoridad pública es realmente lo que queremos? ¿En verdad queremos pasar de la marginalidad de nuestra casi inexistencia oficial a ser ciudadanas en igualdad de condiciones con los hombres? ¿O bien queremos partir de esta marginalidad para iniciar un proyecto destinado a cambiar nuestra condición y con ella a la sociedad entera?

Algunas querrían “suplir, anular a toda costa” la actitud típicamente femenina ante la ley, porque la sienten como una “inferioridad”. Pero, como dijo la misma mujer, “la liberación por la que luchamos” no consiste en una equiparación con los hombres, sino en “reconocer esta inferioridad como extrañamiento y, por tanto, como punto de partida para un proyecto alternativo con respecto a la sociedad”.

Las divergencias entre partidarias y críticas de la propuesta de ley sobre la violencia sexual empezaba a sacar a la luz una profunda disparidad en su pensamiento político, ya presente, aunque no de forma tan evidente, en los debates en torno a la legalización del aborto.

Las mujeres que habían elaborado el proyecto de una ley de las mujeres sobre la violencia sexual y las mujeres que se oponían a ella eran portadoras de análisis y de prácticas inconciliables entre sí. Las primeras consideraban a las mujeres como un grupo social oprimido y, como tal, homogéneo y objeto de tutela. Las segundas las consideraban como un sexo diferente y al cual se negaba la existencia en el sistema social dado.

De este segundo análisis se derivaba la práctica política de sexualizar las relaciones sociales, el lenguaje, el derecho, de modificar, en suma, la realidad dada a fin de imponer la presencia y la palabra del sexo hasta entonces negado.

Para las que buscaban la tutela del grupo oprimido, el marco de referencia seguía siendo el ya dado, en el cual se intentaba introducir las modificaciones necesarias en defensa de las muje-

res, confiando en la neutralidad del derecho y actuando en el plano legislativo. Este objetivo perseguían al proponer que el Estado considerase la violencia contra las mujeres como un delito contra la persona, perseguible por ley independientemente de la voluntad de la persona ofendida en carne y hueso, con penas más severas, un procedimiento de urgencia y la posibilidad de constituirse en parte civil para las asociaciones entre cuyos fines estatutarios figurase la defensa de los derechos de las mujeres.

La enorme divergencia entre ambas posiciones políticas justifica la dureza de los enfrentamientos.

La contradicción más evidente se centraba en el intento de algunas de imponer a todas la obligación de defender la dignidad femenina común a través de los medios coercitivos del Estado. “Estamos en contra del artículo que introduce la actuación de oficio”, escriben Franca y Luisa en el diario *Lotta continua* (16 de febrero de 1979) y explican:

La antigua ley del Código Rocco preveía la querrela de parte, a fin de permitir que la familia de la víctima (esto es, su padre o su marido) valorase si un proceso público entraba o no en conflicto con su honor. Nosotras queremos la querrela de parte para permitir que cada mujer valore si un proceso público entra o no en conflicto con sus sentimientos y sus intereses.

La decisión de llevar adelante un proceso debe dejarse en manos de la mujer interesada, ratifica una octavilla de la Librería delle Donne (19 de octubre de 1979),

por dos razones: 1) porque nosotras mismas preferimos reservarnos la posibilidad de una valoración individual; y 2) porque nos parece importante que el movimiento de mujeres tenga siempre presente en sus iniciativas lo que sienten, desean y quieren las mujeres en concreto.

Este segundo punto hacía referencia a un principio elemental de la política de las mujeres: el rechazo de la representación política. Como subrayan las mujeres de la Librería delle Donne en esta primera toma de posición pública:

La iniciativa de esta ley es una *iniciativa parcial*, como por otro lado lo son todas: nuestro movimiento está formado por prácticas políticas diversas y ninguna puede erigirse en compendio de las demás. El movimiento no puede representar genéricamente a las mujeres. Para nosotras, cualquier forma de representación política, aunque sea asumida por mujeres, reduce nuevamente a las mujeres al silencio y a la inexistencia social. No se puede determinar a través de los artículos de una ley cuál es o debe ser el nivel de conciencia de las mujeres.

Por el mismo motivo se criticó que las asociaciones que cumplieran determinadas características pudieran constituirse en parte civil:

En un proceso por un hecho de violencia, la mujer individual casi con toda seguridad necesita tener a su lado a otras mujeres. Pero, ¿quiénes serán estas otras mujeres? ¿Los movimientos organizados o aquellas con quienes la mujer está unida por un vínculo concreto? Nosotras sólo consideramos aceptable esta segunda posibilidad. En caso contrario, los grupos organizados acabarían convirtiéndose en representantes oficiales de las mujeres. La representación política no debe reconstruirse entre nosotras, puesto que el hecho de ser representadas es una de las cosas contra las que hemos luchado para alcanzar un mínimo de existencia y de expresión. (Octavilla del 19 de octubre de 1979).

En efecto, la propuesta de ley quería introducir en el proceso la posibilidad de un apoyo psicológico y material garan-

tizado para la mujer violada. Pero su formulación presentaba más de un aspecto oscuro en este sentido. ¿Qué relación preveían las autoras de la propuesta que podría darse entre la víctima del delito y las asociaciones constituidas en parte civil? ¿Admitían la posibilidad de que las asociaciones que interviniesen, más de una llegado el caso, pudieran sostener tal vez líneas de defensa divergentes entre sí o respecto a la adoptada por la parte ofendida? ¿O suponían que estas divergencias no podían darse tratándose de mujeres? Y por otro lado, ¿no se les había pasado por la cabeza la duda de que no sólo los jueces podían celebrar sus rituales a expensas de la mujer violada, sino que también podrían hacerlo diferentes asociaciones femeninas, cada una en nombre de los derechos de todas las mujeres? Si, como ha sucedido siempre, se reivindicaba la representación concreta en cada proceso con el acuerdo de la mujer interesada, entonces debería partirse de una lucha y una toma de conciencia común para todas las mujeres implicadas... Lo cual haría superfluo el odioso procedimiento de oficio, justificado con la intención de hacer justicia incluso a las mujeres demasiado asustadas para denunciar a los autores del delito.

Con la institucionalización de la representación y su atribución en virtud de criterios formales, como los objetivos inscritos en unos estatutos, la solidaridad se convertía en presunción, independientemente de su realidad; la lucha se transformaba en un rito y la toma de conciencia quedaba reducida al banal registro de un dato normativo.

En un artículo publicado en *Il manifesto* del 18 de diciembre de 1979, "Il desiderio di essere protette dalla violenza con una legge" [El deseo de ser protegidas de la violencia con una ley], Maria, de la Libreria delle Donne de Turín, escribe:

Vemos emerger cada vez más claramente una nueva perspectiva política: el paso ya realizado hacia un llama-

do feminismo de masas introduce el intento de gestionar este feminismo por parte de las organizaciones de mujeres más o menos ligadas al sindicato y a los partidos. ¿Cómo? Institucionalizando algunos contenidos del movimiento... Un ejemplo para aclararlo: la “separación”, esto es, la decisión de reunirnos, de pensar y de actuar políticamente como mujeres, en la gestión del MLD, de la UDI, de la Intercategorial (y de aquella parte del movimiento que la respalda), esta “separación” se ha convertido en otra cosa, en una peligrosa deformación de sí misma: en suma, en un elemento francamente reaccionario. ¿Cómo? Al apartar la realidad de las mujeres del debate político general y reducirla, por tanto, a una institución separada, una especie de gueto, cuyas condiciones de inferioridad social justificarían “medidas” extraordinarias, propuestas de ley...

El proyecto de ley consiguió sin dificultad las firmas necesarias para ser admitido a debate. El número de firmas rebasó enormemente la cantidad necesaria, sobre todo gracias a la organización capilar de la Unión de Mujeres Italianas (UDI) y de las organizaciones sindicales que le ofrecieron su adhesión. Pero no obtuvo el consenso que se había dado por sentado. Sobre todo, no obtuvo el consenso del movimiento de mujeres, que sin duda se buscaba al asociar a la iniciativa a algunos de los grupos más antiguos del feminismo romano. En vez de la esperada unanimidad, el proyecto había provocado la polémica más radical. A fin de cuentas, este fue el mayor mérito de aquel proyecto, como reconocerían luego con toda humildad algunas que lo habían apoyado con gran entusiasmo.

El debate sobre la ley contra la violencia sexual

La propuesta de ley contra la violencia sexual hizo evidente que las mujeres no pueden ser legisladoras en una sociedad en la cual carecen de existencia. Lo cual justificaba

la labor política de los pequeños grupos autónomos de mujeres, pero también los obligaba a reflexionar sobre cómo se relacionaba la existencia femenina con sus formas de existencia social libre. Todas las críticas avanzadas contra el proyecto, aunque fundadas, si lo eran, no invalidaban la pretensión de ser legisladoras manifestada por algunas mujeres. Lo cierto es que si bien debían saldarse las cuentas con la realidad existente no por ello podía decirse, y ninguna lo dijo, que las pretensiones de las mujeres debieran medirse por el patrón de la realidad existente.

Era necesario encontrar, por tanto, una medida libre y una nueva vinculación con la sociedad. Una parte de esta búsqueda tuvo lugar a través del debate provocado por la propuesta de ley contra la violencia sexual. Por ello vale la pena reexaminarlo de nuevo.

La idea de resolver a través de una ley la contradicción entre los sexos era descabellada. Así lo demostraba, como mínimo, la dirección seguida hasta entonces por la política mujeril que había tenido efectos de libertad en la vida de las mujeres.

Por lo que respecta al análisis de la relación hombre-mujer, madre-hijo, dominada por la ley del padre, no nos hemos orientado en el sentido de intentar imponer una ley distinta. Creo que la ley codificada constituye la abstracción extrema de la ley del padre. Nuestra práctica durante estos años se ha orientado en el sentido de la autonomía, simbólica y sexual, de las mujeres, con un distanciamiento de la ley del padre, que es la que regula la sexualidad y la socialización (Congreso de L'Umanitaria).

También era un error afrontar la contradicción entre los sexos interviniendo en el momento patológico de la violación y aislándolo del conjunto del destino femenino, de sus formas ordinarias, donde se consuma la “violencia invisible” que despoja al sexo femenino de su unidad viviente cuerpo-mente.

La violación es el delito político contra las mujeres, de igual modo que —como observó acertadamente alguna en aquel momento— el infanticidio es el delito político de las mujeres: rechazo de la ley injusta que impone a la mujer una interpretación no libre, anatómica, de su destino humano.

La violación es un acto de violencia contra el cuerpo distinto de la mujer, contra el elemento no cancelable de su diferencia. Su causa está en el hecho de que los hombres consideran el cuerpo femenino como algo de lo que pueden disponer, sin más condiciones que las derivadas del estado de las relaciones entre hombres. La ley del padre sólo castiga la violación en la medida en que no se respetan estas condiciones, esto es, las que garantizan un buen funcionamiento de las relaciones entre los hombres.

En consecuencia, para afrontar sus causas, para obtener una auténtica reparación, una mujer no puede contar con las instituciones concebidas por los hombres para velar por la justicia en las relaciones entre ellos.

Una constatación confirmada, entre otras cosas, por lo ocurrido cinco años después de la presentación del proyecto de ley. Una vez examinado por la Comisión de Justicia, las numerosas alteraciones introducidas en el texto que llegó al pleno de la Cámara de Diputados para su debate lo hacían irreconocible hasta para sus mismas impulsoras. Pero éstas, como las numerosas mujeres que habían firmado la propuesta de ley, ya no tenían voz en el debate. Habían confiado en una institución que no podía representarlas, habían apostado por la neutralidad del derecho. Y habían perdido.

Cierto es que muchas de ellas ya hacía tiempo que habían dejado de interesarse por el proyecto de ley. Roberta T. describía en *Il manifesto* del 25 de noviembre de 1984 el caso de una amiga suya que “llevó el carrito con las 800.000 firmas recogidas hasta el Parlamento” y acto seguido le confió:

En aquel momento sentí que todo había acabado para mí, ya no me interesaba para nada esa ley, sino sólo lo que había descubierto junto a las mujeres.

Detrás de esa pérdida de interés tal vez se escondía la razón expuesta por Alessandra B., a saber, que

las mujeres saben muy bien que lo que habitualmente se denomina violencia sexual no es más que el efecto excesivo de la norma de la sexualidad masculina, que sólo admite las relaciones entre los sexos en régimen de desigualdad... desigualdad de fuerzas y valoración en un único sentido (*Il manifesto*, 3 de noviembre de 1984).

Pero, a pesar de lo que “saben muy bien” las mujeres, esto es, que la violencia es subsiguiente al estado ordinario de las relaciones entre los sexos, algunas de ellas habían acudido, en busca de justicia, a los custodios del estado ordinario de las relaciones entre los sexos. Y, como demasiado bien indica la anécdota del carrito, el extrañamiento femenino frente a las instituciones públicas era ineficaz porque se manifestaba a través de irrupciones repentinas que, aunque significativas en sí mismas, sólo venían a añadir una nueva incoherencia a una historia de mujeres ya incoherente por efecto de la intromisión de la autoridad masculina.

En estas condiciones, ante una experiencia que se fragmentaba en contenidos desligados entre sí, ¿podía seguirse hablando de un saber femenino?

El debate sobre la violencia sexual, por la forma misma en que había sido impuesto por algunas a todas las demás, a través de una propuesta de ley, hizo patente la necesidad de trasladarse al plano simbólico, al plano de la *palabra*, a través de la cual la realidad humana se da, o no se da, una razón de ser. Era la misma idea que había orientado la práctica del inconsciente, pero ahora precipitada en un terreno erizado de problemas.

Nadie puede negar [*seguimos citando el Congreso de L'Umanitaria*] que las mujeres se han puesto a la disposición del hombre de una manera que puede reducirse a la imposición de una normativa exclusivamente externa o a un acto de violencia... Me parece evidente que no se puede hablar de una apropiación violenta del cuerpo de las mujeres sin tener presente la complejidad de la relación entre los dos sexos, que se ha plasmado históricamente en la relación madre-hijo, donde la disponibilidad de las mujeres ha llegado a constituir de manera constrictiva la condición de su supervivencia. Pensar sólo en vivir para hacer vivir a los demás. Las mujeres no parecen haber tenido otra manera de legitimar simbólicamente su existencia. Esta es la condición más dramática y más difícil de cambiar.

Esta justificación de la propia vida a base de hacer vivir a los demás es algo profundamente "sabido" para la mujer, desde el ama de casa hasta la militante y la intelectual que se dedica a glosar pensamientos masculinos. Pero en realidad no puede hablarse de saber porque quien así justifica su vida no tiene justificación para transformar en saber aquello que vive e, igual que depende de otros para vivir, también depende de otros para el saber.

Hemos identificado como violencia sexual también la violencia interiorizada (fantasías de violación, de prostitución, de disponibilidad del propio cuerpo, etc.). Para las mujeres no es difícil simular, tan leve es la distancia entre la fantasía y la actuación de esta fantasía. La simuladora en sentido estricto revela algo que todas somos, incluso cuando logramos controlarnos.

La mujer que imagina que la violan o que, después de haber sido violada, se inventa el nombre de su violador, se burla de los medios de la justicia y de la buena voluntad de quienes quieren defender a las mujeres de la violencia, para manifestar

su deseo de existencia simbólica, en conflicto con una realidad que no la reconoce.

Para las impulsoras de la ley, la simuladora, la histérica se convertirá en enemiga. De hecho, la histérica se burla de la ley al inventar un delito. Y todo acaba en el ridículo. Las más afectadas por esta burla son, evidentemente, las mujeres que creen en la ley... Si se atiende sólo a la violación física, *puede* que una ley y un proceso sean suficientes, pero cuando una tiene presente la violación simbólica, busca una práctica, busca una política que permitan evitar a las mujeres seguir siendo violadas simbólicamente.

Esta ley reglamenta una contradicción interna del mundo de los hombres... A mí me interesa modificar la relación hombre-mujer en el sentido de no tener que sufrir una violación simbólica que también se da en el momento en que las mujeres entran en contacto con la ley. En el caso de la simuladora que he mencionado antes, no estamos ante una violación al pie de la letra, pero tampoco puramente imaginaria. En la simuladora, la figura de la violación aparece como resultado de una realidad prevaricadora y violenta hacia los deseos de las mujeres. Esto es más o menos lo que entiendo por violación simbólica. Y es algo que me atañe personalmente.

La autora de esta segunda intervención dice reconocerse en cierto modo en la figura de la mujer simuladora, en razón del sentimiento común de ser objeto de la violencia de una realidad dominada por el deseo de otros. Pero la figura de la simuladora, a su vez, también tiene mucho en común con las mujeres que querían convertirse en legisladoras. Como ella, también éstas buscaban un protagonismo social y la seducción de la ley había inducido a actuar en cierto modo tanto a la una como a las otras.

En la secuencia de las tres figuras –violación simbólica, simulación del delito y voluntad de dictar leyes–, perdía rigi-

dez la contraposición de análisis y de prácticas políticas antes citada y aparecía algo así como una mezcla o un contacto, a partir del cual empezó a perfilarse una tercera posición.

Por una parte estaba, como hemos dicho, la posición que veía a las mujeres como un grupo social oprimido necesitado de representación, portador de reivindicaciones, objeto de intervenciones destinadas a resolver, al menos en parte, sus problemas. Para la otra posición, por el contrario, las mujeres son un sexo que quiere forjarse una existencia, un lenguaje, una eficacia en las relaciones sociales, a partir de su diferencia originaria y en su viviente singularidad, por lo cual cada mujer, dos mujeres, algunas mujeres en relación entre sí, tienen que tomar directamente la palabra y encontrar por sí mismas, sin mediación masculina, el medio de traducir en contenidos sociales los contenidos de su propia experiencia.

Para las mujeres que sostenían esta segunda posición, la exclusión de la mediación masculina ya no significaba excluir cualquier forma de mediación. Ya se habían dado cuenta de que, para existir en el mundo, para no seguir siendo objeto mudo de las interpretaciones y acciones de otros, la diferencia femenina debe generar por sí misma las formas de su mediación.

Las partidarias de la ley contra la violencia sexual parecían ignorar esta necesidad al apelar a una autoridad masculina y utilizar sus medios como si fuesen neutros. Pero no era totalmente así; de hecho, si dejamos de lado su manera de abordar el problema de la violencia sexual y nos fijamos, en cambio, en esas mismas mujeres, con su pretensión de legislar, podemos reconocer en ellas el deseo de utilizar para sus propios fines formas simbólicas dotadas de autoridad social.

La figura intermedia de la simuladora sirvió para hacer patente que aquel deseo era un deseo común de las mujeres. Hasta la simuladora se vale, a su manera, del medio de la ley para hacerse visible, pues –y en esto no se diferencia de las aspirantes a legisladoras, ni de sus críticas, ni de las demás

mujeres– necesita manifestar socialmente que existe, como cuerpo y mente de mujer.

A la luz de esta consideración, el problema pasaba a ser el de cómo liberar esa necesidad de hacerse visible de la servidumbre de los medios y de la seducción del poder masculino.

La tercera posición daba respuesta a este problema: Era preciso otorgar la máxima autoridad a los medios inventados por el movimiento de mujeres –básicamente, las relaciones libres entre mujeres– y erigir a las mujeres mismas en fuente de autoridad y fuente de legitimidad –en todos los sentidos de la palabra– de la diferencia femenina.

En el Congreso de L'Umanitaria esta tercera posición quedó formulada en estas pocas palabras:

Durante estos diez años de movimiento las mujeres han tomado la palabra y yo ahora no me siento violable... lo que se ha modificado durante estos años, la no violabilidad de las mujeres, tendrá que encontrar también una inscripción simbólica, jurídica incluso,... en la medida en que el derecho forma parte del orden simbólico. Estoy de acuerdo en que aquella parte de revolución simbólica lograda por las mujeres tiene que encontrar una inscripción.

La tercera posición no era una síntesis, no tenía por objeto conciliar las posiciones en conflicto. Era una nueva posición y en absoluto pacífica. En ella afloraba, en realidad, la idea de una fuente femenina de autoridad social, una idea desconcertante para el sentido común femenino, incluso dentro de los grupos autónomos de mujeres.

De hecho, estos grupos eran una fuente de autoridad para las que los frecuentaban y para otras mujeres a quienes su existencia daba fuerzas para cambiar su comportamiento social, tomándose una libertad que antes parecía imposible o culpable. Es decir que las mujeres habían incrementado su libertad apoyándose en las acciones y las palabras de otras

mujeres. Pero esta referencia todavía tenía un sentido vago. No se establecía una relación entre la libertad ganada y el nacimiento de una autoridad social femenina.

Este hecho no se registró hasta bastante tarde –las palabras antes citadas fueron pronunciadas en 1979– y todavía hoy plantea problemas.

El problema no se debe, como podría creerse, al temor de entrar en conflicto con la autoridad de origen masculino o a una falta de decisión para romper el universalismo del derecho. Más profundamente, existe una repugnancia a enfrentarse con una medida valorativa femenina, repugnancia que está presente incluso en mujeres que, por otro lado, aceptan estar sometidas a medidas y jerarquías establecidas por hombres. La medida femenina es la medida auténtica para una mujer y nosotras hemos quedado eximidas (por la autoridad masculina) de la subordinación a esa medida. En vez de la libertad, se nos ha concedido el derecho a fantasear.

En el feminismo se ha defendido el derecho a fantasear, en lugar de la libertad, presentando el separatismo como el momento de una presunta autenticidad femenina *sin consecuencias sociales*.

La iniciativa en favor de la ley contra la violencia sexual, que presentaba la diferencia femenina bajo el signo de la opresión sufrida que reclama tutela, ofendió a las mujeres que querían manifestar su diferencia bajo el signo de la libertad. Pero también sirvió para hacerlas salir de la reserva en que ellas mismas se habían recluido, tal vez con la idea de tomarse un tiempo para acumular más fuerzas y más saber.

El saber y la fuerza adquiridos mediante la práctica de las relaciones entre mujeres eran suficientes para medirse con el mundo. Siempre que se reconociera y se aceptara que esa medida y ese enfrentamiento no admiten cualquier forma, no pueden tomarse o dejarse según el momento, pues la medida es fundamentalmente una sola, no facultativa: la propia pertenencia al género humano femenino.

CAPÍTULO TERCERO

La práctica del hacer

Hasta 1975, aproximadamente, los grupos autónomos de mujeres son grupos cuya principal actividad consiste en hablar, grupos de palabra como los denominaremos en adelante.

Alrededor de 1975 empezaron a constituirse grupos que se dedicaron a realizar alguna cosa, como librerías, bibliotecas, editoriales, lugares de encuentro. Había nacido la llamada práctica del hacer entre mujeres. Como ya se ha señalado, ésta era fruto de la práctica de las relaciones entre mujeres, una especificación de aquélla. Pero su gestación fue más compleja y en ella intervino la palabra.

Para aclarar este último punto será útil volver al segundo congreso de Pinarella y a las reflexiones de Lea (de Milán) después de las vacaciones pasadas en Carloforte. Nos encontramos a finales de 1975.

El “grupo grande” de Pinarella, según las grabaciones publicadas en el *Sottosopra* de 1976, concluyó sus trabajos señalando la dificultad que encontraban algunas para enlazar, de manera fecunda, dos situaciones que juzgaban igualmente importantes: el colectivo político y las relaciones personales con otras mujeres. Entre las que se refieren a este tema hay quien dice experimentar la relación personal como algo vivo y sentir, en cambio, el colectivo como algo pobre y rígido, y quien, por el contrario, se siente viva en el colectivo, que subordina, casi hasta la mortificación, las relaciones personales.

Pero, en ambos casos, todas están de acuerdo en que, en ausencia de uno de los dos términos, se pierde la “dialéctica” y se reproduce la “escisión”.

¿Qué escisión? La misma en virtud de la cual antes se decía que, a causa del dominio masculino, el cuerpo de la mujer es mudo y la experiencia de una mujer permanece separada del discurso social, al cual se remite, sometida a las interpretaciones e iniciativas de otros. Ahora, en cambio, la escisión se presenta como algo que ocurre por sí sola en la experiencia de las mujeres.

Este es el tema central de las reflexiones de Lea, publicadas en el *Sottosopra* de 1976. Su autora llega a la conclusión de que esto está ligado, fundamentalmente, a la palabra. Se decía que entre mujeres debía darse una palabra dialéctica y circulante, pero no ocurría así:

Parece utópico hablar de dialéctica y circulación donde siempre ha habido fractura y negación. Quien siente la fragilidad de su existencia puede fantasear cualquier juicio o análisis como una amenaza de negación o de censura.

La palabra, buscada para salir del silencio, de la separación de la experiencia femenina, no le responde fielmente, con lo cual se vuelve contra ella como una negación más drástica que el silencio. El silencio es un cobijo, aunque incierto; la palabra, en cambio, puede convertirse en mortal exposición.

Que luego la palabra adopte las formas de la seducción, de la omnipotencia o de la provocación parece bastante secundario frente al mecanismo más profundo de la *contraposición antagónica*, el proceder a través de la oposición y la negación.

Estas observaciones proyectan una luz sobre una situación que muchas vivían de manera bastante inconsciente pero no

por eso menos intensa. Esto explica que grupos independientes entre sí, integrados en un movimiento sin una organización unitaria, tomaran en los mismos años la misma decisión de dedicarse a realizar alguna cosa. Las cosas no son como las palabras; ocupan un espacio y un tiempo limitados, dejando al margen de ellas espacio y tiempo para otras cosas más, sin prejuzgarlas. Y en el hacer puede imponerse con la máxima determinación el deseo, sin negar sin embargo con ello la posibilidad de otros deseos, de otras opciones.

Aun así, el significado político de aquel hacer no podía prescindir de las palabras. Las reflexiones antes citadas terminan con un elogio de la palabra, lleno de interrogantes pero inequívoco:

Tú dices [*las reflexiones están escritas en forma de carta a una mujer*] que el movimiento de mujeres es extraordinario porque en él hay de todo. Pero yo continué preguntándome: ¿Se puede prescindir de la palabra sin renunciar a la especificidad de nuestra práctica? Desconfío de quien predica el fin de la palabra y llena el silencio con los gestos de la obviedad ... La palabra que expresa la complejidad de la experiencia hace posible la modificación.

En efecto, hubo mujeres y grupos que depositaban en las cosas mismas todo el significado de su hacer. Pero era más frecuente la opinión de que el hacer, con todo lo que sacaba a la luz, debía someterse a una reflexión, a fin de transformar la experiencia en saber. Por otra parte, los objetos del hacer, como bibliotecas, librerías, editoriales, centros de documentación, indican suficientemente que lo que estaba en juego no era tanto tal o cual realización, sino una necesidad o un deseo de establecer un dominio sobre la palabra.

La práctica del hacer, por su propia naturaleza, admitía muchas posibles salidas. En ella, el significado se atribuía, de hecho, a las palabras y a las cosas en una proporción que no podía fijarse de antemano:

... hemos creado situaciones en las cuales las relaciones entre mujeres no sólo puedan ser habladas o bien sólo vividas, sino [que son] situaciones de comunicación mixta: intercambio de palabras, cosas, trabajo, sexualidad. (*Sottosopra* rosa, diciembre de 1976).

El primer descubrimiento, sorprendente, de la práctica del hacer fue que prestar a la palabra las atenciones materiales que requiere para su producción no era algo espontáneo entre las mujeres. Lo cual no deja de resultar sorprendente, tanto si se piensa en la imagen de la mujer-madre —nadie debería saber mejor que ella que el acto de tomar la palabra no es separable de las atenciones materiales—, como si se piensa en una cierta imagen de la mujer como persona dotada de concreción, poco proclive a los juegos verbales.

Las primeras que lo descubrieron, o al menos las primeras que tuvieron que dar cuenta de ese hecho, fueron las mujeres del llamado “grupo para la revista”, en un documento fotocopiado sin fecha, casi con toda seguridad de 1975, titulado “Escribir, publicar, hacer una revista y la práctica política de las mujeres” (*Scrivere, pubblicare, fare un giornale e la pratica politica delle donne*). La revista era *Sottosopra*. Su planteamiento originario, que esas mujeres continuaban manteniendo, imponía, como sabemos, la renuncia a los poderes que normalmente se otorgan a quien hace el trabajo de redacción. Desde su especial posición de encargadas de ofrecer respaldo material a la producción simbólica sin apropiarse del poder concomitante, estas mujeres advierten que para las otras mujeres es un gran placer ser publicadas y que con este placer parece quedar agotado todo su interés por el proyecto de la revista.

Lo mismo descubren las que se encargan de mantener abierto el local de Via Cherubini y lo reflejan en otro documento fotocopiado sin fecha, aunque escrito probablemente hacia finales de 1975, cuando se estaba proyectando la aper-

tura de un nuevo local, más amplio. Este documento, titulado “Los lugares de las feministas y la práctica del movimiento” (I luoghi delle femministe e la pratica del movimento), comienza diciendo que la “materia de nuestra práctica política son las relaciones entre mujeres (más allá de la historia y el cuerpo de cada una)” y que esta materia, vivida de manera privada en el pasado, necesita una “vida socializada” para hacerse política. Sigue una breve reseña de los lugares de esa vida social, aquellos donde acuden para los congresos y las vacaciones, todos circunstanciales, y el local fijo de Via Cherubini. Pero el lugar político “hegemónico con mucha diferencia” han sido “nuestros lugares privados: las casas, cómodas, arregladas por la propietaria, gratuitas para el grupo”.

Las autoras señalan a continuación el enorme contraste entre esos lugares y el de Via Cherubini: este último “es desolado”, “tierra de nadie, ninguna lo siente como suyo hasta el extremo de invertir en él dinero e ideas como hace con su propia casa; al contrario, se niegan a prestar atención incluso a las cosas estrictamente necesarias, como la luz, la calefacción o el alquiler”.

Existen innumerables ejemplos de este desinterés por la parte material de la vida de las palabras. Para comprender el fenómeno tal vez convenga precisar que no tiene nada que ver con la conocida división entre trabajo manual e intelectual. Las que se mostraban más activas en la producción intelectual, normalmente también eran las que más se ocupaban de la parte material.

En aquel momento, esto es, en torno a 1975, se registró este fenómeno y se combatió con la práctica del hacer. Su análisis más profundo tendría que esperar hasta la crisis de Col di Lana, el local colectivo inaugurado a principios de 1976 en sustitución del de Via Cherubini.

La teoría de la nueva política del hacer entre mujeres aparece condensada en un texto de dos páginas, publicado el 20

de enero de 1976 en forma de octavilla y firmado por la totalidad del Colectivo de Via Cherubini, reproducido dos meses más tarde en el *Sottosopra* nº 3 con el título “Il tempo, i mezzi e i luoghi” [El tiempo, los medios y los lugares] y luego ampliamente citado (o copiado) en la literatura feminista.

El documento comienza afirmando que “existe una opresión *material* específica de las mujeres” y que la materialidad de esta opresión “no se ve”. Las referencias a lo “material” y lo “no visto” aludían con intención polémica a las interpretaciones que veían el feminismo como un fenómeno cultural de renovación de la sociedad; en aquellos momentos, el feminismo era objeto de atención para los políticos, psicólogos y sociólogos. “Muchos todavía tienden a presentar el movimiento de lucha de las mujeres como un movimiento de opinión, o cultural, o ético.”

Los “movimientos de opinión” –sigue diciendo la octavilla– no son eficaces para combatir “la explotación material de las mujeres”. Se enumeran a continuación una serie de hechos sociales que demuestran esta explotación. Entre ellos se incluyen hechos de carácter simbólico –como que los hijos lleven el apellido del padre–, psíquico –como el miedo a provocar la violencia masculina–, económico –la doble jornada de trabajo de la mujer– o mixto, como la situación de las amas de casa, la regulación social de los nacimientos, la prostitución femenina, la violación.

La lista, que resume los temas de “seis años de práctica” dedicados a “analizar y superar nuestras contradicciones”, sirve para demostrar que la lucha de las mujeres se enfrenta con “una realidad compleja” en varios niveles: “biológico-sexual, inconsciente, ideológico y económico”.

De lo cual se desprende que

nuestra práctica política debe abordar y contener todos estos niveles y concederse el tiempo, los medios y los lugares necesarios para transformar la realidad de nues-

tro cuerpo expropiado (en su actividad procreadora, en su sexualidad), para transformar la realidad social, política e ideológica en que son explotadas, reducidas al silencio, destituidas las mujeres.

De este modo se introduce el nuevo tema de una política femenina no centrada ya en la toma de conciencia y de la palabra, sino en la transformación conjunta del cuerpo femenino y del cuerpo social.

El tiempo y los medios y los lugares *adecuados* significan crear situaciones en que las mujeres puedan reunirse para verse, hablarse, escucharse, relacionarse una con otra y con otras; significa implicar en estas situaciones colectivas el cuerpo y la sexualidad, en un lugar colectivo no regulado por los intereses masculinos. En este lugar afirmamos nuestros intereses y abrimos una dialéctica con la realidad que queremos transformar.

En el nuevo planteamiento se retoman a través de nuevos términos los contenidos políticos adquiridos con anterioridad. Estos nuevos términos son “crear” y “transformar”, crear lugares sociales mujeriles para transformar la realidad dada. Tanto las mujeres implicadas en el proyecto como la sociedad son objeto de transformación. No se trata de dos objetivos distintos, sino de dos vertientes de un mismo proceso, cuyo elemento dinámico es el conflicto entre los intereses autónomos de las mujeres y los intereses genéricamente sociales.

En el documento se citan experiencias ya en marcha, como la Librería delle Donne [la librería de las mujeres] que existía desde hacía algunos meses. También se citan los grupos de la práctica del inconsciente, también considerados transformadores, grupos anclados “en la *materia*”.

“Somos conscientes –sigue diciendo el texto– de que, al tratarse de una práctica política nueva, muchas cosas todavía

están por experimentar o por descubrir, y otras tendrán que corregirse.” Hay que ir con cautela al afrontar una situación nueva, en la que intervienen el dinero, las letras, el trabajo, el poder, y no sólo los afectos, las cenas, las flores y los bailes.

Sin embargo, no manifiestan ninguna duda en cuanto a su eficacia transformadora, contrapuesta desde esta perspectiva a la política de las manifestaciones de masas:

... organizar encuentros de varios días de duración, construir un local, disponer de lugares adecuados para superar la separación entre lo privado y lo político, es más subversivo que una manifestación llamativa.

La última parte del documento está dedicada totalmente a polemizar con el feminismo de las reivindicaciones y de las manifestaciones, que en aquellos momentos empezaba a propagarse en el contexto del movimiento en favor de la legalización del aborto.

La movilización femenina era muy viva, casi virulenta, en este contexto y alimentaba en las mujeres un pensamiento (que el documento denomina “ideológico”) de acusaciones y reivindicaciones dirigidas siempre a los hombres y expresadas de la forma más chillona posible. En cambio, los “seis años de práctica para analizar y superar nuestras contradicciones” habían revelado los indicios, demasiado numerosos incluso, de la gran dificultad que tienen las mujeres para expresar fielmente sus propios deseos y para promover coherentemente sus propios intereses.

En consecuencia, aquella irrupción de manifestaciones públicas no era más que un modo de “reaccionar ante la sensación de impotencia”, eran “desahogo, revancha, rabia” que “siempre han existido y no han servido de nada” porque “después del desahogo, las cosas siguen como antes”. El “enfrentamiento” buscado como pura reacción “nos remite a la lógica en la que dominan los hombres”. Se quiere “rivali-

zar con los hombres” adoptando algunas de sus formas de visibilidad social y esto no es más útil que “los intentos de convencerlos”. Se pierden de vista “nuestros intereses y necesidades” y “se desgastan todas nuestras fuerzas”.

Por esto —concluye el documento—, en este momento es esencial “profundizar y llevar adelante la práctica feminista en toda su especificidad”. Los hechos, por otra parte, demuestran que “las cosas cambian en tanto y cuanto reforzamos y valoramos las relaciones entre mujeres y *en esto nos basamos* para decidir qué queremos, qué haremos”.

Contra el feminismo ideológico

A partir de 1975, y durante algunos años, la polémica contra el “feminismo ideológico” fue una componente fija de la labor política desarrollada en Milán.

Las francesas de *Psychanalyse et Politique* afirmaban que el feminismo es ideológico *in toto*. Las milanesas las rebatieron con una posición más matizada: el feminismo puede degenerar en ideología.

El término, obviamente, procedía del marxismo. El problema está en comprender cómo se utilizó en aquellos años en el pensamiento político feminista.

Según un texto de febrero de 1977 —difundido a través de un cartel colgado en la Libreria delle Donne, donde permaneció un par de años, y titulado “No existe un punto de vista feminista”—, ideología sería “el discurso político que ha perdido toda vinculación con la realidad”. La ideología, se nos dice, “es muy parlanchina”, “produce continuamente ilusiones y consuelos” y “deja las cosas tal como están”. El feminismo es ideología si funciona como “un discurso preconstituido, ya hecho” que ocupa el lugar de la “producción de ideas a través de la modificación colectiva de la realidad”.

Este significado del término es muy próximo al que tradicionalmente le ha atribuido la izquierda marxista. Pero no

coincide con el uso que se hace del mismo en la octavilla “El tiempo, los medios y los lugares”. Aquí el feminismo se vuelve ideológico no por la falta de práctica política, sino por la ausencia de una práctica específica de las mujeres, esto es, marcada por la diferencia sexual:

La ausencia de una práctica política específicamente nuestra abre un vacío que puede ser ocupado por el feminismo ideológico.

El cual se apoya en un “objetivo unificador”, mientras la auténtica política de las mujeres pasa a través de “las múltiples experiencias, posibilidades y diversidad” expresadas por las mujeres.

Para complicar las cosas en los textos también se usa el término “ideología” con un tercer significado. Encontramos un claro ejemplo de ello en el llamado *Catálogo verde*, publicado por la Libreria delle Donne en 1978. Aquí la ideología aparece esencialmente como un efecto del “estancamiento”, que a su vez se produce cuando, habiendo encontrado una respuesta parcial, se pierde de vista la complejidad de lo real.

La condición femenina está atravesada por diversos nudos de problemas y contradicciones, que no pueden aislarse, negarse o eludirse. Cuando así ha ocurrido ... se ha producido un estancamiento y ha surgido la ideología, con soluciones puramente imaginarias.

Según este tercer significado, que fue el que prevaleció y sigue prevaleciendo, sería ideológico el feminismo simplificador, con la acotación de que, en el movimiento de mujeres, muy pronto se constató que la mayor simplificación era no querer, no saber saldar cuentas con las diferencias que separan a las mujeres entre sí. Como la práctica del inconsciente, pero con medios más simples y eficaces, la práctica del hacer

se oponía a aquella tendencia simplificadora. De hecho, esta última reunía a muchas no necesariamente unidas por vínculos de afecto o de familiaridad, ni movilizadas tras una consigna sumaria, sino unidas por un proyecto común al que cada cual se adhería con sus propias razones, deseos y capacidades, para ponerlos a prueba en una realización colectiva.

Los tres significados tienen en común una identificación de la ideología con el pensamiento que pasa por encima de las contradicciones reales, exactamente como en el concepto marxista de ideología. Con la diferencia de que en este caso las contradicciones fundamentales no son las que oponen a los oprimidos con los opresores, sino las que oponen a los oprimidos entre sí (suponiendo que el término “oprimidas” se preste para designar a las mujeres; pero entonces así se admitía).

Los tres significados tienen asimismo en común el elemento de la ineficacia. En el primer caso porque existe una aceptación pasiva de una visión del mundo; en el segundo, porque la movilización es reactiva y no produce una transformación duradera. En el tercer significado, la ineficacia se manifiesta de manera más temible. El feminismo simplificador, dice el *Catálogo verde*, hace imaginar que las cosas han cambiado, pero “en la materialidad de la vida”, la escisión que sufre la experiencia femenina por efecto de la diferencia sexual se manifiesta en términos rediseñados por el propio feminismo: “por un lado, las necesidades, la supervivencia, el trabajo, los hombres; por el otro, las mujeres, los afectos y los deseos”.

Era una descripción de una situación que en realidad afectaba a un número limitado de mujeres, pero dejaba claro que, aunque habían cambiado los términos, fundamentalmente se mantenía inmutable la tendencia de las mujeres a recortarse unos márgenes para poder soportar la realidad dada. Que esta tendencia se reprodujese en el seno de un movimiento nacido para hacer dueñas de su destino a las mujeres era un indicio

desesperante de las dificultades que encuentra el sexo femenino para liberarse de su posición subalterna.

Para las que eran conscientes de este hecho, el feminismo que en aquellos momentos triunfaba en el escenario social constituía un espectáculo casi insoportable de subordinación femenina, vivida por muchas, en su fantasía, como protagonismo.

En marzo de 1977, Rivolta femminile publicó en Roma un pequeño manifiesto, cuya prosa cortante revela la mano/mente de Carla Lonzi. Se titula *Yo digo yo* (Io dico io), para poner de manifiesto la negativa a identificarse de otra forma (en 1970, Lonzi a veces decía “yo” y más a menudo “nosotras”).

¿Quién ha dicho que la ideología es mi aventura?
Aventura e ideología son incompatibles.
Mi aventura soy yo.

También en este caso está en juego la ideología, con un sentido que consigue condensar todos los expuestos anteriormente.

Un día de depresión un año de depresión cien años de
depresión
Dejo la ideología y ya no sé nada
La turbación es mi prueba
Ya no tendré ni un momento de prestigio a mi disposición
Pierdo atractivo
No encontrarás en mí un punto firme.

El discurso parece dirigirse a una mujer, intelectual o política, a quien los éxitos del feminismo han decidido a ocuparse de él revestida con ropajes de experta.

¿Quién ha dicho que ha quedado desenmascarada la emancipación?

Ahora me cortejas ...
Esperas de mí la identidad y no te decides
Has recibido la identidad del hombre y no la dejas
Desvías tu conflicto hacia mí y me eres hostil
Atentas contra mi integridad
Quisiste ponerme en un pedestal
Quisiste tenerme bajo tutela
Me alejo y no me lo perdonas
No sabes quién soy y te eriges en mi mediadora
Lo que tengo que decir lo digo yo sola.

Finalmente se articula el discurso de la diferencia entre mujeres, con precisión pero con una impresionante dureza, porque la que lo articula está sola y es soberbia.

¿Quién ha dicho que has sido útil para mi causa?
Yo he sido útil para tu carrera

La que escribe, buena concedora del feminismo, explica a la otra, la pseudoexperta, la situación en que se encuentra:

Al desculturizarte, te has adherido sin reservas a una
demanda que te excluye
Has querido participar sin existir por ti misma
Al fin te has vuelto irreconocible
Mientras tanto sufres de inadecuación
Aspiras a la solidaridad por haberte arriesgado
En mi opinión has caído en la trampa
Has dado la vida para demostrar que somos mediocres.

E insiste machaconamente, porque otros machaqueos han embotado a la otra:

Siguen diciéndote que la mediocridad es temporal
En tu caso la veo perenne
Llegarás a envidiar mi nada

Al final el texto adquiere tonos de broma sarcástica:

¿Has oído el [chiste] de la “doble militancia”?
¿Y el de “lo privado es político”?
¿Y el de “no estás haciendo bastante”?
He encontrado mi fuente de humorismo.

Con la expresión “doble militancia” se designaba la situación de las mujeres que desarrollaban una política militante en organizaciones mixtas y frecuentaban los grupos exclusivamente de mujeres porque eran feministas o porque las había impresionado la difusión del feminismo. “Lo privado es político” era la formulita en que se resumía para muchas el pensamiento del feminismo. “No estás haciendo bastante” era la acusación dirigida contra quienes, como Carla Lonzi, hacían política a partir de ellas mismas y no medían su eficacia por el criterio de las masas movilizadas.

En Milán no llegó a arraigar la práctica de las manifestaciones feministas. Con motivo de la primera gran manifestación, realizada en favor del aborto en abril de 1976, algunas mujeres del Colectivo de Via Cherubini escribieron un texto crítico que divulgaron en forma de carta dirigida al *Corriere della sera*.

La prensa había concedido relieve a la manifestación por el número de participantes y por sus características. Al parecer las pancartas eran rosa, al igual que los brazaletes del servicio de orden, y las manifestantes, algunas vestidas con ropas que pretendían imitar a las brujas, bailaron en corros por las calles.

“No hemos participado en la manifestación”, comienza la carta. Sin embargo, queremos “analizar e interpretar juntas la ambigüedad de este instrumento de lucha, la incomodidad y el malestar que nos producen las descripciones de algunas compañeras que estuvieron allí y las crónicas de la prensa.”

El lenguaje es aproximadamente el mismo que las autoras habrían usado en una reunión de mujeres solas. La argumentación se divide en dos partes. En la primera se admite que nosotras (debe entenderse siempre: las mujeres) nos vemos en

la contradicción de tener que defendernos según el patrón de un grupo social oprimido, pero con ello olvidamos la razón fundamental de nuestra lucha, que es afirmar la diferencia sexual: “si recogemos sugerencias de la condición social existente de las mujeres”, a fin de mejorarla, no afirmaremos nada de lo que es, quiere y piensa una mujer. Será una adaptación, no una autoafirmación.

En la segunda parte se expresa el disgusto por el uso de “consignas ideológicas” y por la exhibición de una “femineidad exagerada”.

Para quienes, como nosotras, situamos la sexualidad en el centro de la lucha, resulta opresiva tanto la identificación con una imagen dada y construida, como la de víctimas, de brujas o de bacantes alegres y danzantes, como la participación en una unidad abstracta y simbólica.

Luego se explica que una manifestación pública “tiene tantos significados”, sobre todo si es sólo de mujeres, por la posición de éstas “en relación a sus semejantas y en relación a los hombres”. Y esto debe tenerse en cuenta, “teniendo presentes nuestros intereses fundamentales”.

Es evidente que la carta quería llegar al corazón y a la mente de las “compañeras” manifestantes, para convencerlas de que aquella forma de hacer política no respondía a las exigencias de la lucha común. Fue eficaz, al menos en Milán, que era el punto de mira escogido. No por azar se hizo público el texto a través de las páginas del diario más leído en esta ciudad. El procedimiento, dicho sea de paso, era totalmente insólito en las comunicaciones políticas entre mujeres, sobre todo a la hora de plantear críticas.

Los contenidos de la carta también llegaron hasta Roma, que era la capital de las grandes manifestaciones feministas, y fueron comentados en un encuentro sobre los “modos de

comunicarse de las mujeres”, promovido por el Collettivo della Maddalena en mayo de aquel mismo año. Las promotoras del encuentro también tenían sus dudas sobre las manifestaciones callejeras. Como escribieron en la presentación del tema del encuentro:

Quando se sale a la calle, la comunicación... opta por la extensión frente a la profundización y se rompe, al tener que hablar dirigiéndose a la lógica dominante, masculina.

De la carta al *Corriere della sera* se comprendió y valoró (si bien en Roma sin ninguna consecuencia práctica) la segunda parte. Se reconoció que las manifestaciones presentaban, de hecho, una imagen subalterna de las mujeres, apenas revestida de presunta alteridad.

No se comprendió, en cambio, la primera parte de la carta o ésta no resultó convincente. Así se desprende del profundo debate que mantuvieron las mujeres de la Casa de Via Mancinelli para tratar de la manifestación de los brazaletes rosa y de la carta de Via Cherubini.

En la Casa de Via Mancinelli, en Milán, ocupada el invierno de 1975-76 por algunos grupos de izquierda, también tenía su sede un grupo sólo de mujeres. De la discusión mantenida, que se grabó y fotocopió, se desprende que una de ellas había participado en la manifestación con un sentido de plena adhesión que allí ratifica. Otra, llamada Rachele, por el contrario, se negó a asistir. Para respaldar su decisión cita la carta publicada en el *Corriere della sera* y dice: “Antes de la manifestación”, los compañeros “querían saber, me preguntaban, porque se sentían inquietos, ahora ya no tienen necesidad de preguntar, porque existen unos cánones... se ha creado el rol de feminista” y porque con la manifestación se han valorado “las cosas que queríamos trastocar”, esto es, las formas de la política masculina.

Otras, que sin embargo se manifestaron, le dan la razón. Como Bice: “Hacía tanto tiempo que no iba a las manifestaciones y ha sido la enésima verificación de mi malestar, tenía ganas de irme de allí”. Escuchó comentarios masculinos que la hicieron sentirse embarazada, “no tengo ganas de hacer folclore”. Pero el “mayor fastidio” ha sido que “los compañeros” se han declarado “satisfechos” por esta prestación política, de las feministas, se entiende.

Se critica, por tanto, la práctica de las manifestaciones públicas porque con ella sólo se diluye o envilece la diversidad de la política mujeril. En este sentido, las críticas contra la manifestación van adoptando un tono progresivamente más duro: “copia”, “mensaje mistificado”, “subcultura”, etc. Patricia, refiriéndose tal vez a toda la izquierda, llega a decir que “si se prohibieran las manifestaciones se habría dado un paso adelante hacia la revolución”.

Pero con las crecientes críticas también empieza a aflorar una insatisfacción porque “nuestra práctica”, que continúa oponiéndose y evocando, “no ha generado esas cosas ...”. La misma observación se hace a propósito de la carta de Via Cherubini, la cual si bien contiene “algo más ... también deja algo sin resolver”. Lo que se dice a continuación deja bien claro el sentido del segundo “algo”: “no soporto esta situación en la cual o bien tengo la función de bombero (no se organizan consultorios ...) o bien me lamento contra la violencia contra las mujeres”.

Las razones para *no* salir a manifestarse a la calle, por tanto, habían quedado claras y fueron aceptadas por las que aquí hablan, como por muchas otras. Pero lo difícil era comprender y más aún poner en práctica el giro apuntado en la primera parte de la carta. Si no se toman sugerencias de la condición social dada —si no se organizan consultorios, si no se hace un servicio social, si no se provocan manifestaciones de masas—, ¿qué cosa puede hacerse, de dónde deben tomarse las sugerencias?

Corría el año 1976, la práctica del hacer ya estaba en marcha y las mujeres de la Casa de Via Mancinelli la habían adoptado. Pero el “lugar colectivo no regulado por los intereses masculinos” ya no parecía tener contacto con el mundo. No había una “dialéctica con la realidad que queremos transformar”.

La Librería de Milán y la Biblioteca de Parma

En octubre de 1975, se inauguró en Milán la Libreria delle Donne [la librería de las mujeres] tras casi diez meses de preparativos, dedicados a encontrar el local, a perfeccionar el proyecto, a regular los aspectos legales, a interesar al movimiento de mujeres, a buscar dinero y a aprender el oficio de librerías.

Una octavilla, con fecha del 18 de diciembre de 1974, informa que se ha encontrado el local, expone el proyecto y pide apoyo. La idea de crear una librería (inspirada a las milanesas por el ejemplo de la Librairie des Femmes abierta en París por el grupo *Psychanalyse et Politique*) enlaza con el pasado y con el presente. Con el pasado, porque “*tomar la palabra* ha sido una práctica de nuestra lucha” y encontramos “un primer testimonio” de ello en las obras del pensamiento femenino. Con el presente, porque “una práctica de nuestra lucha es encontrar los *tiempos* y los *instrumentos* ... para difundir, debatir, profundizar todo lo nuevo que expresan las mujeres”. La librería proyectada se propone ser un espacio donde “esto –lo nuevo– se recoja y se comunique para que llegue a convertirse en riqueza colectiva”.

La librería será, por tanto, un “centro de recopilación y de venta de obras de mujeres”. A las “obras (ya) realizadas” la librería se propone unir las obras en curso de la mente de la mujer. En este sentido, también será un “lugar de recogida de experiencias e ideas para hacerlas circular”.

La decisión de tener y vender sólo obras de mujeres (a diferencia de lo que hacía la librería de las francesas) se expli-

ca a) por la importancia que ha tenido y tiene para nosotras conocer lo que otras han pensado antes y b) por el propósito de privilegiar los productos del pensamiento femenino frente al desconocimiento social de su valor.

Éstos se describen como “un primer testimonio, aunque a veces poco consciente o mistificado, de la exigencia de afirmar la diferencia del propio sexo”. Estos dos temas se retomarían y profundizarían durante los años siguientes hasta dar lugar al concepto de las “madres simbólicas” (en el que se basa el llamado *Catálogo amarillo* de 1982) y en el concepto del “precedente de fuerza” (introducido en el *Sottosopra* verde, “Piú donne che uomini” [Más mujeres que hombres], de 1983).

A lo largo de este proceso no se encuentran rastros del supuesto que, en 1974, atribuía a la producción de las mujeres del pasado la expresión de la diferencia sexual. Actitud inducida por la idea que entonces se tenía de la diferencia sexual en su expresión simbólica. En efecto, se pensaba que debía manifestarse en formas lingüísticas visiblemente distintas. Y no, como se acabaría por comprender, que antes que nada era necesario producirla y, por tanto, también descubrirla.

Se creía poder encontrarla fuera de la mujer misma, en negro sobre blanco, identificable no se sabe con qué criterios. Lógicamente, al mismo tiempo se temía no encontrarla. Esto ayuda a comprender también otra afirmación que hoy nos hace sonreír, a saber, que “la censura de la diversidad femenina opera con particular fuerza en el mundo de la cultura y del arte” (según se lee en la hoja, sin fecha, que anunció por primerísima vez el proyecto de crear una librería). Como si el mundo de la industria, de los negocios, de la ley, de la guerra... fuesen más maleables. Pero respecto a éstos no había expectativas puesto que no exponen en negro sobre blanco la propia esencia.

La octavilla del 18 de diciembre termina pidiendo colaboración. Se pide, en primer lugar, material político impreso y

se sugiere su producción. En segundo lugar, se pide dinero. Según los cálculos realizados, la “cantidad necesaria” para abrir la Librería sería de seis millones de liras. “De momento tenemos un millón”, dice la octavilla. Cuando se inauguró la librería, se habían reunido tres millones, en buena parte con la venta de obras ofrecidas por pintoras.

La inauguración se anunció con un manifiesto que muestra a un grupo familiar integrado totalmente por mujeres, enmarcado por un largo texto que vuelve a exponer el proyecto en un lenguaje calculadamente sencillo.

La Librería es un negocio —dice el manifiesto—, está abierta a la calle, cualquiera puede entrar, algunas mujeres la han creado para las mujeres, las que entren no tendrán que presentarse ni definirse. Aquí podrán establecer relaciones con otras, “si lo desean”. La Librería es un espacio político porque en él se relacionan pública y libremente las mujeres. “Estar entre mujeres... es... el punto de partida de nuestra política.”

Se anuncia simplemente, sin explicaciones, la decisión de tener sólo obras de mujeres. Se explica, en cambio, el propósito de las que han creado la Librería: “Hemos querido reunir en un mismo lugar la expresión de la creatividad de algunas con la voluntad de liberación de todas” (la frase aparece en letra negrita).

Sigue una parte más problemática, la única de este tipo incluida en el manifiesto. Trata del tema de la diferencia sexual en las obras del pensamiento. Aunque no se hacen suposiciones sobre las escritoras del pasado, el tema sigue preocupando. Como resultado de las discusiones para preparar la redacción del manifiesto, se ha llegado a la conclusión de que, “tal vez”, la diferencia de ser mujer/hombre no aparece en la obra, “pero detrás del producto final visible hay un trabajo que requiere tiempo y ciertos instrumentos y que implica al cuerpo, y el cuerpo está caracterizado sexualmente”. Por esta vía, todas las obras de las mujeres están vinculadas significativamente al sexo femenino:

En su dedicación a la actividad literaria y artística... pocas mujeres se han tomado, en el uso del tiempo, del pensamiento y del cuerpo, una libertad que se juzgaba escandalosa y que nosotras queremos que tenga toda mujer, cualquiera que sea el uso que quiera hacer de ella. [*La segunda parte, a partir de queremos, va en cursiva.*]

A continuación se explica cómo ha nacido la Librería, cómo se ha reunido el dinero necesario y su forma jurídica, de cooperativa, “la forma asociativa menos rígida prevista por la ley”. Después el discurso se interrumpe: “Pero a partir de hoy, el uso y las funciones de la Librería ya no dependerán del grupo que se ha encargado de su creación” porque, con el acto de su inauguración, ésta “pasa a ser el lugar de todas las mujeres que entren en ella”. También esta frase final del texto va en cursiva.

La cursiva destaca el tema de fondo, que es la importancia de la relación entre “todas las mujeres” y las “algunas” que tienen una actuación especial. La naturaleza de esta relación varía. La obra de las fundadoras de la Librería se ofrece para que se la apropien las demás, todas las que entren en la tienda con cualquier propósito, “aunque sólo sea –se precisa– para comprar un libro o pedir una información”. La obra de las escritoras se presenta, en cambio, como un ejemplo de libre uso del tiempo y de las energías de las mujeres. Se quiere transmitir la idea de que lo que es común, y por tanto importante en la lucha política, lo que cada mujer puede hacer suyo, es la voluntad de ser libre y no, en cambio, “la creatividad”, de la que algunas están dotadas y que simplemente se les reconoce. Entre la obra ya realizada y la obra en curso (la política) es más importante la segunda.

Aquel mismo año, 1975, se crea en Milán la editorial La Tartaruga, dedicada a la literatura escrita por mujeres. El primer título del catálogo es *Tres guineas* de Virginia Woolf. En la misma época nace en Roma Edizione delle Donne [Edicio-

nes de las mujeres], editorial que publicará literatura y ensayos de mujeres. Algunas de sus fundadoras procedían del Centro della Maddalena, inaugurado algunos años antes y que contaba con una biblioteca y un teatro. Un grupo de artistas también se asocian en Roma para crear la Cooperativa de Via Beato Angelico. Siguiendo el ejemplo de la Libreria delle Donne de Milán, luego se abrieron otras en varias ciudades, como Turín, Bolonia, Roma, Florencia, Pisa, Cagliari. En 1980 se inauguró en Parma la Biblioteca delle Donne [Biblioteca de las mujeres], mientras empiezan a crearse en diversas ciudades los llamados centros de documentación. En 1978 se establece en Roma el Centro Cultural Virginia Woolf, con cursos regulares y una actividad editorial propia.

Esta lista, absolutamente incompleta, sólo pretende dar una idea del proceso social de “desviación” de energías femeninas de su uso “regular”. Hemos tomado esta imagen de un segundo manifiesto de la Libreria delle Donne de Milán, publicado en 1980. La Librería —dice en cierto momento el texto— “es energía femenina desviada de su uso social regular”.

El tema de la irregularidad social sale a la luz en las intervenciones de Pinarella. Allí se habló de una condición de “anormalidad” que se experimenta cuando una se encuentra fuera de los roles femeninos tradicionales, condición inevitable “hasta que la alternativa no llegue a ser un poco más tangible” (*Sottosopra* n° 3, 1976).

En Pinarella se ponía el acento en las dificultades de vivir en una situación irregular. En los documentos que presentan la práctica del hacer se subraya más bien el aspecto subversivo frente al orden social y liberador de las energías femeninas. El subrayado respondía a exigencias de polémica política frente al llamado feminismo ideológico. Y, como sucede cuando se polemiza, había una parte de exageración. Se exageraba tanto la eficacia subversiva como la liberadora.

De hecho, a medida que empezaba a desarrollarse una vida social de mujeres con relaciones más complejas y moda-

lidades más variadas, y las cosas expresadas a través de los hechos comenzaban a contar tanto como las dichas con palabras, la “alternativa” fue haciéndose, en efecto, “más tangible”, pero a costa de una creciente moderación.

En la Librería la moderación adoptó la forma de una satisfacción por la supervivencia. La satisfacción estaba justificada; la Librería funcionaba de acuerdo con el programa inicial y en algunos aspectos mejor de lo previsto —con un horario de apertura de ocho horas diarias—, era económicamente auto-suficiente —con balances siempre positivos—, la frecuentaban las mujeres de Milán y de otros lugares y servía como lugar de encuentro para las mujeres individuales y grupos que querían intercambiar ideas y noticias.

Pero esta existencia, fruto del proyecto y del trabajo colectivo, de hecho también se pagaba con una sensible reducción de otras aspiraciones más ambiciosas expresadas, aunque a veces de forma negativa, en los grupos de palabra. La confrontación engendró un cierto descontento. Del descontento algunas pasaron al propósito de cambiar la orientación de la Librería que, según ellas, debería mantenerse como lugar de presencia física y simbólica, pero confiando enteramente su gestión a una o dos técnicas, para permitir una mayor actividad política y una mayor presencia en la sociedad de las demás.

La propuesta salió derrotada. Prevalció la moderación. Que por cierto ninguna había escogido: se impuso como el precio a pagar por una política que quería conjugar la materialidad del hacer cotidiano con los proyectos de transformación de la realidad. Todas querían, de algún modo, que estos proyectos fuesen grandiosos y eficaces, pero si no lo eran, lo que había que hacer era intentar averiguar qué actuaba como freno y no romper la conjunción. El vínculo que unía las cosas del hacer y las del decir, aunque empequeñeciese a las segundas, sin embargo liberaba el deseo femenino de la servidumbre de las fantasías y le abría una

vía para medirse con la realidad. El otro enfoque no garantizaba esta verificación necesaria.

El documento fundacional de la Biblioteca delle Donne de Parma, impreso en octubre de 1979, añade algo más a propósito de este efecto de moderación no buscada.

En su primera página y en las páginas centrales reproduce el texto canónico para la práctica del hacer, el ya citado sobre “El tiempo, los medios y los lugares” (Il tempo, i mezzi e i luoghi). Para explicar mejor su proyecto, las fundadoras de la Biblioteca también decidieron “transcribir la opinión de todas”, reproduciendo algunos de los pasos de un debate destinado a redactar un “documento” para presentar su iniciativa. Gracias a esta decisión de convertir en documento la discusión para preparar el documento queda a la luz lo que otros textos programáticos no muestran.

Se justifica esta decisión por la necesidad de “redactar un documento político que refleje los puntos de vista de todas”, por cuanto —como señala una en el curso del debate— “la diversidad de las mujeres del grupo y la no homogeneidad puede ser una garantía de no anulación y de ‘existencia’ para todas”. Ahora, sin embargo, se trata de explicar por qué quieren crear una biblioteca. Se avanzan diversas razones. Puesto que sus impulsoras ya disponen de un “lugar de encuentro”, se buscan las motivaciones adicionales para llevar adelante este nuevo proyecto, lo que debe caracterizarlo y al mismo tiempo motivar los mayores esfuerzos que requerirá su realización.

Y aquí aparece un nudo intrincado. Se teoriza que las diferencias son necesarias para la existencia del sexo femenino, pero no se admite que se emitan juicios. Ya conocemos esta figura, era característica de la práctica de la autoconciencia. En la autoconciencia su solución estaba representada por la posibilidad de una modificación recíproca: la puesta en contacto de las diferencias entre mujeres es significativa aunque no se emitan juicios, por cuanto induce a modificarse a las

mujeres individuales así enfrentadas. La práctica del hacer no preveía soluciones; estaba abierta por definición al mayor número de salidas posibles, puesto que se había concebido para sacar a la luz el deseo de las mujeres. De hecho, se mantenía a caballo entre la natural tolerancia de los hechos –yo hago esto, tú haces aquello–, por un lado, y por otro la palabra que dice el significado de las cosas y, para decirlo, no puede dejar de juzgar.

El debate entre las fundadoras de la Biblioteca permanece inmovilizado en el fiel de esta balanza, sin encontrar salida.

“El año pasado ya creamos un lugar de encuentro y todavía lo tenemos, la biblioteca exige mayor seriedad, una presencia política con una regularidad distinta –dice una. Y de inmediato la valoración suscita, en la misma que la ha expresado, una mitigación a la que sigue un nuevo juicio de valor: El documento debería hablar de la biblioteca sin excluir las otras cosas que queremos hacer; pero debe tener el valor de destacar esta iniciativa con la convicción de que es importante, y hacer de ella un momento de crecimiento.”

La misma oscilación reaparece poco después, tras un intermedio durante el cual se ha hablado fluidamente de la diferencia de las mujeres respecto a los hombres. Una, tal vez la misma de antes, dice: “... pero tener un lugar como la biblioteca es un momento superior con respecto al simple estar juntas”.

A lo cual se apresura a replicar otra: “Yo evitaría utilizar los términos ‘superior-inferior’; creo que discutir sobre los libros, sobre la escritura de las mujeres no es lo único que nos lleva a elaborar, sino que también podemos llegar a ello hablando entre nosotras o haciendo todas las cosas que nos interesan”.

Todas las cosas que nos interesan... ¿cuántas, cuáles, por qué? El deseo se destaca del objeto parcial y comienza a navegar sobre una difusa superficie ilimitada, exponiéndose al riesgo de hundirse en la depresión en cuanto descubra que

entre las muchas cosas codiciadas no hay ni una que realmente le interese. Un riesgo no muy remoto: la misma que ha evocado el ilimitado abanico de las cosas “que nos interesan”, añade que su interés por los libros es intermitente: “durante larguísimos períodos no leo y no hablo de libros”.

Tras lo cual el debate quedó encallado en este problema, a saber: si y en qué sentido era interesante una biblioteca, para cada una y para otras mujeres. Todas empezaron a dudarlo, hasta el punto de que el debate se cierra, y así aparece impreso en el documento, con una declaración de malestar: “Necesitamos una biblioteca porque en estos momentos la agregación es difícil”.

Tener un lugar donde estar juntas, hacer algo juntas, sin mayores especificaciones, era el cenagal que amenazaba toda la política del hacer. Como si la agregación fuese un bien en sí misma, para cuya realización bastase encontrar pretextos, todo ello según un esquema en el que ya no figura lo que es verdaderamente necesario para la práctica del hacer, a saber: deseos y valoraciones. Algún deseo debía haber en la mente de las fundadoras, puesto que la Biblioteca se inauguró y continúa abierta. Pero, como hemos visto, la misma realización de su objeto los hace parecer modestos e inciertos. Aparece el efecto de moderación, ya señalado en el caso de la Librería de Milán y que reaparece, frecuentemente, en los lugares del hacer entre mujeres.

En el documento de Parma el fenómeno adquiere forma visible: hacemos esto, pero podríamos hacer otra cosa y no podemos decir que esto sea mejor que otra cosa. Quedaría, como fundamento, el hecho de que a nosotras nos gusta hacer esto. Pero el deseo que se expresa con miedo a juzgar y a exponerse a ser juzgada genera un sentido de superfluidad que resquebraja el fundamento. Casi no da placer hacer una cosa parcial –todas lo son– cuando el deseo no apuesta por esa cosa inevitablemente parcial. Y así se vuelve al principio, al deseo femenino que prefiere alimentarse de fantasías o se

dispersa entre esto y aquello, sin comprometerse nunca con nada.

La política del hacer no tenía capacidad para obligar al deseo femenino a abandonar sus reticencias e inducirlo a comprometerse. Esto ya se sabía desde el principio. Es decir, se sabía que, comparada con los grupos de palabra, la nueva práctica simplemente ofrecía una mejor oportunidad de conocer y hacer valer los propios deseos. Al mismo tiempo se pensaba que esta posibilidad funcionaría de manera casi automática en los lugares nacidos por obra de una libre voluntad común.

Aunque obvia, esta última idea era equivocada. Ante la prueba de los hechos, la modificación proyectada se reveló más lenta de lo previsto en algunos casos, como el de la Librería delle Donne, y en otros se vio bloqueada, impedida. Esto último sucedió en el caso del local del Viale Col di Lana, en Milán.

Dos desastres memorables: el local de Col di Lana y el Congreso de Paestum

No disponemos de textos que expliquen el proyecto que culminó con la apertura de la Casa de mujeres del Viale Col di Lana. No se escribió ninguno.

Sabemos que el Colectivo de Via Cherubini quiso abrirla inicialmente por razones que podemos buscar en parte en el documento ya citado sobre “Los lugares de las feministas...” Al reflexionar sobre Via Cherubini y su significado político, las autoras del documento observan que muchas “viven Cherubini como una fortaleza, como cuna del feminismo, representado por un grupo de unas pocas que quieren marcar la línea... como una instancia monolítica, cuya dialéctica interna ignoran”. En esta imagen –dicen– hay algo de cierto, a saber: cuando señala una “convergencia sobre algunas cuestiones de fondo” entre las que frecuentaban aquel lugar, ante todo “la

centralidad de las relaciones entre mujeres como práctica sobre la cual se estructura el movimiento”.

Pero por lo demás era una imagen falsa que debía destruirse porque favorecía actitudes de delegación pasiva frente a “unas pocas figuras estables”, con el ulterior efecto de “exorcizar”, esto es, de aislar y desactivar, los propios contenidos sostenidos por las mujeres de Via Cherubini.

El gran local de Col di Lana, destinado a acoger al Colectivo de Via Cherubini y a otros y abierto a todas las mujeres que quisieran frecuentarlo, representaba, por tanto, la posibilidad de una confrontación política más viva.

El hecho de que el local fuese físicamente más grande también significaba que su coste sería más alto. Además se había pensado que debería ser acogedor, como lo eran las casas particulares donde se formaron las primeras agregaciones femeninas.

El documento insiste mucho sobre este punto. Para transformar en contenido político la experiencia material de las mujeres es necesario que cada mujer destine a los lugares colectivos de las mujeres una parte de las energías y el dinero que dedica a sí misma y a su familia, de acuerdo con la importancia que atribuya a esos lugares.

Basta, pues, de locales pequeños y míseros que se mantienen de “la caridad”, como los mendicantes en el pasado. Al valor que se atribuye a los lugares colectivos debe corresponder un desplazamiento de tiempo y de dinero dentro del movimiento de mujeres. Según las que escriben, sólo este desplazamiento tiene hoy un “significado de ruptura y de alternativa”, el mismo que “cinco años atrás” tenía hacer política en grupos exclusivamente de mujeres. Entonces bastaba con el acto de separarse, ahora se requiere algo más.

Este tema del desplazamiento de energías materiales va estrechamente ligado al de la “responsabilización”, que constituye el segundo punto sobre el que insiste el documento. El esquema es el mismo. Se trata de “exportar” a los lugares

colectivos una parte de aquello que las mujeres tienden a invertir completamente en su vida personal. Así, “ciertos hábitos de responsabilización” que las mujeres despliegan en su casa deben “exportarse”, debemos “llevarlos a nuestros lugares colectivos” y transformarlos en “responsabilidad política”. Gracias a este proceso se hace concretamente posible “inventar una política distinta, de cada una, de lo personal a lo plural: una política no masculina en suma”, sin delegación en alguna “autoridad reconocida”.

Se trasluce claramente la idea de una transformación subjetiva necesaria que se aúna con la posible transformación social. Esta es la idea cardinal de la práctica del hacer. El texto que acabamos de examinar a vuelo de pájaro representa, en efecto, un cercano precedente de la octavilla sobre “El tiempo, los medios y los lugares”, que le siguió con poco tiempo de diferencia.

La Casa de Col di Lana se abrió en la primavera de 1976 para realizar las obras de remodelación necesarias y en junio se inauguró para los fines a los que estaba destinada.

El local, que originariamente había albergado un taller en el fondo del patio interior de una vieja casona popular, era verdaderamente grande y bonito, aunque estaba un poco descuidado. Y no fueron pocos los trabajos necesarios para adaptarlo a su nuevo uso que se realizaron a título de trabajo político por los motivos antes citados. En esta primera fase no funcionó el esquema de la “transferencia”, que sólo fue seguido por algunas que hicieron el trabajo; pero fueron una minoría, exactamente igual que en el pasado.

Cuando la Casa estuvo lista llegaron muchas mujeres. La sala principal se llenaba cuando se celebraban las grandes reuniones, los miércoles por la tarde. Y pronto quedó claro que el espacio más amplio y abierto no funcionaba ni siquiera para la confrontación política ampliada. Sus dimensiones sólo contribuyeron a agigantar el fenómeno de la pasividad de muchas ante la confrontación entre unas pocas. En cada ocasión, 150-

200 mujeres llenaban la sala, en cada ocasión se dedicaban a hablar con toda amabilidad de esto y lo otro, como una clase de chicas que esperan a la profesora. Aquel estado de semiespera se interrumpía cuando una mujer u otra, pero siempre eran las mismas, pedía que se iniciara el trabajo político para el que se habían reunido allí. Trabajo que avanzaba con las intervenciones de la una o la otra, siempre las mismas, aproximadamente una decena, mientras las demás las escuchaban.

No había forma de cambiar este ritual. Si ninguna de las diez iniciaba el trabajo, las demás seguían parlotando con inmutable animación. Si, una vez iniciado el debate, ninguna de las diez tomaba la palabra, en la gran sala reinaba un perfecto silencio. Los temas debatidos eran igualmente inoperantes para cambiar la situación. A la larga, como es fácil imaginar, ya no tenía objeto debatir ningún planteamiento como no fuera la propia situación que allí se había creado, a fin de intentar descifrarla. Pero ni siquiera este debate tuvo el menor efecto modificador. Sólo lo plantearon y lo discutieron las diez que siempre hablaban, ante la presencia implacablemente muda de las demás.

Fue un fracaso completo sólo equiparable, en nuestra historia, como pronto se verá, con lo ocurrido en el Congreso nacional de Paestum. Todas las expectativas quedaron pasmosamente frustradas. Más que nada, resultaba desconcertante el hecho de que las 150-200 mujeres volviesen a llenar la sala cada miércoles.

En un intento de salvar el proyecto y, más aún, por la necesidad de comprender, en octubre de aquel mismo año 1975, las que hablaban decidieron, con el tácito consentimiento de las demás, acabar con las reuniones amplias y constituir pequeños grupos de diez a quince personas, cada uno de los cuales se reuniría por su cuenta para reflexionar sobre la política de la mujer a la luz de la experiencia que acabamos de describir. Se fijó un plazo de un mes, tras el cual tendrían que decidir entre todas qué debían hacer.

Se formaron doce grupos, tres de los cuales publicaron sus reflexiones en un número especial de *Sottosopra* aparecido en diciembre y conocido como el *Sottosopra* rosa.

Como sabemos, ya antes de la experiencia de Col di Lana se había observado que los lugares colectivos se mantenían gracias a los esfuerzos de unas pocas, si bien muchas otras, aparentemente pasivas, daban muestras evidentes de considerarlos importantes para ellas.

En el documento sobre “Los lugares de las feministas...” se explicaba esta contradicción por “el conflicto entre un equilibrio individual fatigosamente conseguido y el cuestionamiento que nos exige la práctica de las mujeres”.

Uno de los doce grupos, autor del texto “La modificazione personale e l’agire politico” [La modificación personal y la acción política], confirma que el feminismo ha producido una modificación personal que no consigue traducirse en forma política. En cuanto a la situación creada en Col di Lana, el grupo considera que se debe más bien al temor a la “conflictualidad política”, sentida como amenazadora para “la solidaridad entre mujeres”, para la “amalgama afectiva”, la “soldadura afectiva” que mantiene unido al colectivo (*Sottosopra* rosa, diciembre de 1976).

También el grupo número 4 (los grupos se distinguían por su número de orden, puesto que todos tenían el mismo origen, sede y temática) identifica el fenómeno de una modificación personal que tiende a convertirse en un fin en sí misma. Pero, a la vez ofrece una explicación distinta de los hechos de Col di Lana: en el lugar colectivo no se da conflictualidad política porque ésta “nos impediría ser nutridas simbólicamente”.

Citamos detenidamente el razonamiento que hay detrás a partir de los “Apuntes del grupo número 4” (Appunti del gruppo numero 4), publicados en el *Sottosopra* rosa, que hasta tenían la forma lingüística de apuntes:

La fantasía del colectivo como algo único, solidaria impide hablar y tomar posición a muchas; la con-

flictualidad nos impediría ser nutridas simbólicamente.

La pasividad respecto al colectivo como resistencia a entrar en el juego de las que hablan como rol.

Se espera desde fuera una destrucción recíproca de los roles. Sobre sus cadáveres surgirán existencias activas en relación igualitaria entre sí. El juego puede prolongarse hasta el infinito por esta no participación, pues mientras tanto estos roles no se destruyen recíprocamente, sino que por el contrario la pasividad los confirma todos.

La solución no es, por tanto, bombardear el cuartel general [que era la solución maoísta, como tal vez alguien recuerde] sino la rotura de este ensamblaje. *Pasividad como necesidad del Colectivo en tanto que lugar simbólico de nutrición para la propia modificación.*

En efecto, si a las 150-200 mujeres presentes les hubiese preocupado su equilibrio individual, como apuntaba la primera explicación, no habrían acudido a aquel lugar para representar aquel papel. Por otro lado, una vez que acudían a ese lugar, si les hubiese importado la solidaridad entre mujeres, como decía la segunda explicación, no habrían representado aquel papel que, a fuerza de repetirse, se convertía en un ataque evidente contra el proyecto común.

Sin embargo, también el grupo número 4 reconoce que hay de por medio una cuestión de equilibrio personal, en el sentido de que

la pasividad comprende en cierto modo dos tipos de exigencia: 1) garantía de no retorno a la dependencia del hombre, ofrecida por el alimento imaginario recibido del Colectivo; 2) alimento afectivo *a través* de las mujeres que permite un retorno al territorio del hombre (real o bien sólo imaginario) como [mujeres] independientes.

Es decir, que el colectivo, si lo hemos interpretado bien, no era el lugar de una posible existencia autónoma, sino el símbolo vacío que tienen las mujeres de esa existencia. Esto explicaría la contradicción de la importancia concedida a unos lugares colectivos que, sin embargo, no se sabía, no se quería investir con la potencia activa del propio deseo.

La latencia de los deseos parlantes, dicho sea de paso, inutilizaba la instancia entonces recurrente del “poner (o ponerse) en cuestión”. ¿Quién o qué cosa podía poner en cuestión qué o a quién? ¿y cómo? A menos que no se tradujese en una instancia de culpabilización.

Tenemos ejemplos de ello.

En mi experiencia —la que habla es una mujer vivamente comprometida con el proyecto político—, la exaltación del rol público va ligada en parte a la negación de las necesidades y tiempos personales, a la tendencia a dar valor de preferencia al proyecto político más que a la mujer individual (evidentemente, ligada a su vez al hecho de negar en una misma el ser mujer).

¿Por qué “evidentemente”? ¿Significa esto que el placer de hacer política es por definición masculino?

Sigue diciendo la misma mujer:

La dependencia en relación a estas personas —una de las cuales es ella— que se crea en un colectivo no puede reducirse sólo a la pasividad (delegación), sino que también tiene una connotación sexual...: atribución de poder y autoridad a las mujeres que aparecen como más represoras de la sexualidad y de la necesidad-dependencia (“La modificazione personale e l’agire politico”, *Sottosopra rosa*).

Es decir que en aquel “ensamblaje” —como lo llama el grupo número 4—, la potencia humana de la mujer individual,

prisionera en un rol fijo, sin relación con la otra en sí misma, deseo femenino sin interlocutora, podía llegar a deteriorarse hasta convertirse en negativa y culpable. Una vieja historia en la historia de las mujeres, pero ahora empieza a entreverse la vía de salida.

Los “Apuntes del grupo número 4” no ponen en cuestión a tal o cual mujer con su manera de ser, con sus placeres, con sus preferencias. Detrás de los hechos psicológicos se esconde una cuestión de naturaleza simbólica. En las mujeres existe una necesidad de “alimento simbólico” que de hecho se satisface emplazando a las mujeres individuales a representar tal o cual papel, siempre el mismo y en consecuencia mutilador, y reduciendo a la nada las montañas de palabras sobre el valor de las diferencias entre mujeres. Hasta el extremo de que las diferencias verdaderamente significativas se volvían culpables.

El mismo grupo continuaría trabajando durante los años siguientes sobre el mismo tema, abandonando el lugar colectivo. Según el grupo número 4, de hecho, “toda la teoría que teníamos se ha agotado” y es necesario producir otra nueva: “La teoría nos ayudaría a conseguir una mayor materialidad”.

De los tres textos publicados en el *Sottosopra* rosa, el primero es el que refleja más de cerca el pensamiento de las 150-200 mujeres, ya en su título: “Osando finalmente dubitare...” [Osando por fin dudar...].

Mientras los otros dos textos intentan hacer un análisis teórico, éste sobre todo busca expresar un malestar y llegar a sus raíces. Malestar que, según se desprende de algunas afirmaciones, parece remontarse a algunos años atrás. Ya “en el pequeño grupo de autoconciencia”, de hecho, “después de unos inicios muy bellos, advertimos que incluso allí dentro se creaban roles de poder”. Cuando luego se pasó a la práctica del inconsciente, “se me abrieron grietas en el inconsciente que me creaban una gran angustia sin darme la posibilidad de modificarme”, “tenía la sensación de que la interpretación

de los comportamientos había quedado delegada” en algunas y que “el proyecto más global sólo estaba claro para ellas”, etc.

Lo que dicen las otras sobre las modificaciones y avances personales que no se traducen en contenidos políticos aparece aquí bajo un aspecto bien distinto. La escisión que se denuncia se da entre una condición personal de búsqueda y de inquietud, por un lado, y una política mujeril que no parece tenerla en cuenta, por otro. Hasta el extremo de hacer decir a una: “Llegadas a este punto, me pregunto si nuestra práctica nos permite seguir siendo nosotras mismas con nuestras especificidades, de qué manera puede haber espacio para estas cosas frente a la ideología”.

En este párrafo, como en todo el texto, por “ideología” se entiende el proyecto político de las mujeres, sin otras connotaciones aparte de que se trata de un proyecto político. Una lo reconoce abiertamente en cierto momento: “Me pregunto cuál es la frontera entre proyecto político e ideología”. Puede que esta frontera ni siquiera exista, cuando la manifestación de un deseo se confunde con la imposición de una norma.

Por ejemplo –sigue diciendo la misma–, el año pasado yo sentía que el deber ser (la norma) era la sexualidad entre mujeres. Es decir, que por una parte lo vivía como una nueva moral, pero por otra también tenía el significado más profundo de indicarme la modificación.

Una misma cosa podía adquirir, por tanto, dos significados opuestos, o un significado con dos cabezas, de restricción de la propia libertad o de incitación a ejercerla.

¿Cuánto tiempo podía durar un régimen de este tipo? No lo sabemos porque la ambigüedad se resolvió con el abandono del proyecto de un lugar colectivo de “confrontación”.

En vez de la confrontación, que la ambigüedad podía hacer eterna, al igual que el lugar desde el cual se producía, algunas

decidieron privilegiar el término excluido de esa confrontación, a saber: “la objeción de la mujer muda”.

Esta expresión, que da título a una “Apostilla” a los apuntes del grupo número 4, no designa a la mujer oprimida, sino a la mujer que no entra en el juego cuando éste gira en torno a quién domina y quién es dominado. No se refería, por tanto, a las mujeres que frecuentaban el local de Col di Lana, que estaban implicadas en ese juego. Se refería, como dice la “Apostilla”, a aquella “parte” de una mujer, de toda mujer, que “no acepta ser descrita, ilustrada, defendida por nadie”. Si esta parte hablase podría decir, por ejemplo, que a ella no le “importan nada las mujeres que tienen el problema de abortar”.

Pero no hablaba porque en el esquema político seguido hasta entonces, el mismo que de hecho había ayudado a las mujeres a tomar la palabra, no tenía cabida la indiferencia femenina hacia la opresión de la que muchas mujeres son víctimas. De modo que todo lo que se ponía a debate acababa alineándose y encajando en una dicotomía –ya establecida nadie sabía cómo ni por quién– entre justo/injusto, correcto/incorrecto, inocencia/culpa, víctima/opresor. En este esquema, lo femenino debía ser defendido y defendible, y no podía ser de otra forma. Incluso quienes designaban cualquier proyecto político como ideología querían estar en esta posición. Sobre todo ellas.

Era la manera de darse la razón (esto es, alimento simbólico) que tenían las mujeres; una manera pobre, pero antigua y segura.

La experiencia de Col di Lana así lo indica. Lo simbólico femenino no tenía autonomía. Cada carencia tenía que convertirse en una culpa imputable a alguien, hombre o mujer.

La “mujer muda” quería ser, por tanto, una representación de la diferencia femenina que calla hasta que las mujeres la expresan, sacando a la luz las injusticias de que son víctimas. En este sentido está emparentada con la figura de la “madre

autónoma”, que aparece en los textos de la práctica del inconsciente para indicar la autoridad simbólica que adquiere la palabra femenina cuando está libre de la necesidad de aceptación y del miedo al rechazo. Son las primeras figuras de un simbólico femenino autónomo, que no ve en las carencias la sombra de las culpas de otros, sino aquel algo más que una mujer quiere y puede ser.

El congreso nacional de Paestum, celebrado en diciembre de 1976, fue un éxito en cuanto a la participación numérica y un fracaso en todo lo demás, pero un fracaso tan grandioso que resulta memorable.

Paestum, que en verano aparece como una luminosa localidad arqueológica y turística, y así es conocida por todas, en invierno se transforma en una llanura lluviosa y desolada. Allí se reunieron mil quinientas mujeres o más, hospedadas en hoteles dispersos abiertos para la ocasión, alejados unos de otros, algunos tanto que las que allí se hospedaban no salieron de ellos, al no saber dónde tenían que acudir para participar en el congreso.

Los principales puntos de reunión eran dos: un cobertizo que en verano se utilizaba como bolera y el salón de un hotel.

Fueron días fatigosos. Lo que se había previsto como una confrontación entre prácticas políticas diversas, de hecho no fue más que un intento por parte de unas de convencer a las otras de que la política de las mujeres no se hace dirigiéndose hacia la sociedad masculina con manifestaciones, reivindicaciones o acusaciones. Los argumentos, todos centrados en la especificidad de la política femenina, son conocidos y también los conocían muchas de las mujeres reunidas en Paestum; de hecho, procedían de la práctica de las relaciones entre mujeres, del inconsciente y del hacer y ya se habían expuesto en numerosos textos, en último lugar en el *Sottosopra* rosa, del que se vendieron centenares de ejemplares en el congreso.

La idea de que la política femenina tiene una diversidad irreductible que le es propia era ampliamente compartida y, en consecuencia, cuanto venía a reforzarla fue acogido favorablemente por la mayoría de las presentes; igual que había sucedido, en pequeña escala, en la Casa de Via Mancinelli.

Pero el esquema que erigía el sufrimiento femenino en razón primera de la política de las mujeres se resistía a todo argumento. Empezaba a perder fuerza la figura de las mujeres que tienen el problema de abortar, sustituida por la figura de las mujeres víctimas de la violencia sexual masculina. En Paestum se habló mucho de la violación y muy poco del aborto, pese a no haberse producido hechos sociales que justificasen este desplazamiento de la atención. De hecho, se trataba de un fenómeno interno del imaginario político. Ya se sabe que, si se quiere fomentar la identificación, es necesario variar las figuras. Las que ya se han utilizado demasiado acaban resultando ineficaces.

En Paestum quedó, por tanto, claramente de manifiesto el mecanismo de una política que se apoyaba en la identificación de todas con el sufrimiento de algunas. Sin embargo, aunque se aportaron muchos argumentos contra la política reivindicativa, no se aportó el único que podía poner el dedo sobre ese mecanismo, el argumento de un auténtico debate, esto es, el argumento de la mujer muda: la carencia que no es culpa de nadie sino deseo de algo.

Nuevas perspectivas en el pensamiento de las mujeres que frecuentan la escuela nocturna

Se trataba, como hemos dicho, de un problema de naturaleza simbólica. Para verlo basta leer lo que escribe, en 1977, una mujer que volvió a la escuela para completar la enseñanza media, como comentario de un artículo que le dieron a leer: “Quale cultura per la donna” [¿Qué cultura para la mujer?] de D.M., escritora feminista:

El primer impulso que me provoca esta lectura es de rechazo: rechazo a aceptar como auténtica la teoría de que nosotras, las mujeres, hemos vivido y continuamos viviendo instrumentalizadas y gestionadas por el hombre y su historia. Ya veo que con esta protesta busco una defensa, pero reconozcamos al menos cuán dramático puede ser para una mujer que ya ha recorrido la mitad de su camino en la vida y que siempre ha creído actuar de la mejor manera posible, oírse decir (traduzco el concepto): “Te has equivocado en todo en la vida; los valores que creías justos, como la familia, los hijos, la fidelidad en el amor, la pureza, tu mismo trabajo de ama de casa: todo era un error, todo era obra de una sutil estrategia transmitida de generación en generación para la continua explotación de la mujer”. Repito: es para quedarse de piedra.

El texto deja perfectamente claro cuál es el límite del pensamiento feminista y –aunque por sí mismo no requiere comentarios– analizarlo nos servirá para comprender finalmente el obstáculo que hacía inclinarse la política de las mujeres hacia las reivindicaciones o que, como alternativa, la llevaba a encerrarse en la defensa de su especificidad. Obstáculo que hemos atribuido sumariamente a un simbólico femenino débil o, más exactamente, subalterno.

Como se habrá observado, la que escribe, que firma como Maria Pia, no plantea un problema de verdadero/falso. Quisiera rechazar como no verdadera la “teoría”, pero sabe que se trata de “una defensa”. No se defiende, por tanto, de lo verdadero, en cuyo caso lo llamaría falso, sino de otra cosa, a saber, de una representación de su vida que –por describirla de algún modo que ella no excluye que pueda ser verdadero– anula su posición de ser humano capaz de querer y de juzgar.

Sin embargo es una posición en la que ella se encuentra necesariamente, aunque sólo sea para comprender lo que la otra mujer quiere que sepa. Pero si lo que la otra dice es ver-

dad, entonces eso significa, “traduzco el concepto”, que hasta ese momento ella se ha equivocado en todo. Un sujeto pensante no puede sacar otra conclusión cuando descubre que todo cuanto ha hecho y pensado en realidad no era fruto de su pensamiento y su voluntad sino de los de otro sujeto. No es, por tanto, una víctima total, como quería presentarla la autora del texto, sino una persona totalmente equivocada.

En el simbólico femenino subalterno expresar la opresión sufrida era manifestar lo esencial del sexo femenino, de lo cual todo lo demás (la rebelión, por ejemplo) es consecuencia. Era una representación absurda, como muy bien señala Maria Pia. Si hasta aquel momento su pensamiento era un no-pensamiento, su voluntad no-voluntad, ¿cómo puede estar segura de que ahora su pensamiento es verdaderamente suyo y verdaderamente suya su voluntad (por ejemplo, al haber decidido volver a la escuela)? Si esa representación es verdadera y si quien la produce es una mujer, ¿dónde se sitúa ella como mujer que quiere decir la verdad a sus iguales? ¿Y dónde sitúa a sus iguales, a quienes se dirige para que conozcan la verdad?

Para que una mujer pueda saber que está oprimida debe haber, por tanto, un pensamiento femenino libre.

¿A quién se propone representar, entonces, esa representación que no habla para nada de un pensamiento femenino libre?

Pero si me calmo y me paro a pensar un poco y a recordar –sigue diciendo Maria Pia–, vuelvo a ver a mi madre y a tantas otras mujeres de su tiempo, vuelvo a ver sus condiciones de vida, fuera y dentro de casa, entonces tengo que revisar mis convicciones y reconocer que algo de verdad hay en ello.

Rechazada para hacerla recaer sobre otra mujer, la figura que ninguna mujer podría hacer suya, parece volver a ser verosímil, verdadera incluso. Conocemos este procedimiento: es el mismo que hacía necesarias para la política de las muje-

res a las amas de casa, a las mujeres que tenían el problema del aborto, a las mujeres violadas... No mujeres de carne y hueso, capaces de desear y de juzgar, sino figuras del sexo femenino oprimido y, como tales, justificadoras de lo femenino en su totalidad.

Las adversarias de la política del feminismo oponían el elemento de la complicidad. Decían y demostraban con buenos argumentos que las mujeres tienen su parte en el mantenimiento del dominio sexista. Era un paso adelante hacia la verosimilitud. También subrayaban el elemento de los beneficios personales. Otro paso adelante, puesto que introducía la idea de una economía femenina y la hacía reconocer como tal.

Pero eran rectificaciones parciales que no llegaban al fondo de la cuestión. A saber: que al movimiento de mujeres le faltaba una representación del pensamiento femenino libre, como antecedente que hace posible la toma de conciencia. Se creía que la libertad era fruto de la toma de conciencia. Se trastocaba el orden lógico debido a un error cuya naturaleza puede entreverse en las últimas palabras de Maria Pia: la figura de la mujer sometida al hombre es verdadera para el pasado, es su madre. Debe quedar claro que no se trata de una verdad factual, sino de formas simbólicas, o sea, de la manera de representar las cosas, de la cual sin embargo depende que lo verdadero pueda o no pueda decirse, que es exactamente el problema que plantea Maria Pia.

La confusión mental acerca del origen de la libertad femenina se hacía patente, entre otras cosas, por una incongruencia: todas tendían a verse como más libres que sus propias madres, lo cual sin embargo no socavaba el mito de un pasado distante en el que las mujeres habrían sido libres. Al remontarse hacia atrás a lo largo de las generaciones, la mente veía más libertad y también más servidumbre.

Esto falseaba hasta la representación de los hechos más próximos y notorios, como el papel determinante que tenían algunas mujeres en la formación de los grupos o la configura-

ción de proyectos comunes. Este papel quedaba silenciado o bien se sentía con molestia como un impedimento para la plena expansión de la libertad de cada una.

Al simbólico femenino le faltaba autonomía porque le faltaba el origen. El saber adquirido por las mujeres sobre el dominio sexista carecía de fundamento. Sin ser falso en sí mismo, tampoco era verdadero porque estaba falto de su principio. De ahí el desconcierto de Maria Pia. No puede reconocerse en esa imagen que no le muestra su yo capaz de libertad y de conocimiento.

Las mujeres que, como ella, se matricularon en gran número en los cursos nocturnos en aquellos años, sustrayendo tiempo y energías a la familia, no pretendían reivindicar las razones de una justicia general, como el derecho a la instrucción o al tiempo libre. Al volver a la escuela rompían conscientemente un orden constituido, el de la dedicación femenina al bienestar ajeno, porque buscaban una existencia simbólica, querían dar sentido a su vida. Esas mujeres demuestran saber muy bien que ese orden constituido en realidad era más fuerte que los llamados derechos de los seres humanos. Su transgresión, al dedicar menos tiempo a su familia y más a ellas mismas, tenía que justificarse por sí misma. No les basta, por tanto, con el saber de la opresión.

Como escribe Santina, compañera de curso de Maria Pia:

Lo que espero, y sobre todo lo que deseo, conseguir con el regreso a la escuela es esto: después de tantos años de haber dejado de estudiar siento que tengo el cerebro dormido y quisiera poder despertarlo.

“No es fácil —dice luego— hablar de la inseguridad que siento por dentro, diría que desde siempre.” Habla de ella para decir que tal vez sea innata:

He querido decir esto porque no creo que deba culpar a otros de mi naturaleza; es cierto que me he

encontrado convertida en adulta, esposa y madre, pero mi carácter no ha cambiado demasiado.

Y en seguida añade:

Me siento feliz de haber encontrado el valor para volver a la escuela después de tantos años, lo considero un acto de valor ante mí misma, el primero después de tantos años de dedicación a la familia. Este regreso a los bancos escolares me ha servido para convencerme de lo bonito que es pensar, durante tres horas al día, que mi yo existe. (Grupo nocturno - Escuela media de Via Gabbro, Milán, "La traversata" [La travesía]; publicación ciclostilada realizada en 1978, a cargo de las personas matriculadas en el curso).

Asistir a la escuela es para todas un acto de libertad y valentía que las valora y a cuya luz consideran la propia condición humana. Los juicios de cada una sobre el pasado varían, pero en general el placer de contar (que a veces da vida a relatos muy bellos) prevalece sobre la polémica, a pesar de que no pocas tienen a sus espaldas una existencia de una dureza que espanta. La polémica prevalece, en cambio, en el análisis del presente. La experiencia de la escuela nocturna pone de relieve, por contraste, su aislamiento doméstico, su sensación de estar excluidas de la vida social, los decepcionantes esfuerzos por participar en ella (por ejemplo, en las reuniones escolares de padres) y, sobre todo, su "costumbre" de no hacer nada para ellas mismas.

Muchas vuelven sobre este mismo punto con palabras parecidas. Al final del curso, Antonia, "cuarentona, con tres hijos", descubre que si comenzar lo le exigió "valor", el "drama" es que ahora, al terminar el curso, no sabe cómo continuar ocupándose de las cosas que han despertado su interés: "reunirse entre mujeres, sin el pretexto de las clases o del trabajo, no es nada fácil". No se trata tanto de impedimentos

materiales (en lo cual también otras están de acuerdo); las dificultades materiales existen, pero no es este el verdadero problema. Lo “peor” es que, “una vez se han conseguido arañar algunas horas a la casa o al tran-tran habitual”, una se encuentra “como impedida, bloqueada, por lo que yo llamo, muy simplificada, la costumbre de no hacer nada para nosotras mismas, con lo cual aumenta la angustia” (“L’uovo terremotato” [El huevo tras el terremoto], *Lotta continua*, 21.12.1977).

Sobre el mismo tema escribe Teresa:

Yo creo que a las mujeres jamás se nos ha ocurrido tener algunas horas a nuestra disposición para utilizarlas como mejor nos parezca... Siempre estamos a disposición de la familia, ligadas por vínculos de sangre y afectivos... Las mujeres sabemos que nuestra prestación es muy válida cuando se trata de sacrificarse y de sucumbir por los demás, pero no vale nada en sí misma.

De lo cual se desprende que este no-valor intrínseco de las prestaciones de las mujeres impide la participación de la mujer individual en la vida social, por cuanto sus semejantas no alientan esta participación:

Muchas veces somos reacias a ocuparnos de cosas útiles para la sociedad por miedo a la opinión de otras mujeres, también ellas esclavas de los mismos prejuicios (“Più polvere in casa meno polvere nel cervello” [Más polvo en casa menos polvo en el cerebro], 1977; texto ciclostilado publicado igualmente por el curso nocturno de la Escuela media de Via Gabbro de Milán).

Una observación similar se encuentra en “La traversata” [La travesía]. Reflexionando sobre la soledad, Franca escribe:

La soledad es un problema que siente sobre todo la mujer porque no es libre de decidir, incluso si el marido le concede esta libertad. Hay que pensar en los hijos, en el trabajo de la casa que aumenta cuando la familia es más numerosa, y [también] está la dificultad que tiene la mujer para introducirse en la sociedad. Es más fácil que comprenda el ser excluida y criticada.

Cuando una mujer intenta participar en la vida social, escriben Emilia y Amalia,

descubre una sociedad de leyes masculinas, cerrada, desconfiada, [donde para ella] todo es tan difícil, tan complicado... Tiene que demostrar continuamente que comprende, que es racional, que vale y que está a la altura del hombre porque igual a él no lo es.

La denuncia se interrumpe: “Pero dejemos las polémicas”, hay que “luchar por una revalorización en masa de las mujeres” (Curso nocturno de la Escuela media de Via Gabbro, Milán, curso 1976-77, “É sparita la donna pallida e tutta casalinga” [Ha desaparecido la mujer pálida y exclusivamente ama de casa]).

El nombre de las dos autoras vuelve a aparecer en una combinación distinta en las páginas del número de *Lotta continua* antes citado: Emilia ha muerto –tenía 53 años– y Amalia dedica su aportación sobre la experiencia del curso nocturno a hablar de ella:

Al principio, esta mujer resultaba bastante pesada: insistía en contar mil veces al día su historia y tanto yo como Teresa estábamos hartas de oírla.

Amalia es una gran narradora, como basta para demostrarlo este comienzo, sobrio y libre de prejuicios. A continuación Amalia cuenta cómo aprendió a comprender y a ayudar a

Emilia. Empezó a ayudarla cuando comprendió que, de toda la clase, Emilia “era la persona que cargaba con el mayor peso de problemas”. Su vida había transcurrido “sin la más mínima satisfacción” y ahora se veía pobre, casada y sin hijos. Ella misma le decía a Amalia: “Mi vida siempre ha sido un no”.

Algo empezó a cambiar para ella al ir a la escuela nocturna:

Este curso le hizo mucho bien, casi parecía rejuvenecida; finalmente, después de tantos años, estaba haciendo algo para ella misma y se encontraba con otras personas con quienes al menos podía desfogarse. A mí me tenía mucha confianza...

Entre las dos mujeres se estableció una estrecha relación, totalmente centrada en la escritura, porque Emilia tenía necesidad de fijar su pensamiento y Amalia poseía el don de expresar bien las cosas, tanto de palabra como por escrito.

... siempre me hacía leer las frases que escribía por las noches y a veces en el autobús, camino de la escuela ... cuando yo le daba a leer lo que había escrito, sobre todo cuando hablaba de mi tierra, de los campesinos y de mi vida concreta, ella lloraba...

Emilia llora por una razón que la otra explica así: también ella tenía necesidad de contar su vida “pero no conseguía hilar nada de todo lo vivido y se dejaba ir”.

Amalia entonces intentaba consolarla diciéndole lo que pensaba de ella y que después recordará así:

Esa mujer comprendía realmente las cosas, escribía muchas frases desunidas entre sí, pero muy verdaderas y profundas. Se subvaloraba sólo porque no conseguía ligar bien sus pensamientos por escrito.

Finalmente Amalia encontró la manera de resolver el problema de Emilia:

Una vez le escribí la historia de su vida vivida, porque para entonces ya me la sabía de memoria, y ella la llevaba siempre en el bolso y la releía muy conmovida.

Este regalo de la historia escrita que liga los pensamientos y salva del dejarse ir es una figura exquisita de lo que hemos estado intentando explicar, a saber: que la revolución simbólica –de la representación de una misma y de mis semejantas en relación con el mundo– es fundamental y ocupa el primer lugar en la lucha de las mujeres.

Las mujeres que vuelven a la escuela para “pensar que mi yo existe” no tienen tanta necesidad de saber que están oprimidas, como de saber, sobre todo, que no están oprimidas por definición. De formas diversas, pero esencialmente coincidentes, sus textos indican que la necesaria modificación simbólica consiste en privilegiar la representación de la libertad femenina frente a las críticas y a las acusaciones contra la sociedad, por muy fundadas que éstas sean. No es una exigencia psicológica sino simbólica. Esas mujeres piden que su presente experiencia de libertad y conocimiento se represente en el saber femenino. Y que ocupe el lugar que le corresponde, el esencial. En efecto, aunque una vida no sea mía en un noventa por ciento, el diez por ciento que me permite saberlo, me la restituye completa y es, por tanto, esencial.

En el movimiento de mujeres se conocía, desde sus inicios, la importancia de lo simbólico. Pero no existía la idea de trabajar políticamente sobre lo simbólico.

La práctica del inconsciente constituía en muchos aspectos ese trabajo político. Pero, al limitarse al sexo femenino y finalizar con la transformación individual, el resultado era un saber político que servía para potenciar las relaciones entre mujeres y no las de las mujeres en el cuerpo social. Generalmente se

pensaba que como consecuencia también cambiarían las relaciones en esta dirección. De hecho, como hemos visto, por el contrario volvía a representarse la escisión entre una experiencia femenina sin curso social y las prestaciones sociales a las que la mujer se adecuaba según los roles prescritos, si acepta desempeñarlos, o en neutro, si quiere y puede sustraerse a los roles femeninos.

Llevábamos años dedicadas a comprender la experiencia femenina, nuestra experiencia, para transformarla en principio de fuerza y de saber en las confrontaciones con el mundo. La empresa, a medida que avanzaba, se anunciaba cada vez más larga, casi inacabable, como la tela de Penélope. En efecto, todo lo que de nuevo y original se alumbraba sólo venía a acentuar la extranjería de la mujer frente a la sociedad, como entre cosas inconmensurables. Y, por contra, cuando las dos cosas inconmensurables se combinaban juntas, como en el trabajo y en los demás intercambios sociales o incluso en los lugares del hacer entre mujeres, el resultado era una automoderación de las mujeres.

La modificación no se traducían en contenidos sociales. O tal vez sí, pero eran contenidos miserables, de reivindicación y supervivencia, que no correspondían a la modificación ocurrida.

Mientras tanto, sin embargo, por otras vías —como la práctica del hacer, la escuela nocturna, la crisis de los espacios políticos colectivos, el debate en torno a la ley contra la violencia sexual— discurría un curso de pensamiento que avanzaba hacia su conclusión. A saber, que si la experiencia femenina no se traduce en formas sociales libres, esto se debe a que las mujeres entran en la sociedad sin tener ni el propósito ni el modo de estar en ella con la fuerza de la propia sexualidad. Entran como un sexo perdedor.

Era necesario sexualizar, por tanto, las relaciones sociales, poner de manifiesto que tras su aparente neutralidad, la sociedad es un lugar de juegos y conflictos sexuales. Yo, que escri-

bo esta parte del libro, recuerdo que cuando intenté exponer por primera vez esta idea de sexualizar las relaciones sociales, me sentía aterrorizada como cuando de pequeña soñaba que me encontraba en medio de la gente y de pronto me daba cuenta de que iba en ropa interior o sin zapatos.

El trabajo político sobre lo simbólico consistirá en dividir en dos la unidad con que se representa el funcionamiento del cuerpo social, para mostrar su naturaleza sexuada. Y en dar legitimidad a la presencia de la sexualidad femenina en lo social, al deseo femenino que busca satisfacción en la participación en el gobierno y en el conocimiento del mundo.

Las mujeres que participan o quisieran participar en intercambios sociales llevan dentro un deseo que busca satisfacción. Nadie lo pone en duda, pero es algo que carece de legitimación y que, por tanto, no puede mostrarse abiertamente. El trabajo sobre lo simbólico consistirá, pues, en pensar las figuras simbólicas que traducen el hecho de pertenecer al sexo femenino en la razón social de toda la libertad que una mujer puede desear para sí misma. La primera de las figuras encontradas tomó el nombre de *madre simbólica* para indicar la fuente de legitimidad social de la diferencia femenina, encarnada concretamente para una mujer por aquellas mujeres que dan la razón a su deseo y lo respaldan frente al mundo. Con la aparición de esta figura se inicia el declive del régimen de la automoderación de las mujeres y se inaugura un tiempo nuevo, cuya historia no podemos contar porque es nuestro presente. De modo que hablaremos de él de esta forma, en términos de lo que pensamos y queremos ahora.

CAPÍTULO CUARTO

Todavía queremos contar otra historia, la del *Catálogo amarillo* –así llamado por el color de la cubierta, un fascículo titulado “Le madri di tutte noi” [Las madres de todas nosotras], publicado en 1982 por la Libreria delle Donne de Milán y la Biblioteca de Parma–, porque es una historia totalmente ligada a su resultado teórico y éste constituyó la introducción a nuestro presente. Se trata de la disparidad, del simple hecho de que las mujeres no son iguales entre sí y de la posible interpretación social de este hecho por parte de las propias mujeres.

De la literatura escrita por mujeres: las primeras figuras de libertad

Se empezó a trabajar en el *Catálogo amarillo* con el objetivo de buscar “un simbólico de las mujeres”. No era la primera vez que se emprendía aquella búsqueda ni ese era el único grupo que en aquellos años se dedicó a ella. Ya lo habíamos intentado con el *Catálogo verde* (*Catalogo di testi di teoria e pratica politica* [Catálogo de textos de teoría y práctica política]) de 1978. Había habido, además, un “grupo de escritura” que había publicado, también en 1978, un fascículo titulado *A zig zag. Scritti non scritti* [En zig-zag. Escritos no escritos].

En el prólogo de este último texto se explica la razón de la búsqueda en los siguientes términos: “Nos separa de cual-

quier orden del discurso la incerteza de nuestra sexualidad... no tenemos un lenguaje propio y, para expresar cualquier nuevo conocimiento nuestro, tenemos que usar por fuerza palabras de otros". De ahí la "contradictoria ambigüedad de nuestro saber".

La búsqueda nacía, por tanto, de la necesidad de un lenguaje sexuado femenino. En su ausencia, la política de las mujeres era débil. Oscilaba entre un darse razones con las razones de los otros, una política del victimismo y de las reivindicaciones, y un intento de hablar a partir de una misma, a menudo con el resultado de confinarse en una indeseada y poco satisfactoria moderación.

Todo esto unido al hecho de que, entre tanto, también por efecto de la política de las mujeres, comenzaban a registrarse notables progresos en la emancipación femenina tanto en la legislación nacional como en la realidad social. Una política que quería dar existencia a la diferencia femenina contribuía a acelerar en la práctica el proceso de asimilación de las mujeres en la sociedad masculina.

En sus inicios, el proyecto del *Catálogo amarillo* se distinguió de otros parecidos en que privilegiaba la escritura literaria, sobre todo las novelas, y en que se situaba del lado de la lectora, esto es, de quien quiere encontrar y no inventar.

En 1975, cuando se creó la Librería, nos acercábamos a las escritoras con la expectativa de descubrir que la diferencia sexual se había expresado con formas lingüísticas especiales en sus obras. En 1980 esta expectativa se ha convertido en necesidad y búsqueda apremiante. Pero ya no se pensaba de manera especial en las formas lingüísticas. Sólo que, de un modo u otro, las escritoras podrían ayudarnos. Su producción no nos interesaba como ejemplo de la aportación de las mujeres a la cultura humana. Nos interesaba, nos era necesaria incluso, si servía para significar lo que la cultura humana ignora sobre la diferencia de ser mujer. Era la medida más difícil, para la que no teníamos otro criterio aparte de nuestra necesi-

dad de encontrar lo que necesitábamos. Entonces no podíamos saber qué era exactamente esto, porque lo que nos faltaba era un “lenguaje”, o sea, una estructura simbólica de mediación. Y es preciso haber encontrado antes esta estructura simbólica, para poder conocer, junto con la respuesta, el contenido mismo de la búsqueda.

Esta situación inspiró un procedimiento que podríamos describir como salvaje si no fuese porque nuestra política ya lo había probado con éxito para otros fines. Tratamos los textos literarios como tratábamos nuestras palabras, es decir, como partes de un enigma a desentrañar combinándolas y recombiniándolas entre sí y con las no-palabras: lugares, hechos, sentimientos. Este experimento resultó en una anulación de los límites entre la vida y la literatura. Las novelistas, sus biografías, sus personajes y nosotras nos intercambiábamos los papeles dando vida a nuevas y extrañas novelas, siempre en busca de la combinación justa, la que nos daría la respuesta y nos revelaría el sentido de la pregunta. Finalmente la encontramos.

Empezó con la selección de las escritoras y de las novelas que leeríamos. De inmediato se decidió que leeríamos a nuestras autoras preferidas. Era la única decisión posible, dado que no existían otros criterios más objetivos. Pero no era una decisión inocente, como en aquel momento nos pareció. Si lo hubiésemos pensado bien –pero el asunto mismo parecía tan banal–, habríamos podido intuirlo en seguida. De hecho, la preferencia de una mujer por otra mujer, al margen de la relación de amistad o de amor, era algo para lo que no estábamos preparadas. Más bien estábamos preparadas para todo lo contrario, esto es, para no saber nada al respecto.

La preferencia tampoco era inocente en otro sentido. De hecho, con ella se pretendía pagar por anticipado lo que por cariño o por fuerza nos apropiáramos, esto es, las señales de la diferencia sexual parlante. Señales que estábamos decididas a encontrar en mujer que, con frecuencia, se habían opuesto a toda interpretación sexual de su obra.

Las preferidas, según el título inicial que finalmente se cambió por el de madres, resultaron ser Jane Austen, Emily Brontë, Charlotte Brontë, Elsa Morante, Gertrude Stein, Sylvia Plath, Ingeborg Bachmann, Anna Kavan, Virginia Woolf, Ivy Compton-Burnett.

El acto de la preferencia, con su “nocividad” latente, estaba destinado a desequilibrar el esquema de la política femenina que mantenía en angustioso equilibrio, como crucificado, todo deseo femenino. Siempre obligado, para afirmarse, a contrarrestarse con el contrapeso de algún otro hecho de sentido contrario, de sufrimientos soportados, de angustias sufridas, de energías regaladas a fondo perdido.

Los efectos desequilibradores de la preferencia fueron actuando sigilosamente hasta hacerse manifiestos. Las escritoras preferidas, como es natural, no eran las mismas para todas, aparte de que algunas de las lectoras del grupo no tenían preferencias. El detonante de la crisis fue justamente esta última circunstancia, que podría tenderse a no tener en cuenta. El caso es que las fuertes preferencias manifestadas por algunas suscitaban en las demás reacciones divididas, entre las que se unieron a ellas y las que se opusieron a este fenómeno, señalando lo que a ellas les impedía orientarse por una elección personal.

El debate prendió en torno a la figura de Jane Austen, venerada por algunas como pudo serlo Aristóteles entre los escolásticos, y, a medida que crecía esta veneración, identificada por otras con la figura de una madre que impide la libertad de la hija. El debate se centró luego en la madre (biográfica) de Sylvia Plath y después en las madres en general, cada una pensando en la suya propia, para volver de nuevo a Jane Austen o a sus personajes, en particular Emma, la protagonista de la novela del mismo nombre.

Ya hemos explicado que esta forma de proceder era el método del grupo y que, además de enlazar con una tradición femenina, también tenía su propia racionalidad, pese a las aparien-

cias en sentido contrario. En realidad se trataba de encontrar un lenguaje y el orden de las cosas depende del lenguaje. En ausencia de éste, es necesario ir probando, sin prejuicios, todas las combinaciones posibles. Podría objetarse, en abstracto, que esta es una tarea sin fin, pues las combinaciones posibles son incontables. Pero, en concreto, nos guiaba con mano férrea la necesidad de un lenguaje, esto es, la necesidad de encontrar un sentido a las cosas que nos tocaban más de cerca. El cual no podríamos dejar de reconocer cuando se nos revelase.

Cosa que ocurrió cuando la adversaria número uno de Jane Austen, en medio de una discusión donde volvía a encontrarse en minoría, acorralada entre las “escolásticas” que la azuzaban y las otras que lo observaban con la actitud de quien sólo piensa pronunciarse a tiro pasado, dejó de argumentar y dijo, en el tono de quien constata un hecho: “Las madres no son las escritoras; en realidad están aquí, entre nosotras, porque aquí no somos todas iguales”.

Cuando quedó expresada por primera vez en palabras esa sencilla verdad, éstas sonaron horribles, en sentido literal: ásperas, duras, hirientes. Pero su significado saltaba a la vista. Ninguna dudó de su veracidad y todas comprendieron que lo que acababa de decirse estaba estrechamente relacionado con nuestra búsqueda.

Ese fue, en efecto, el primer resultado. Buscábamos un lenguaje para expresar lo indecible de la diferencia sexual y las primeras palabras que encontrábamos sirvieron para nombrar la “injusticia” presente en nuestras relaciones.

No fue necesario mucho tiempo para aceptar lo que nunca habíamos registrado abiertamente durante años, pese a tenerlo delante de los ojos. No éramos iguales, nunca habíamos sido iguales y de pronto descubrimos que tampoco teníamos ningún motivo para pensar serlo. El horror del primer momento se trocó en un sentimiento general de ser un poco más libres.

En realidad, el hecho de nombrar la disparidad presente en nuestras relaciones nos liberaba de la constricción de

representarlas de acuerdo con un ideal de justicia neutra y desalojó de nuestra mente la figura de una justicia de ese tipo, junto con los sentimientos de culpa y los resentimientos que inyectaba en nuestras relaciones esta autoridad neutra. Por un ideal de igualdad, que no nacía de nuestra historia, ni respondía a nuestros intereses, nos habíamos obligado a imaginar lo que no existía y nos habíamos prohibido sacar ventaja de lo que existía. Como si nuestro problema nunca hubiese sido remediar la posible rivalidad entre fuertes deseos contrapuestos. Al contrario, nuestro problema era la inseguridad y la reticencia de los deseos, identificable incluso en los llamados conflictos de poder entre mujeres, como aquello que los hace tormentosos e interminables.

El efecto liberador en seguida se hizo perceptible allí, en la trastienda de la librería donde trabajábamos en el *Catálogo amarillo*. Pero transcurrieron meses antes de que llegáramos a comprender qué lo había provocado. En aquel momento pensamos que éramos más libres simplemente porque habíamos dejado atrás una ficción y la obligación de mantenerla.

Lo cierto es que el primer resultado de nuestra búsqueda: haber visto que no éramos iguales y que no teníamos razones poderosas para pensar que lo éramos, era un resultado importante pero incompleto. El elemento que nos faltaba era darnos cuenta de que, al desalojar de nuestra mente la sujeción a un simbólico neutro, habíamos liberado la potencia simbólica de la figura materna. No era casual que las disparidades entre nosotras se hubiesen nombrado en relación con la madre.

Entre la aceptación del dato de la disparidad y pensar que recibíamos valor de una fuente femenina, la madre en sentido simbólico, había en teoría un corto paso. Pero no era, no es, un paso sencillo.

Podemos ver y decir que las mujeres son iguales entre sí porque no tenemos dudas en cuanto a que la carencia que experimenta una mujer en relación con una semejante la orienta hacia un algo más de origen femenino, un algo más

de lo cual es capaz y que se configura dentro de ella junto con la experiencia de la carencia.

Esto significa que tenemos presente una fuente femenina de valor. Había que nombrarla; pero existía, existe, el peligro de representarla como un duplicado femenino de la autoridad de origen masculino.

Había que nombrarla para indicar claramente que el primer referente de lo que una mujer es, quiere, piensa, está constituido por su humanidad sexuada femenina, por su pertenencia al género femenino. Pero había que nombrarla de un modo en consonancia con la manera en que se nos presenta. Que es distinta de la manera en que se instituyen, y destituyen, las figuras de la autoridad de origen masculino: Dios, padre, Dios padre, ciudad, Estado, partido, etcétera. La autoridad que legitima la diferencia femenina como diferencia humana originaria se genera, en el contexto de la práctica política, a través de palabras y gestos de la vida cotidiana, en las relaciones con tal o cual mujer, con la vivificación de los deseos, en la proximidad con las cosas de cada día.

Nombrar el origen de la diferencia femenina era, por tanto, necesario para la adscripción simbólica de la realidad modificada por la política de las mujeres; pero era y es igualmente necesario entender el sentido femenino de aquel nombre.

Concretamente, en la elaboración del *Catálogo amarillo* nuestra vía consistió en hacer un nuevo recorrido por las escritoras preferidas, que en esta fase del trabajo tomaron el nombre de “prototipos”.

No es un nombre bonito, pero nos sirvió para representar la posición de lo que viene antes y que ofrece a lo existente, a nosotras, un medio para conocernos y diversificarnos. Las escritoras preferidas nos ayudaron a representar la fuente femenina de autoridad y a representarla conjuntamente con la manifestación de nuestra diversidad. La referencia a la palabra de otras mujeres que nos han precedido confería a nuestras relaciones la estructura que ya habíamos buscado con la

práctica del hacer, para superar la “contraposición antagónica” entre mujer y mujer. Las diferentes palabras femeninas, en tanto que comprendidas en el común horizonte de la diferencia sexual, podían afirmarse o, en su caso, contraponerse sin miedo a destruirse.

Por esta vía empezamos a comprender la necesidad de una mediación sexuada. La atribución de autoridad y de valor a otra mujer en las relaciones con el mundo era el medio para darse autoridad y valor a una misma, a la propia experiencia, a los propios deseos: “cuando defiendo a la Stein me defiendo a mí misma”.

Con este resultado, logrado en la última fase, la dedicada a encontrar un título, concluyó el trabajo de elaboración del *Catálogo amarillo*. El título, como se recordará, es “Las madres de todas nosotras”. Lo que viene antes de una mujer es su madre, no hay otro nombre para designarlo.

Nombrar el hecho de la disparidad entre mujeres fue ciertamente el paso decisivo.

Significaba romper con la equiparación de todas las mujeres y su consiguiente sometimiento a las distinciones operadas por el pensamiento masculino, según sus criterios y de acuerdo con las exigencias del intercambio entre hombres. Significaba que entre mujeres puede y debe establecerse un régimen de intercambios para hacer circular aquel algo más de origen femenino que la disparidad reconocida introduce entre ellos. De intercambiadas, de objeto de intercambio que eran en el mundo masculino, las mujeres pueden y deben convertirse en intercambiadoras, en sujeto de intercambios.

Estábamos buscando un lenguaje sexuado femenino. Pero éste no puede constituirse si en él no puede significarse lo que falta, si de él se excluye la significación del algo más de un deseo no realizado.

El igualitarismo de nuestros grupos políticos excluía la potencia simbólica de nuestra diversidad. En condiciones de

enfrentamiento del que se excluía la carencia, resultaban inertes como una gran cantidad de cosas ofrecidas a quien no tiene deseos.

Pero no ocurre así entre nosotras. La carencia es algo vivamente sentido en nuestras relaciones. Por ejemplo, sabemos que una mujer puede sufrir cuando encuentra a una semejante dotada de un bien deseado por ella. Es una experiencia que habitualmente no se cuestionaba porque ya tiene un nombre: envidia, que funciona como explicación. Pero en el nombre no está la explicación, al menos no en este caso. Aquel sentimiento doloroso, como comprendimos a través de la práctica de la disparidad, nace de la necesidad de ponerse en relación con la fuente femenina del propio valor humano.

Incluso en una sociedad donde todas las medidas de valor son masculinas y donde las riquezas femeninas circulan bajo un signo neutro, las mujeres entre sí, aunque les falte la medida, no dejan de sentir que lo que desean para sí mismas es tanto más deseable y conveniente para ellas cuando lo ven realizado en una mujer.

Esta justa percepción sólo queda anclada en la forma rudimentaria de la envidia porque la mujer tocada por ella no encuentra, entre los comportamientos sociales, el modo apropiado para ponerse en relación con la mujer dotada.

Nombrar la disparidad ha obligado, como cualquier pensamiento capaz de registrar un desequilibrio, a pensar el horizonte que comprende aquel desequilibrio sin que esto lo desequilibre. Mientras el desequilibrio registrado era sólo el de la mujer en relación con el hombre, el horizonte era neutro. Una justicia neutra obligaba a las mujeres a no enfrentarse entre ellas, con la promesa de equipararlas al hombre y con el resultado de mantener la experiencia femenina prisionera de sí misma, sin traducción social.

Nuestra búsqueda de un lenguaje era una búsqueda de mediación sexuada. Pero ésta no se constituye si la mujer

individual no reconoce en la práctica que otra mujer como ella puede poseer algo que ella intenta conseguir para sí misma y, en cambio, pretende estar a la par con todas.

El hecho de la diferencia desmiente esta pretensión. Y sólo después de haberlo reconocido descubrió la necesidad de lenguaje sentida por las mujeres qué era lo que se necesitaba. De hecho, sólo a partir de la disparidad reconocida puede configurarse una posición femenina excelsa, que sea medida y no algo medido, juzgadora y no juzgada, principio de conocimiento del mundo y de legitimación del deseo.

La “madre simbólica”, figura sexuada del origen, significa simplemente que la verdad y la justicia no son indiferentes a la diferencia sexual. El horizonte último del pensamiento es sexuado como su sujeto, y una mujer, con sus deseos, sus proyectos, sus pretensiones, puede aventurarse fuera de sí misma con la garantía de que su experiencia de mujer ganará valor gracias a todo lo que sin embargo la supera. La figura mediadora le da esta garantía. Toda estructura simbólica de mediación se potencia al ser usada y cuanto más potente llega a ser, más se extiende y se refina el ámbito de lo que gracias a ella puede decirse. Y así sucesivamente, en un círculo de potencia ilimitada.

Sin madre simbólica, o sea, sin mediación sexuada, las riquezas producidas por las mujeres circulan en el cuerpo social bajo un signo neutro y no revierten ventajosamente sobre el sexo femenino. El reconocimiento de su verdadero origen, cuando se da, la mayoría de las veces se da unido a la envidia entre mujeres. Sin mediación sexuada, la riqueza que posee una mujer puede ser sentida por otra mujer como ella como algo que le ha sido escamoteado.

La madre simbólica pone fin a esta triste situación de miseria. Bajo su régimen, la disparidad, reconocible y practicable, se convierte en un medio para enriquecerse.

El Sottosopra verde

Los resultados aquí expuestos se obtuvieron gracias al trabajo realizado para elaborar el *Catálogo amarillo*, pero esto ocurrió casi como en sueños. Bastará decir que todos se expresaban de forma figurada y de momento casi no tenían otra. El título, por ejemplo, procedía de Gertrude Stein, que titula *The mother of us all* (La madre de todos nosotros [o de todas nosotras]) su pieza teatral sobre la feminista norteamericana Susan B. Anthony. O también, otro ejemplo, la nueva riqueza que adquieren las mujeres en sus relaciones cuando toman como referencia una medida originaria femenina se expresó a través del comentario de *Menzogna e sortilegio* [*Mentira y sortilegio*] de Elsa Morante:

El espacio inmenso y suntuoso que de este modo se abre ejerce una fascinación que nos lo hace reconocible: es el espacio materno. Allí no valen los criterios de medida según los cuales resulta que en realidad somos pobres. Allí hay abundancia y no se le mide nada a nadie.

Después vino el despertar. Es decir, llegó el momento de reexpresar lo que habíamos dicho de forma figurada y sacar las correspondientes consecuencias.

El despertar se produjo con la publicación, en 1983, del *Sottosopra verde* "Più donne che uomini" [Más mujeres que hombres], título tomado también de otra escritora, Ivy Compton-Burnett. Pero éste representa un concepto que se elabora y reelabora conscientemente en el texto. De hecho, el *Sottosopra verde* utiliza un lenguaje femenino siempre razonado, de acuerdo con el modo de trabajar del grupo autor, el ya citado Grupo número 4 surgido de la crisis del local de Col di Lana.

El grupo había llegado a resultados coincidentes con los del *Catálogo amarillo*, lo cual no significa que fuesen iguales

sino más bien concordantes. Los resultados de este último se incorporaron, por tanto, a la reflexión sobre la contradicción entre el deseo de triunfar y el extrañamiento femenino que constituye el tema central del *Sottosopra* verde.

Las mujeres experimentan esta contradicción de diversas formas. El *Sottosopra* verde privilegia en su análisis la experiencia de la amenaza y la moderación o mediocridad femenina en las prestaciones sociales.

El análisis revela que la voluntad femenina de existencia social se malogra por falta de una adecuada y fiel mediación simbólica. La diferencia de ser mujer, por consiguiente, queda excluida del discurso social como una particularidad irrelevante, significativa sólo si la mujer se queda estancada en los roles vinculados a su anatomía.

Pero en ella la diferencia va unida a su humanidad entera y, por tanto, también a su aspiración a ser útil, a ser reconocida, a saber, a decidir, a juzgar. En una palabra, a la libertad. No es libertad un rol social basado en la anatomía, del mismo modo que hay servidumbre en una libertad social pagada al precio de la anulación del propio cuerpo sexuado.

Esta primera parte del razonamiento sólo planteó una dificultad entre las lectoras —numerosísimas, pues el *Sottosopra* verde tuvo mucho éxito—, la de admitir que en el sexo femenino pueda existir algo susceptible de ser designado como “deseo de triunfar”.

Todavía hoy, después de varios años, seguimos recibiendo mensajes de mujeres que nos comunican que, después de largas reflexiones, han llegado a la conclusión de que sí se puede hablar de una voluntad femenina de triunfar, que finalmente han descubierto en sí mismas, algunas como una cosa ya sepultada en su pasado, otras como algo vivo y presente.

Muchas, todo sea dicho, no necesitaron tanto tiempo para reconocerse en el análisis del *Sottosopra* verde. Y para algunas el reconocimiento fue tan inmediato y emocionante que las hizo llorar, como Emilia cuando leía los recuerdos de Amalia:

Decía que yo escribía las cosas que hubiese querido escribir también ella que había tenido una vida parecida a la mía pero no conseguía enlazar nada de todo ello y se dejaba ir.

Existe, sin embargo, una innegable reticencia femenina a admitir que una mujer, como todo ser humano, en lo más profundo no desea cualquier cosa sino todo. Y a decírselo. La enormidad del propio deseo da miedo cuando se carece de los instrumentos para satisfacerlo en parte y renovar el resto. Es un hecho demasiado frecuente en la vida de una mujer que, al verse empujada a avanzar por un impulso interno demasiado fuerte para ella, vuelva la mirada atrás y allí no encuentre a una amiga Bryher, la amiga de H.D., que le diga sin dudar: "Sigue". Y entonces con demasiada frecuencia interpreta como desaprobación esa ausencia del apoyo necesario. Como observa Teresa de la escuela nocturna: "Muchas veces somos reacias a ocuparnos de cosas que son útiles para la sociedad por temor al juicio de otras mujeres".

Una mujer, una sola, no hace falta decir cuál, habría sido suficiente para darle el apoyo necesario para toda una vida. A ella, a la madre real, atribuimos de hecho la debilidad de nuestros deseos, con un amargo resentimiento que, pese a la acertada intuición (es madre quien sostiene mi deseo), no por ello deja de ser estéril e injusto. Puesto que ella, la madre real de cada una de nosotras, en el fondo sólo nos pide, o espera, que a pesar de todo consigamos interpretar de manera favorable para ella y para nosotras lo que por nosotras ha hecho. En primer lugar, habernos engendrado de su mismo sexo.

La reticencia a reconocer la enormidad del deseo y a expresarla como parte legítima de una experiencia femenina, la propia o la de otras mujeres, abrió una fácil brecha para una serie de críticas avanzadas por políticas profesionales. Mujeres que por su posición existencial no podían desconocer el deseo

humano de triunfo, pero que, tal vez por estar poco familiarizadas con la práctica de la autoconciencia —que enseña a registrar los contenidos de la propia experiencia sin censurarlos— o quizás por una excesiva costumbre de inventar soluciones ideológicas, rechazaron el lenguaje y los contenidos del *Sottosopra* verde como algo que repugnaba a la auténtica naturaleza femenina.

En cuanto a la contradicción allí analizada y puesta de relieve con la experiencia de la amenaza, su solución era afirmar que el deseo de triunfar era desconocido para la gran mayoría de las mujeres, sólo estaba presente en una exigua minoría y era algo inducido por el mundo masculino (o por su parte deteriorada, pues a sus ojos también existe un mundo masculino que aspira desinteresadamente al triunfo de la verdad y de la justicia).

Era, a todas luces, una solución ideológica. Pero resultaba, y sigue resultando, mentalmente atractivo por la real dificultad que encuentra una mujer para reconocer en sí misma la enormidad de un deseo que no hay manera de mostrar abiertamente, a plena luz social, sin máscaras neutras y sin el disfraz de cualquier virtud femenina.

La diferencia femenina es indecente. Así se titula. La indecente diferencia (*L'indecente differenza*), un texto publicado poco después del *Sottosopra* verde en el “Programa 1983” del Centro cultural Virginia Woolf de Roma.

La diferencia femenina es indecente como todo lo que no puede presentarse con su ropaje, con su hábito social. Y el hábito no es, como han enseñado erróneamente los filósofos, una regla de acción sino el lenguaje. O sea, el dispositivo simbólico que permite decir lo que es, dando de este modo sentido a lo que un ser humano vive interiormente y que puede convertirse en su muerte si no puede sacarlo fuera expresándolo a otros.

Hay mujeres que mueren por ser diferentes sin sentimiento de serlo y son siempre más numerosas en una sociedad donde

los roles femeninos tradicionales, aunque hipertróficamente dilatados, no consiguen llenar sus vidas. Muchas mueren por esta causa a través de un apagamiento interno que Sigmund Freud detectó y describió, aun siendo incapaz de desentrañar su causa:

No puedo dejar de mencionar, sin embargo, una impresión que se repite continuamente en el curso de la actividad analítica. Un hombre de unos treinta años se presenta como un individuo juvenil, no completamente formado, de quien esperamos que sabrá aprovechar enérgicamente las posibilidades de desarrollo que le ofrece el análisis. En cambio, una mujer de la misma edad a menudo nos asusta por su rigidez e inmutabilidad psíquica. Su libido ha ocupado posiciones definitivas y parece incapaz de abandonarlas en favor de otras. No hay vías hacia un ulterior desarrollo; es como si todo el proceso ya hubiese cumplido su curso y en adelante permaneciera inaccesible a cualquier influencia o, mejor aún, como si el difícil desarrollo hacia la femineidad hubiese agotado la potencialidad de la persona.

El gran éxito del *Sottosopra verde* se debe principalmente a su primera parte, que da cuenta del oscuro sufrimiento femenino que viene de buscar la razón de la diferencia sexual y no encontrarla.

La última parte expone el modo de superar las contradicciones. Aquí se explotaron los contenidos teóricos adquiridos gracias al *Catálogo amarillo*.

Para que la diferencia femenina pueda significarse por sí misma, a plena luz social, y ser para cada mujer principio de conocimiento y de fuerza transformadora frente a la realidad dada, es preciso hacer significativo en femenino la figura materna en tanto que figura del origen.

La significación originaria de la diferencia sexual –dice el *Sottosopra verde*– se activa practicando la disparidad entre

mujeres y *affidándose* de preferencia a una semejante para enfrentarse al mundo.

El grupo separado de mujeres, forma política inventada con el feminismo, ya es plenamente una forma de mediación sexuada y ha dado al sexo femenino existencia social visible y autónoma. Pero aquél deja de constituir esta mediación cuando funciona como refugio y albergue de una diferencia femenina por lo demás insignificante y en él se razona en términos de un dentro y un fuera, signo de la escisión que retorna.

La función reparadora retira la figura materna del lugar del origen porque pone límites a su potencia simbólica. La relación de *affidamento* se la restituye en su totalidad porque se establece en una situación en que una mujer experimenta, frente al mundo, extrañamiento y deseo de triunfar a la vez. Y entre ella y el mundo no media nada capaz de remediar lo extremo de esta contradicción, excepto la reconocida necesidad de una mediación femenina.

Tomar como referencia a una semejante en este contexto acaba con la esterilidad simbólica del sexo femenino. Ruth procrea un hijo y las vecinas dicen: “Noemí ha tenido un hijo”. El fruto simbólico de las relaciones entre mujeres entra en el mundo y muestra su origen. Muestra que lo anterior y lo más grande para una mujer sigue siendo otra mujer y así sucesivamente hasta el origen.

La segunda parte del *Sottosopra* verde dejó asombradas, como ante algo extraño y difícil, incluso a muchas que, no obstante, consideraron clara y acertada su primera parte.

Hubo coincidencias y divergencias. A juzgar por las reacciones expresadas en público, fueron más numerosas las divergencias. Muchas de las críticas avanzadas no tenían fundamento. Por ejemplo, que las autoras eran contrarias a la solidaridad entre mujeres, cuando el texto simplemente dice: “la solidaridad es un elemento precioso pero no basta”, o que querían introducir la desigualdad entre mujeres, cuando la

idea, retomada del trabajo de elaboración del *Catálogo amarillo*, es que la desigualdad ya existe por sí misma y se trata de reconocerla.

Más interesante que el análisis detallado de las críticas iniciales es comprender lo que las impulsaba, aquella impresión de desconcierto ante la idea de practicar la disparidad entre mujeres para darse valor.

En nuestra opinión, el desconcierto tenía su origen en la economía de supervivencia del sexo femenino y en el papel que en ella desempeñan las fantasías. El estado social asignado al sexo femenino, escribe Carla Lonzi en *Escupamos sobre Hegel*, es tal que “un hombre preferiría no haber nacido si tuviera que considerarlo para sí mismo”. Las mujeres lo han soportado, lo soportan en parte, una parte difícilmente mensurable, con la ayuda de las fantasías. Resulta difícil saber de momento qué parte de fantasía nos ayuda a sostener nuestra diferencia mientras estamos expuestas a las exhibiciones del sexo masculino. Generalmente se logra saberlo cuando ya es demasiado tarde, esto es, cuando disminuye la capacidad de fantasear. Entonces la mente femenina se rinde y cae en el estado que los psicólogos llaman depresión.

También sobre éste podríamos citar a Freud, y más concretamente su último escrito dedicado al tema no resuelto de la diferencia sexual, *Análisis terminable e interminable*, donde constata que el psicoanálisis es impotente ante la depresión femenina.

En el Grupo número 4, cuando su antigua indagación llegó al tema de la inadecuación femenina en los intercambios sociales y a nombrar la experiencia de la amenaza, y muchas reaccionaron asegurando no saber nada al respecto ellas mismas y que su propia experiencia era muy distinta, de tranquila indiferencia o de plena satisfacción ante las medidas sociales y que sus problemas eran de otra naturaleza, una mujer que ya llevaba años en un estado de insuperable depresión salió de su habitual silencio para reírse de sus afirmacio-

nes y confirmar que inadecuación y amenaza son el pan cotidiano que la sociedad hace comer a las mujeres. No se expresó en tan floridos términos, pero la idea era esa y sin su intervención tal vez no habríamos seguido indagando en esa dirección.

Una mujer deprimida ya no fantasea y ve las cosas. Pero sólo las ve por el lado que desmiente y, por tanto, es desesperadamente incapaz de proyectar cualquier cambio como no sea su propia destrucción.

Practicar la disparidad entre mujeres y *affidarse* a una semejante para medirse en el mundo es un proyecto que ha encontrado apoyo en el lúcido conocimiento de una mujer desesperada porque ya es incapaz de soñar. Dicho así resulta una paradoja, porque los proyectos nacen de una aspiración viva para una misma en relación con el mundo. La paradoja deja de parecer tal si consideramos que en la economía de supervivencia del sexo femenino las fantasías no son más que las herederas de las aspiraciones muertas, cuyo lugar ocupan. Cuando a su vez mueren las fantasías, no por ello vuelven a revivir las aspiraciones, pero al menos recuperan su lugar.

Las fantasías femeninas son una manera de sostener la diferencia de ser mujer cuando ésta se descubre como una perdedora en lo social. Entonces comienza el afán por remontar, en el cariño de la madre, del padre, en la estima de las personas adultas, en la consideración de los coetáneos..., esa extraña desventaja de no haber nacido hombre. Entonces empiezan también las fantasías. Las aspiraciones se estancan, a veces mueren por completo, y en su lugar se deslizan las fantasías, que ya no se miden con nada.

La primera medida que cae, la verdadera medida de toda mujer, es su pertenencia al género femenino. La mujer que fantasea no sabe cuánta necesidad tiene de sus semejantas ni *cuál* es esta necesidad. Desde esta perspectiva, no existe mayor diferencia entre la jovencita que lee fotonovelas y la intelectual que modela su vida en base a proyectos del pensa-

miento masculino. Ambas evitan dirigirse a sus semejantas para saber qué pensar de sí mismas y del mundo. Ambas usan la fantasía para sentirse protagonistas en un mundo donde, de hecho, actúan con moderación y respeto hacia la jerarquía sexual.

La experiencia de la amenaza revela, sin embargo, que las aspiraciones femeninas siguen vivas. Las mujeres del Grupo número 4 que protestaron asegurando que estaban satisfechas, pretendían rechazar la idea de estar sometidas forzosamente a un juicio social que no es auténtica medida sino coacción social para las mujeres. Pero la experiencia de la amenaza no es ésta. La experiencia de la amenaza es un querer ser medida, si puede decirse así, por las antiguas aspiraciones infantiles nunca muertas o resucitadas. Más exactamente, es una imposibilidad de adecuarse a las medidas sociales por la irrupción de aspiraciones desmesuradas en la realidad dada.

Evocar estas antiguas aspiraciones provocó una conmoción entre las mujeres; pero la necesidad de someterse a una medida social femenina para hacerlas valer en la realidad era y sigue siendo algo duro de entender.

Quizás lo que realmente causó conmoción del *Sottosopra* verde, lo que causó desconcierto en la economía de supervivencia con sus numerosas fantasías y sus escasas aspiraciones, fue la forma sexuada de razonar sobre el mundo.

Aclaremos que esta forma de razonar es nueva, pero no absolutamente nueva para la mente femenina. En primer lugar, porque ha habido mujeres que la han utilizado como propia mucho antes que nosotras, mujeres plenamente conscientes de que necesitaban a sus semejantas para enfrentarse con el mundo y dispuestas a sacar todas las consecuencias necesarias, prácticas y teóricas, de esta necesidad. Y también porque en la existencia de toda mujer ha habido una época, por remota y sepultada que esté, en que ha mirado hacia una u otra de sus semejantas como depositarias del saber más importante para ella. Es la misma época en que la mujer pensaba inge-

nuamente –era una niña– que el mundo la estaba esperando y la necesitaba. Las fantasías femeninas no hablan de otra cosa. Sólo que les falta el elemento constringente de la confrontación con la realidad y, en consecuencia, también les falta su necesario complemento que es la idea de hacerse instruir por las propias semejantas a fin de responder a las expectativas.

Lo más desconcertante no es lo que no se ha sabido nunca, sino lo que antes se sabía y luego se ha olvidado. El desvalor social del sexo femenino y la brutal experiencia que hace olvidar a una mujer lo que en su anterior ingenuidad sabía, esto es, que para hacerse grande, en todos los sentidos de la palabra, necesita una mujer más grande que ella.

Cuando, reflexionando sobre la manera de superar la contradicción entre extrañamiento y deseo de triunfar, se nos ocurrió la idea de que una mujer podría salir adelante *affidándose* a una semejante, la idea nos pareció un invento originalísimo.

Luego nos dimos cuenta de que otras ya la habían tenido antes, desde los tiempos más remotos. Y que habíamos llegado a ella guiadas tanto por una razón lógica –nadie se mide con algo externo y distinto sin una estructura mediadora– como por el recuerdo del pasado. Lo que creíamos haber inventado en realidad nos había precedido.

En el texto del *Sottosopra* verde se nombra la relación de *affidamento* sin enseñarla. Aquí continuaremos haciendo lo mismo. Lo único nuevo es que aquí decimos que nosotras no lo inventamos, sino que sólo lo descubrimos.

Podemos explicar el proyecto político y sus razones, pero por lo que respecta a la relación misma y cómo se establece concretamente con sus propias razones, sólo podemos *presentar* la idea. Es decir, podemos repetir cómo la hemos aprendido, pero no enseñarla. Noemí tenía dos nueras, una decidió *affidarse* a ella y Noemí, después de intentar disuadirla, la aceptó. Nosotras hemos aprendido de ellas y como ellas: por necesidad, por cálculo, por amor.

La política de las mujeres, que procede a través de una experimentación que implica sin reservas a las mujeres individuales, también utiliza, entre otros criterios para verificar su acierto, el de los beneficios personales, que permite verificar conjuntamente que las mujeres individuales no se verán sacrificadas.

Pero este criterio tiene un límite por el hecho de que el pensamiento se revoluciona con un acto mental que no lleva tiempo, mientras que todo el resto debe adquirirse a través de un proceso modificador y reequilibrador que pide tiempo y bastantes cosas más. En el intervalo que de este modo se crea resulta difícil decir qué es beneficio personal, pues este es más bien un período de riesgos personales, de entrega de energía sin garantía de un resultado y de tentativas que no siempre dan el fruto previsto.

Vivir una situación como esa ya es un beneficio para algunas, para otras representa su promesa; para otras, en cambio, puede suponer un esfuerzo excesivo. En este momento no pueden calcularse los beneficios si el cálculo no incluye también el elemento de la opción personal. Cada una debe hacer sus cálculos y decidir por sí misma qué quiere, qué es lo que le conviene, qué está dispuesta a arriesgar y qué otras cosas no está dispuesta a arriesgar a cambio.

Tal vez sea este el momento de recordar que la revolución realizada por el pensamiento femenino no deja detrás un mundo destruido, que nos obligaría a seguir avanzando. La revolución del pensamiento sexuado posee una irreversibilidad lógica, en tanto que forma de pensamiento que supera la de un pensamiento neutro-masculino. Y también contiene elementos constringentes en cuanto a la condición humana del sexo femenino. Pero no posee la necesidad histórica que se atribuyè, tal vez erróneamente, a las revoluciones sociales y que éstas quizás se atribuyen al destruir el mundo preexistente.

Las revoluciones sociales destruyen para obligar a pensar lo nuevo. Pero a la revolución del pensamiento femenino no

le sirve destruir porque lo nuevo que hay que pensar es una diferencia y lo que la diferencia hace concebible para el conocimiento y el gobierno del mundo. La subversión atañe al modo en que las cosas se combinan entre sí, esto es, a su sentido. Hay combinaciones nuevas que quitan sentido a la realidad dada y de este modo la cambian, *deteriorándola*. En esta operación toda la violencia se concentra en el acto de pensar y aplicar las nuevas combinaciones, contrastándolas con las que la realidad dada presenta como las únicas dotadas de sentido y de valor. La destrucción física no tendría la misma eficacia porque hay combinaciones que, pese a haber sido destruidas, conservan su sentido y podemos tener la certeza de que reaparecerán.

Es decir que lo nuevo no puede nacer por fuerza. Al contrario, el primer efecto de la política femenina es mostrar que las constricciones soportadas como si no hubiese alternativa no son tales. Y que, en general, las imposiciones sociales siempre son menos poderosas de lo que una (o uno) se figura cuando se somete a ellas.

El movimiento de mujeres tiene como característica original este conocimiento. Pensemos en el discurso de la complicidad femenina con el dominio sexista y, todavía más, en la necesidad de modificarse una misma como la otra cara de cualquier proyecto de modificación de la sociedad. El pensamiento político de las mujeres ha puesto de relieve que el orden simbólico posee una eficacia material no inferior a la del orden natural, idea que en sí misma no es nueva, pero que en el movimiento de mujeres se ha traducido en práctica política.

Quizás todas las revoluciones sociales sean en esencia de carácter simbólico, sin saberlo, como pensaba Simone Weil. La revolución efectuada por el pensamiento femenino sabe que lo es. En ella el elemento perturbador no se obtiene a costa o en contra de la continuidad que las cosas materiales, las cosas ligadas a nuestro ser cuerpo, mantienen entre sí. Pensemos en cómo ha tomado cuerpo la autoridad simbólica

femenina: en la nueva combinación de relaciones libres entre mujeres, a través de palabras y gestos de la vida cotidiana, recombina las exigencias particulares a fin de hacer de ellas un vehículo vital para la expresión del deseo femenino.

La liberación de la oprimida de la figura del opresor, más que del opresor en carne y hueso, no ha concluido, no es irreversible, hasta que ella misma no encuentre la manera de sustituir las constricciones externas por una necesidad interna. Hasta que ella misma no vea que el mundo necesita su libertad.

Por esto, todas las razones que podamos aducir para que el sistema de relaciones sociales incorpore el *affidamento* de una mujer a otra, todas nuestras razones, aun siendo fundadas, no pueden reemplazar a su propia opción personal en la mente de cada mujer individual. Más aún, al profundizar en esas razones, hemos comprendido que no se sostienen sin la opción decidida por cada mujer individual de la manera y por los motivos que más le convengan. La autoridad de la que obtenemos fuerza de hecho exige presentarse como próxima a la realidad individual y en consonancia con ésta.

En el horizonte de la diferencia sexual

Introducir la relación de *affidamento* en el sistema de relaciones sociales para que el sexo femenino encuentre en sí mismo la fuente de su valor y de su medida social es un proyecto político que nace del conocimiento de la diferencia sexual. Su fundamento es la necesidad de mediación sexuada. Su referencia es la experiencia humana femenina, su historia pasada, sus exigencias presentes.

Las objeciones de un pensamiento neutro-masculino le resbalan por estériles y previsibles en todos los casos. Igual que la objeción según la cual todo “algo más” emergente en las relaciones humanas estaría destinado a ser objeto de apropiación privada con fines de dominación sobre otras personas.

Esta eventualidad, que naturalmente no podemos excluir *a priori*, sólo se impone con la fuerza de una objeción por razones históricas. Pero la propia historia bastaría para refutarla: la historia indica que el sistema de apropiarse de los bienes de otros para dominar, en vez de hacerlos circular por el cuerpo social, no se estableció por obra de las mujeres sino contra ellas.

Tampoco es más válida la objeción según la cual la práctica de la disparidad sería contraria a un ideal de igualdad sentido como irrenunciable por todo ser humano.

La igualdad, que en otro tiempo no era de sentido común, se incorporó al sentido común como una meta universal humana impulsada por un pensamiento político que, cuando la teorizó, con suma incoherencia no incluyó en ella a los seres humanos de sexo femenino. La enorme incoherencia se explica por el hecho de que se llegó a la idea de igualdad a través de una historia de relaciones entre hombres. Se incluyó a las mujeres, y se rectificó la incoherencia, cuando éstas buscaron una existencia social libre. Entonces se las equiparó a los hombres en su aspiración a la igualdad, como si ésta fuese una respuesta apropiada a sus peticiones. No lo era, pero este aspecto de la cuestión es secundario frente a otra consideración. A saber, que el ideal de la igualdad no tenía y no tiene nada que ver con la historia y el estado de las relaciones entre mujeres. Tanto es así que, tratándose de mujeres, la igualdad se entiende como igualdad de éstas con los hombres.

Sabemos que en las relaciones entre mujeres puede haber, en ciertos aspectos, una exigencia de igualdad más fuerte que la masculina. Pero es de otra naturaleza. Una mujer puede sentir tan vivamente el disvalor social de su sexo como para no soportar ni querer inflingir a otra la situación de ser menos que una de sus semejantas. Pero precisamente este sentimiento nos dice que, más profundamente, tenemos necesidad de tener en nuestro sexo la fuente y la medida del valor social de las mujeres, incluso a escala individual.

Reconocer el hecho de la disparidad entre mujeres y practicarla bajo la forma de una relación de *affidamento* responde a esta necesidad más profunda. Probablemente existen y se encontrarán otras respuestas posibles, tal vez mejores. Pero seguramente no es una respuesta que las mujeres, en sus relaciones, deban regularse de manera que compense la injusticia sufrida en las relaciones con el otro sexo.

No queremos ni estamos capacitadas para responder a este tipo de objeciones porque en nuestras vidas nos regimos por el hecho de que nuestra pertenencia a la vida social está determinada por nuestra pertenencia a su parte femenina. Y porque nuestra práctica política consiste en transformar este hecho, de causa social de no-libertad, en principio de nuestra libertad.

Pero también hay objeciones que se refieren a nuestro proyecto y que tenemos en cuenta porque se sitúan dentro de su horizonte del pensamiento de la diferencia sexual o porque revelan las dificultades que puede encontrar una mujer para situarse en dicho horizonte.

Cuando *mademoiselle* de l'Espinasse empezó a organizar, a espaldas de *madame* Du Deffand, encuentros con los *philosophes*, sabía que estaba actuando en contra de los deseos de su protectora, pero no había comprendido por qué se negaba ésta a apoyar el naciente partido de los *philosophes*, a pesar de que muchos de ellos eran amigos y admiradores suyos.

Mademoiselle de l'Espinasse tenía la ingenuidad de la joven dotada que se enfrenta al mundo con arrojo y ambición, sin percibir hasta qué punto las transacciones sociales en realidad son transacciones homosexuales masculinas, o sin percibirlo en absoluto y tomándolas por neutras, explicándose la escasa presencia femenina como un atraso que desaparecerá con el progreso general de las costumbres.

Existe más de una excusa para este candor mental que se encuentra a menudo entre mujeres por lo demás inteligentes: la seducción de quien destaca más visiblemente, la juvenil

presunción de llegar donde otras no han llegado, la natural reticencia a pensar que ser mujer pueda constituir una desventaja social... Circunstancias sobre las que destaca otra, a saber, que ser mujer y tener pretensiones sobre el mundo, si bien una cosa y otra son en sí normales para un ser humano, sumadas forman una combinación que la sociedad humana no valora en su orden simbólico.

Por esto la mujer que ha dejado atrás la infancia, pero no ha perdido el objetivo de contar para algo en el mundo, encuentra más natural volverse hacia individuos del sexo masculino para avanzar. Es una elección obvia mientras el orden simbólico no haya cambiado y no se signifique la diferencia de ser mujer como principio de valor y como legitimación de las aspiraciones femeninas, con capacidad de ofrecerles una medida en sus confrontaciones con el mundo.

Las otras razones que habitualmente se aducen son secundarias. Cuando no se establece o cuando se rompe el vínculo entre mujeres que tendrían todo el interés en ayudarse, esto no ocurre tanto por un exceso de rivalidad o de envidia o de desconfianza, ni por móviles presuntamente más profundos de naturaleza inconsciente. Con anterioridad a estas razones interviene un orden simbólico que admite las relaciones de socorro mutuo entre mujeres (que de hecho son las más habitualmente practicadas: toda mujer en situación de necesidad busca a otra mujer con la más espontánea confianza) y en cambio no prevé relaciones valorizantes entre ellas.

Si no se revoluciona este orden, la conciencia que ha llevado a muchas de nosotras al feminismo no es útil para una mujer joven dotada de ambiciones. Es un saber válido en sí, pero póstumo. Lleva la marca de aspiraciones heridas, de expectativas frustradas, de impulsos perdidos en el vacío, de descubrimientos duramente pagados. Quien se enfrenta con el mundo rechaza un saber tan amargo, porque es una amenaza para su bien, que es querer y esperar lo mejor para sí misma.

Si no hay diálogo entre esta aspiración intacta y esa conciencia, entre una generación y otra de mujeres sólo existe una sucesión de ingenua esperanza y amargo conocimiento, sin intercambio y sin cambio.

La ausencia de intercambio entre estos dos momentos de la humanidad femenina, entre la mujer que quiere y la mujer que sabe, no es —lo repetimos— algo cuya causa deba buscarse en la psicología femenina. La causa está en el orden simbólico que sostiene el sistema de las relaciones sociales. La alianza de la mujer mayor con la joven asusta a los hombres y muchas de nosotras seguramente recordaremos haber sido cortejadas en nuestra juventud por hombres cuyo único objetivo era separarnos de la compañía de mujeres más “viejas” —en sentido literal o figurado—, de mujeres más avisadas.

La relación de *affidamento* es esta alianza, donde ser vieja se entiende como el conocimiento que se adquiere con la experiencia de la exclusión y ser joven, como la posesión de aspiraciones intactas, donde una y otra entran en comunicación para potenciarse en su enfrentamiento con el mundo.

De hecho, puede suceder que ambas cosas coexistan en la misma mujer, que entonces es vieja y joven a la vez, joven pero ya avisada de que su diferencia no tiene curso en las transacciones sociales, vieja pero todavía apegada a la voluntad de contar en el mundo. Esta coexistencia no constituye una relación social, pero la prefigura. Cuando lo mismo se establece entre dos mujeres, en el sistema de relaciones sociales se introduce una nueva combinación que modifica su orden simbólico.

La diferencia de edad es una circunstancia favorable para la formación de esta combinación porque, por una parte, ofrece la sistematización más fácilmente aceptable de la disparidad, mientras por otra obliga a explicitar lo que hay de por medio. Lo que está en juego es la revolución de un orden simbólico. La mujer joven tiene necesidad de que se diga cuál es la apuesta para poder tomar su decisión. Rehúye del

saber que amenaza su bien de confiada expectativa, pero no es reacia a ponerlo en juego para hacerse heredera de las grandes aspiraciones humanas.

Pero la idea de practicar la disparidad y de ligarse en una relación de *affidamento* ha desconcertado incluso a mujeres que conocen su diferencia y no buscan medidas neutras de valor, ni en la fantasía ni en la práctica, mujeres que de hecho se vinculan fácilmente a una semejante y están dispuestas a reconocer sus méritos. Nada de cuanto son y hacen sería para ellas un obstáculo para aquel proyecto, que en realidad responde muy bien a su personal modo de ser, salvo el hecho de que se presente como un proyecto político.

Esta objeción puede parecer muy rara. En realidad es la más habitual, la más difundida, pues está relacionada con la visibilidad de la diferencia femenina, con el hecho de que ésta se muestre como tal en el cuerpo social. Quien haya leído *Cassandra* de Christa Wolf podrá comprenderlo. La escritora alemana quiere expresar el “algo más” femenino y, al no lograr imaginarlo circulante dentro del cuerpo social, lo representa en forma de una comunidad de mujeres instaladas en las cavernas del monte Ida.

Hemos encontrado muchas otras veces, a menudo en mujeres valientes y sensibles, esta objeción que parecía surgir de la dificultad para captar el proyecto político de sexualizar las relaciones sociales. Cada vez hemos repetido que simplemente proponíamos traducir en formas sociales su comportamiento espontáneo frente a otras mujeres, hasta que comprendimos cuál era el obstáculo.

Para esas mujeres dar existencia social y simbólica a la diferencia femenina era acertado, pero no suficiente. A su modo de ver, la diferencia femenina era como un camino para mejorar la sociedad y sólo este segundo objetivo tenía para ellas la dignidad de un fin y, por tanto, la capacidad de inspirar un proyecto digno de nuestra lucha política.

Un punto de vista parecido se entrevé en la objeción de quienes, frente a la idea de un “algo más” femenino que debe reconocerse en las relaciones entre mujeres para que sea visible y pueda circular en el cuerpo social, objetaban que ese “algo más” no está calificado, no expresa valores positivos y, en consecuencia, no puede calificar, no puede dar valor ni a la política ni a la diferencia femenina.

Incluso ante la objeción así formulada la respuesta es simple, a saber: que el “algo más” femenino no expresa más que el concepto de la diferencia irreductible en virtud de la cual el ser mujer no es subordinable ni asimilable al ser hombre. Y que, por tanto, no es posible calificarlo, puesto que la única calificación esencial está expresada en lo “femenino”, horizonte de humanidad que se enriquece con todo lo que una mujer es y deviene. La comparación se refiere únicamente a esta potenciación de sí misma como algo posible siendo fiel a sí misma.

En estas objeciones existe, aparentemente, una confusión entre ser diferente y ser mejor. Pero un examen más atento revela que no se trata en absoluto de una confusión. La diferencia femenina que quiere expresarse en contenidos ya calificados y culminar en el bien social, busca alcanzar la auténtica y justa trascendencia que la cultura patriarcal niega a las mujeres al ligarlas a un destino anatómico, al margen del cual la sociedad, aun la más liberal, no atribuye ninguna finalidad ni razón de ser al sexo femenino.

La que quiere romper esta servidumbre en su propio favor y en el de las demás, y al mismo tiempo quiere encontrar—como es justo y también necesario— una nueva interpretación social, más libre, de la diferencia femenina, puede creer haberla encontrado al demostrar que la diferencia femenina concuerda con el bien social y pensar que sólo esta concordancia demostrada concede existencia social libre a las mujeres.

Ya se ha dicho que muy a menudo este razonamiento se condensa en una actitud mental espontánea, cuyas trampas se descubren más fácilmente en las reacciones frente a la

transgresión sexuada, esto es, cuando una mujer razona o actúa rigiéndose por los intereses de su sexo, en contraste con los intereses considerados comunes (es decir, la mayoría de las veces, masculinos). Así, por citar un ejemplo concreto, la maestra de escuela que teoriza una relación preferente con las alumnas asusta a la colega que cree deber afirmar su diferencia femenina dando pruebas de profesionalidad y, por tanto, de imparcial neutralidad frente a sus alumnos de ambos sexos. En su caso, de poco sirve recordarle cómo y en qué medida se ven favorecidos en cualquier caso los alumnos varones por el hecho de vivir en una sociedad llena de imágenes valorativas para su propio sexo. En realidad tiene necesidad de demostrar su superioridad moral en tanto que mujer y ver que entre los hombres tiene lugar un intercambio de privilegios la ratifica en su propósito: a la injusticia masculina, ella opondrá su superior justicia.

Para muchas mujeres ésta parece ser la única manera en que puede significarse en el mundo la diferencia femenina. Se comprende entonces la petición de una calificación del “algo más” que determina la diferencia femenina, y también la indignación ante la idea de una práctica social cuyo objetivo primordial es promover los intereses del sexo femenino, sin haberlos revestido de ninguna cualidad social positiva.

En consecuencia, también se comprende por qué el razonar sexuado sobre el mundo resulta difícil para mujeres que, sin embargo, no se sienten seducidas por el pensamiento masculino y están sinceramente deseosas de un lenguaje femenino. De hecho razonan y hablan en femenino pero en un contexto limitado. Cuando el objeto del discurso se hace general, su experiencia pasa a través de un filtro que elimina de ella, con frecuencia aún antes de que llegue a conocerse, todo cuanto contrasta con una imagen idealizada del sexo femenino. La experiencia femenina recibe así una interpretación simplificada y, al mismo tiempo, el pensamiento se debilita porque pierde apoyo en la realidad.

Este efecto también se observa en la espléndida prosa de *Cassandra*, cuyo vigor se apaga sensiblemente cuando deja la ciudad de los hombres donde vive Cassandra, para pasar a representar la comunidad del monte Ida. Debería ser la representación de un femenino ajeno a la violencia de la historia masculina, pero en cambio es la pintura emblemática de un femenino que su necesidad de pensarse como mejor ha hecho insulso. Las cavernícolas que se retiran a modelar jarrones de arcilla o a traficar con su telar manual son un grácil símbolo ideológico del extrañamiento femenino frente a la guerra; para hacerse una idea más material del mismo, más bien debería pensarse en las ventajas, el poder, los placeres que se han apropiado las mujeres aprovechando la ausencia de los hombres empeñados en guerrear.

Pero razonar de esta segunda forma, más material, a muchas les parece un paso atrás, porque mezcla las ventajas particulares de su sexo con los intereses más altos de la humanidad y ellas querrían dar pruebas de que persiguen estos últimos por sí mismos y de que nunca querrán obtener las primeras sin los segundos. Están dispuestas a dedicarse incondicionalmente a los intereses femeninos por sí mismos cuando las mujeres están oprimidas y discriminadas. Y se comprende por qué: en este caso existe, en realidad, un bien superior a defender, el de la justicia ofendida.

Sobre esta actitud mental se ha injertado una política femenina que proyecta cambiar el orden social haciendo hincapié en los valores encarnados en el comportamiento femenino más que en el masculino, como el emplearse gratuitamente, el cuidado de los más débiles, la repugnancia a utilizar medios violentos, etcétera.

La gran luz que irradian estos valores, en los que creen firmemente algunas de nosotras, no nos impide ver la estructura fundamental de semejante proyecto. Es políticamente ineficaz además de humanamente inicuo hacer depender el significado de la diferencia femenina de contenidos de natu-

raleza ética, como de casi cualquier otro contenido, por cierto. Quien viene al mundo con un cuerpo femenino no lo ha escogido, ni venir al mundo ni su sexo. La existencia del ser mujer no puede depender, por tanto, de algo que, por definición, sólo tiene valor si es objeto de libre elección.

La diferencia sexual es una diferencia humana originaria. No nos es dado encerrarla en tal o cual significado, sino que debemos aceptarla junto con nuestro ser cuerpo y hacerla significativa: fuente inagotable de significados siempre nuevos. Si de hecho se reniega de la diferencia, cualquier subsiguiente tentativa de valorarla mostrando que responde a tal o cual interés social, por muy noble que sea, equivale en la práctica a obligar a uno de los dos sexos –innecesario es decir cuál– a justificarse por ser lo que es, diferente del otro sexo.

El objetivo de la política femenina no es hacer mejor la sociedad sino liberar a las mujeres y lograr que sus elecciones sean libres. Es decir, liberarlas de la obligación de justificarse por su diferencia, con todas las servidumbres sociales que esta obligación comporta y que la historia humana ilustra suficientemente.

Pero si bien es fácil criticar la política de los valores éticos, la actitud mental a la que apela es más poderosa. Incluso después de haber demostrado de manera convincente que la interpretación ética de la diferencia femenina no supone libertad para las mujeres, a la mujer individual todavía le queda, por un lado, el problema de unir en la libertad sus propios intereses y los intereses sociales y, por otro, el miedo a la transgresión sexual.

Todo lo que podemos añadir es que para las mujeres no hay verdadera y justa trascendencia sin transgresión. Es necesario que una mujer convierta su experiencia en una medida del mundo, sus intereses en un criterio para juzgarlo, sus deseos en un móvil para cambiarlo, para que entonces el mundo se convierta para ella en una responsabilidad a tomar.

El acto de las que se reunieron sólo entre mujeres, y como consecuencia de ello cambiaron los métodos y contenidos del hacer política, es un ejemplo de transgresión liberadora. Su ejemplo ha legitimado a otras, pero nada ni nadie les garantizaba a ellas que lo que estaban haciendo fuese justo. El valor de la diferencia femenina no está inscrito en el sistema de las relaciones sociales y nada de lo que es necesario hacer para que tenga existencia se presenta con la garantía de ser justo. Nosotras, en carne y hueso, debemos ocupar el lugar de la garantía que nos falta, de la justicia aún por hacer, de la verdad por conocer. Es un paso inevitable.

Hay que indagar sobre este paso que llamamos inevitable, pero que tan difícil resulta de hecho a las mujeres, y que consiste en concederse la autoridad para decidir por una misma qué ha de pensar, qué ha de querer. Una mujer que tiene esta autoridad hace visible y significativa la diferencia femenina.

Nosotras claramente no pensamos que concederse autoridad sea un acto individual. La autoridad se recibe, originariamente, de otro ser humano que está en posición de poder concederla, que tiene autoridad para concederla. Pero no puede tenerla si quien tiene necesidad de recibirla no se la reconoce. "Sigue", le respondió Bryher a H.D. restituyéndole, en forma de autorización simbólica, la autoridad de madre que la otra le había atribuido al volverse hacia ella.

La falta de autoridad femenina frente al mundo es consecuencia de un desdichado mirarse al espejo entre mujeres. Mis semejantas son mi espejo y lo que no consigo ver en ninguna de ellas me está negado.

Pero, ¿por qué? ¿Por qué la mujer quiere encontrar en su semejanta la seguridad de no ser menos y no busca en cambio la posibilidad de ser más? ¿De dónde procede esta inseguridad generadora de inseguridad?

Para responder hemos indagado entre nosotras mismas, eliminando de entrada los argumentos más fáciles con que habitualmente se explica la falta de relaciones valorizantes

entre mujeres, para llegar al nivel en el cual la materia social se engasta con su organización simbólica.

Indagando en nosotras mismas hemos visto que la disparidad entre mujeres, con todo lo que significa, evoca una figura materna que puede resultar aplastante cuando no existe medida social del valor, ni siquiera para la mujer individual, o sea, cuando lo que se valora al practicar la disparidad es su sexo y no a ella personalmente.

Saber que no se da valor humano a una mujer sin un valor de lo que la hace diferente, este saber por sí solo, esto es, sin el complemento de una economía social femenina, podría llevar (y lleva) a idolatrar a esas mujeres que de vez en cuando se encuentran encarnando la superioridad femenina. De hecho, esto conduce con frecuencia —o conduce a las más inquietas por su propio destino personal— a buscar una medida del propio valor en la sociedad masculina, para contrarrestar una potencia materna que se siente como inapropiable. En efecto, la sociedad masculina dispone de una economía simbólica en la cual, salvo casos extremos de enfermedad, vejez o marginación, el hombre individual tiene manera de ponerse a prueba y hacerse valer. Cierto es que esta economía se apoya de manera determinante sobre el disvalor del sexo femenino: buscar en ella la medida de sí misma tiene un cúmulo de contradicciones para una mujer. Pero este problema puede quedar superado por el de verse aplastada por un “algo más” que hace la diferencia femenina, sentido como medida desmesurada de una misma.

Ahora podemos comprender por qué el grupo separado de mujeres no reconoció durante muchos años el hecho de la disparidad en su seno, pese a que saltaba a la vista de todas. El grupo separado evoca la figura materna con una potencia que difícilmente puede alcanzar una mujer individual, por fuerte que ésta sea, y las mujeres individuales, hasta las más fuertes, se defendieron de ella imaginándose semejantes entre sí, es decir, partícipes todas ellas de esa potencia en igual medida.

Era un recurso que tenía su precio, como hemos dicho, a través de una limitación de la potencia simbólica de la figura materna, reducida a la condición de reparadora de una diferencia femenina que fuera del grupo seguía permaneciendo privada de mediación y, por tanto, muda e ineficaz.

Las mujeres necesitan la potencia materna si quieren tener existencia social libre. La madre representa simbólicamente la mediación sexuada, aquello que las pone en relación con el mundo, abriendo un circuito vital entre el sí mismas y lo otro de su experiencia, de otro modo escindida entre una intimidad indecible y un exterior ajeno.

La potencia materna, en sí, no es algo de lo que deba defenderse la mujer individual, sino al contrario. Pero puede parecer que así es en un sistema simbólico-social que no enseña ni muestra en la práctica a la mujer individual, porque no lo prevé y por tanto lo excluye, de qué modo puede referirse a esa potencia y convertirla en términos concretos en fuente de su valor y también de su libertad.

En el orden social pensado por los hombres no existen formas de vinculación simbólica de la mujer con la mujer más grande que ella que es su madre. Entre ambas sólo existe una relación natural, variablemente revestida de afectos y cargada de emociones, pero sin traducción simbólica, es decir, sin figuras ni reglas.

Lo que nadie escoge, esto es, venir al mundo, parece sin redención posible para quien nace mujer. En el orden simbólico-social pensado por los hombres, nacer mujer es algo que condiciona para toda la vida. En él la mujer no tiene un destino personal; para ella no hay manera de hacer coincidir libertad y necesidad, pues su necesidad es someterse al uso social de su anatomía (maternidad, virginidad, prostitución, los "vínculos de la carne" de los que habla Teresa de la escuela nocturna) y su libertad es sustraerse a él.

Fuera de los roles sociales que interpretan la anatomía femenina, el destino de una mujer se encuentra suspendido en

el vacío, a la merced de decisiones personales que actualmente se admiten con facilidad pero que no tienen la ratificación de saber que responden a cualquier necesidad objetiva. Tanto es así que en las sociedades donde las mujeres no están pesadamente ocupadas con el trabajo de la procreación, las biografías femeninas en general se vuelven caóticas, zarandeadas de acá para allá por las circunstancias más casuales. Ser de sexo femenino, si no hay que procrear, no está vinculado con nada. Una mujer liberada de la servidumbre de su destino anatómico no pasa a ser automáticamente libre, sino superflua.

Algunas, no sin razón, interpretan esta superfluidad como una indicación social de que deben convertirse en sujetos humanos neutros, sin sexo, y hacen de ello su destino. Sus biografías en efecto son coherentes. Para experimentar un destino personal, se desembarazan del dato "casual" de que son mujeres. Se dice de ellas que son como hombres, pero es un error, pues los hombres tienen un sexo que los determina en lo que son y lo que hacen como sujetos sociales.

Pocas escogen la posición neutra coherente. Muchas, la mayoría, van y vienen inquietas entre la emancipación y los roles femeninos, suman los deberes más dispares, pasan de un proyecto a otro, intentan una cosa, luego otra, como persiguiendo algo que sólo está en su cabeza y en ninguna otra parte.

No es posible cambiar este orden sin pagar un precio. El camino que falta es en realidad un pago.

El precio de la libertad que los hombres pagan con el paso de la naturaleza a la cultura no libera a las mujeres, cuya servidumbre natural se prolonga en una servidumbre social, sin solución de continuidad. Que nadie crea que los progresos de la vida asociada contribuirán luego a su libertad. Podrán compensar, como máximo, la desventaja social de haber nacido mujer en términos de progreso. Pero en términos de adquirir la libertad nada de nada, o menos que nada: hasta que una

mujer no exija reparaciones, obtenga lo que obtenga, nunca conocerá la libertad.

Todas tenemos experiencia, directa o a través de la relación con otras, del sentimiento femenino de un daño sufrido que obliga a pedir reparación. Espontáneamente, la demanda se dirige indiferentemente a mujeres y hombres, pero tal vez con más frecuencia a las primeras o a aquellas de entre ellas que pueden parecer mejor dotadas de alguna cosa, más afortunadas en términos de ese sentimiento.

Ya hemos visto que la petición de reparación también puede convertirse en una especie de política femenina; en esta versión, las mujeres, que se suponen todas igualmente víctimas de la sociedad masculina, se dirigen a ésta en busca de reparación. La respuesta suele ser positiva; la sociedad no tiene mayor dificultad para reconocer que las mujeres son víctimas de un daño, si bien se reserva luego el derecho de decidir según sus propios criterios el modo de reparación, con lo cual el juego puede prolongarse hasta el infinito. Por nuestras relaciones, sabemos muy bien que la petición es tan indeterminada, el sentimiento de daño tan profundo, que no puede haber satisfacción posible, a no ser que consista precisamente en tener derecho a la permanente recriminación.

Tal actitud es una vuelta a la pobre economía de la supervivencia femenina y la perpetúa junto con sus características, la subordinación y la irresponsabilidad. Nos sentimos irresponsables hacia un mundo pensado y gobernado por los hombres o por su dios, pero no es raro que se dé también lo contrario, esto es, que veamos gobernado por la voluntad de otros un mundo hacia el cual somos irresponsables.

El estado de irresponsabilidad tiene sus ventajas. La sociedad, por citar una, tolera fácilmente la mediocridad de las prestaciones femeninas. El desprecio hacia el sexo femenino también significa que la sociedad no espera que la mujer individual dé lo mejor de sí misma. Por ejemplo, a pesar del descontento general por el funcionamiento de la escuela y a

pesar de que en la escuela el personal es predominantemente femenino, nadie acusa a las mujeres y éstas, con pocas excepciones, no se sienten aludidas cuando se critica la escuela.

Desde luego, cuando una avanza aspiraciones de autoafirmación personal, las medidas se vuelven más rigurosas, es decir, más próximas a las que se aplican a los hombres. Más rigurosas, por tanto, pero también inicuas por impropias y deformantes.

No es este, no puede ser este, el precio de la libertad femenina. Este precio, el único que la sociedad presenta a su parte femenina, es insensato por partida doble. Primeramente, porque una mujer podría no terminar de pagarlo nunca, dado que las más de las veces resultará inadecuada de acuerdo con esas medidas. En segundo lugar, porque al pagarlo al acreedor no adecuado, no le da la libertad.

Las mujeres no deben nada a los hombres, pensar de otro modo sería moralismo. En las sociedades modernas, en las sociedades de la emancipación, se practica mucho moralismo de este tipo en relación con las mujeres.

No existe un pacto social entre mujeres y hombres, los hombres nunca han querido que lo hubiera y sería moralismo que yo tuviera que pagar lo que me tomo de quien ha considerado más conveniente para él no llegar a un acuerdo conmigo en materia de intercambios.

En este sentido, la irresponsabilidad femenina es lícita. La equivocación de muchas mujeres, como también de toda la política del victimismo, es pensar que entonces una mujer no le debe nada a nadie y no ver lo que, por el contrario, debe a otras mujeres: a la que la puso en el mundo, a las que la han querido, a las que le han enseñado algo, a las que se han agotado en el esfuerzo de hacer el mundo más habitable para ella...

El precio femenino de la libertad consiste en pagar esta deuda simbólica.

Si no lo ve, si no aprende a pagarlo, una mujer no será nunca libre. El mundo seguirá siendo para ella algo pensado y gobernado por otros, a quienes podrá arañar tal o cual ventaja,

pero desde la posición, siempre subordinada, de quien reclama. Y su derecho a la libertad, aun cuando le está reconocido socialmente, seguirá siendo un derecho vacío, porque la mujer no habrá conquistado para ella la libre disposición de sí misma. Si no ve y no paga lo que ha recibido de otras mujeres, sus bienes no son verdaderamente suyos. Serán bienes "masculinos", que ella exhibirá como tales, incluida su libertad. O bien serán bienes femeninos que no podrá mostrar, como si fuesen cosas robadas, con el sentimiento insuperable de ser siempre pobre, incompleta, de verse siempre defraudada, imposibilitada para contratar nada.

Tesoros de apoyo se han vertido en vano en el pozo sin fondo de una inseguridad femenina cuya causa primera es no querer o no saber reconocer la deuda simbólica con la madre. El simple reconocimiento en la relación entre mujeres es el acto sobre el cual se fundamenta en la práctica la libertad femenina. Todo el resto, tanto en la práctica como en la teoría, o es consecuencia de ello o no se da. Para la liberación del sexo femenino vale más una sola mujer agradecida hacia su semejanta que le ha dado algo, que no un grupo o todo un movimiento feminista entero del que estuviera ausente la respuesta del reconocimiento.

Cuando reconoce el bien recibido, de la vida y del sexo, de amor, de amistad, de solidaridad, de conocimiento, de aliento, una mujer conoce el camino para ponerse en contacto con la fuente femenina de su valor. Al obligarse hacia las mujeres que le han dado algo, pone fin a una relación furtiva. La superioridad materna dejará de parecerle entonces algo aplastante y su "algo más" se convertirá en algo de lo cual la mujer podrá apropiarse para hacer de ello el uso que mejor le parezca en el mundo.

La falta de gratitud entre mujeres empobrece mucho más que el dominio sexista a la mujer individual y a todas en conjunto. Además, si nos remitimos al nivel simbólico que informa las relaciones sociales, resulta fácil observar que ambas

causas de pobreza son convergentes. El hombre no puede apropiarse de las riquezas de una mujer cuando ésta conoce su origen femenino y las exhibe con su sello de origen.

También es necesario trasladarse al nivel que estructura las relaciones sociales para dar todo su peso al reconocimiento. No puede decirse que el significado corriente de la palabra se lo quite: en realidad, la palabra “reconocimiento” tiene un gran peso en su acepción corriente. Pero en el uso femenino, quizás debido a la escasa correspondencia que encuentra una mujer entre sus sentimientos y las reglas sociales, con frecuencia el reconocimiento se reduce a un sentimiento íntimo o a una acción privada. Una mujer puede estar llena de gratitud hacia su semejante, pero cuando participa en los intercambios sociales se encuentra fácilmente metida en un juego en el que no hay manera de expresar esa gratitud. Entonces ésta no tiene consecuencias y todo vuelve a desligarse: dentro/fuera, subjetivo/objetivo, etc., escindiendo en dos la mente femenina y recluyéndola de nuevo en su inseguridad frente al mundo.

Por esto decimos que la relación de *affidamento* entre mujeres es una relación social y hemos hecho de ella el contenido de un proyecto político. La deuda simbólica hacia la madre se paga de manera visible, pública, social, bajo las miradas de todos, mujeres y hombres.

Por otra parte, difícilmente puede entenderse el sentido positivo, liberador de este pago, ni tampoco el sentido mismo de la autoridad materna, sin una práctica política de las relaciones entre mujeres. En efecto, ésta rescata la figura materna de las representaciones de sello masculino y nos la hace presente bajo una forma que responde a nuestras necesidades e intereses.

Una mujer, por ejemplo, tiene necesidad de pensar que su deseo puede abandonar legítimamente la esfera familiar y dirigirse hacia objetos sociales. La figura materna de sello masculino con frecuencia es causa de terribles sentimientos

de culpa para la mujer que busca satisfacciones fuera de la familia y la obliga a inventarse motivaciones hipócritas o neutras, y en cualquier caso distantes de su verdadero deseo. En este caso, la mujer paga a la madre un peaje de servidumbre.

Pero en el vínculo político con otras mujeres, en la responsabilidad que asume ante otras mujeres debido a su pertenencia al género femenino, una mujer descubre que la madre nunca le ha pedido ese peaje.

En el feminismo de la primera época se pensó que eso significaba que la madre se contenta con cualquier posición. No es cierto, como nos han demostrado los hechos. El igualitarismo de nuestros grupos políticos sólo encubría conflictos y emociones procedentes de la antigua relación con la madre y que no encontraban una manera de ser vividos a la luz del sol. La práctica de la disparidad entre mujeres no es facultativa: la madre pide ser reconocida por lo que ha dado.

Es preciso añadir que esta necesidad tampoco es separable de su fruto de libertad para la mujer individual. A través de la libertad y de la fuerza ganadas en las confrontaciones con el mundo, comprobamos que nuestros deseos son legítimos y que están legitimados por una autoridad social femenina. Las formas simbólicas de esta autoridad son los gestos concretos que generan libertad y autoestima en la vida de una mujer. Esa es su única manera de expresarse.

Custodiar las diferencias cualitativas

También existen injusticias sociales, objetará alguna. Ciertamente las hay; sería estúpido por nuestra parte no reconocer que también entre mujeres las disparidades existentes en parte vienen determinadas, o aparecen acentuadas, por una distribución inicua de los bienes sociales.

Pero este hecho, si queremos afrontarlo, si no lo interponemos sólo para enmascarar los efectos de una envidia parali-

zante, por sus características no puede contaminar la práctica de la disparidad entre mujeres.

Al margen de que la primera injusticia que sufre una mujer es la desventaja social de no haber nacido hombre y que esto nos concierne a todas, dejando aparte esta elemental consideración, hay que decir que, si esa injusticia se perpetúa, ello también está ligado al hecho de que las mujeres carecen de una representación social de la posible grandeza femenina.

Maria Pia de la escuela nocturna, como se recordará, protestaba contra un pensamiento feminista que no le ofrecía esa representación de sí misma. No quería, no podía permitir que la redujeran a la figura de la mujer oprimida. Otras compañeras suyas de estudios afirmaban que la propia inseguridad había pesado más que las injusticias sociales en sus vidas. Lo afirmaban mujeres que conocían bien, y no de oídas, esas injusticias. En su punto de vista se anuncia una concepción de la justicia distinta de la masculina.

Tanto de la experiencia como de la política de las mujeres se desprende que la valoración social de la diferencia tiene prioridad frente a los derechos y a todo el tema de la justicia. Y que este valor no queda dado con la justicia; es anterior a ella o no se da, aunque entonces quizás tampoco se dé ni siquiera la justicia.

En efecto, sin valoración social de las diferencias, la justicia procede uniformando y, como puede verse, con este proceder, más que eliminar las injusticias, sobre todo consigue separar a los individuos de sus fuentes de originalidad.

Por esta vía, también por esta vía, una clase social, la burguesía, ha podido vincular a ella a las demás clases sociales, asociándolas a sus intereses y a sus proyectos, así como a su modo de razonar y de comportarse. Hace tiempo que los países industrializados comenzaron a vincular a ellos la suerte de los países agrícolas con un procedimiento sustancialmente idéntico. O sea, pasando por alto las diferencias en el modo de pensar y operar y agitando, al mismo tiempo, la bandera

de la perspectiva de equipararse a quienes en adelante se presentan como un modelo de desarrollo.

El movimiento de mujeres contrasta con esta tendencia homologadora. Lo iniciaron mujeres que, rechazando la perspectiva de equipararse con los hombres, optaron por privilegiar, para su conocimiento mutuo y como pauta para sus relaciones con el mundo, las relaciones con otras mujeres. En este sentido, el movimiento de mujeres, cualquiera que sea la colocación social de las mujeres mismas, es un movimiento antiburgués.

Lo difícil es darse cuenta de que la necesidad de justicia puede hacer el juego a esa tendencia homologadora, cuando nos empuja a confrontar lo que no es confrontable. En las sociedades de la emancipación con demasiada frecuencia se ha interpretado y medido la búsqueda de existencia social de las mujeres según metas alcanzadas por hombres, como si esa fuese la interpretación más adecuada. Lo era para la justicia colmadora de diferencias, pero esto ha dividido a las mujeres y las ha separado de su primera fuente de originalidad, que es su pertenencia al género femenino.

Nos saca de esta contradicción, afirmamos nosotras, la idea de que la justicia no es lo primero. Lo primero es la fidelidad a lo que existe, a lo que una es.

La práctica de la disparidad entre mujeres no es justicia y no es injusticia, sino algo anterior a éstas y que está relacionado con la interpretación de la diferencia sexual.

En las relaciones sociales, las disparidades de hecho se presentan confusamente enmarañadas. Nuestra necesidad de los demás se confunde con la explotación por parte de quien tiene más poder; las desigualdades injustas se revaloran, o al menos se resisten a ser eliminadas, adhiriéndose a las desigualdades que consideramos ineliminables y en algunos casos casi provechosas.

La práctica de la disparidad es una criba necesaria. Con la práctica de las disparidades (que en parte son además imposi-

bles de eliminar, como también admite el pensamiento masculino, aunque sin la verificación de una práctica políticamente explícita) será posible separar las desigualdades injustas de las demás.

Hay disparidades entre seres humanos, como la que existe entre el hombre y la mujer, que ocupan el lugar de una diferencia cualitativa no interpretada como tal. En este caso, eliminar la injusticia no significa instaurar la paridad sino dejar que la diferencia se exprese en formas sociales libres.

Hay disparidades fecundas, como la que existe entre una persona adulta y una criatura, la única que podemos citar como ejemplo en nuestra cultura, aunque existen o podrían existir otras.

Hay disparidades, como las de belleza o de salud, que a menudo no pueden eliminarse y no tiene sentido decir que son injustas, aunque a veces originan las peores injusticias; pensemos en la situación de los enfermos o de los viejos que carecen del poder del dinero.

Una política igualitaria no tiene instrumentos de criba y no llega a eliminar nunca la injusticia. De hecho, los proyectos igualitarios están predestinados a un regular reflujó por el codazo reaccionario que reciben del exterior o del interior cuando la disparidad no eliminable entre seres humanos se convierte en vehículo del privilegio social de algunos en comparación con los otros. El 68 es un ejemplo de ello; basta pensar en la famosa selección escolar o social revalorada por los mismos que la habían despreciado a muerte en el momento del embate para eliminar la injusticia.

El problema es impedir que las medidas del poder no tengan en cuenta las diferencias cualitativas entre las cuales se conserva el valor original de una experiencia humana. Y saber que incluso la búsqueda de justicia social a menudo tiende a no tenerlas en cuenta.

Cuando se publicó el *Sottosopra* verde, donde se habla por primera vez de la práctica de la disparidad y del *affidamento*

entre mujeres, sus autoras fueron acusadas de apoyar las jerarquías sociales dadas, acusación que en ciertas versiones sonaba como un cumplido por el realismo que con ello demostraban.

Era una acusación ridícula y un cumplido inmerecido. En esta sociedad, la mujer verdaderamente respetuosa con las jerarquías dadas se une a un hombre o a una empresa masculina.

Pero la acusación, ridícula en sí, nacía, como comprendimos luego, de la dificultad de atribuir autoridad, de reconocer una superioridad, sin asociarlas al dominio, a la sanción del poder, a la forma de la jerarquía. De ahí que la propuesta de sacar a la luz del sol los sentimientos suscitados por una mujer admirada, en vez de entenderse como la posible valoración social de lo que ocurre entre mujeres, fuese interpretada por algunas como una obligada coherencia: si no escondes la admiración por el gran hombre, aprende a expresar también la admiración por la gran mujer; si aceptas las jerarquías establecidas por los hombres, respétalas también cuando se encuentre en posición superior una mujer; etcétera.

No se entendía, por tanto, el *affidarse* como un momento social en el cual la sustancia viviente, cualitativa, de la experiencia femenina —la antigua relación con la madre, el reconocimiento por los bienes recibidos, el deseo en busca de realización— estampa con su sello una relación humana, sino como la transferencia a las mujeres del esquema del poder masculino, que de este modo se impondría como mediador neutro universal que rubrica toda superioridad humana.

Si el valor originario de la diferencia no está a salvo, si no hay diferencias cualitativas, si todo se confronta con todo y en cada disparidad quiere verse un conflicto de poder-derecho, entonces finalmente las únicas diferencias, las únicas medidas, las que se imponen definitivamente, son las de la objetividad del poder.

Aquel equívoco, garrafal pero desgraciadamente fácil, revela el problema que se nos plantea con la justicia. Incorporar a

las relaciones sociales la relación de *affidamento* entre mujeres puede evitar que la diferencia femenina quede englobada en un sistema de medidas neutras. Pero también debe conservarse el sentido del *affidamento*.

Frente a las jerarquías del poder, cuando se nos imponen o cuando tienden a reproducirse entre nosotras, no oponemos ni el ideal ni la práctica de la igualdad, sino la práctica de las diferencias dadas, para que entre ellas salga a flote y tenga primacía el deseo femenino. Basta tener un deseo vivo para generar una disparidad entre seres humanos y éste es un desequilibrio vital, dinámico, capaz de equilibrar –en ciertas condiciones– las diferencias vitales (enfermedad, vejez, fealdad física...) y de contrarrestar las desigualdades injustas.

Pero en las jerarquías fijadas con criterios objetivos –no importa cuáles (pueden ser incluso los criterios compensatorios de la justicia)–, los criterios siempre acaban por reemplazar a la indicación originaria del deseo o de la necesidad y su dinamismo.

Cuando la necesidad y el deseo pierden sus contenidos cualitativos y se traducen en una demanda indiferenciada de poder, entonces todo puede parecer ciertamente una cuestión de derechos y de justicia. Pero se habrá perdido la experiencia subjetiva, su contenido original, su potencial riqueza.

Para nosotras, antes que la justicia está asegurar la salvaguarda de la calidad original de la experiencia femenina. Y que ésta pueda expresarse a plena luz en forma de un deseo ya no reticente ni imitativo. Y que tenga autoridad en el conocimiento y en el gobierno del mundo, es decir, también por lo que respecta a la justicia social. Esta es la única secuencia que nos hace competentes para razonar en materia de justicia.

Entre mujeres también se dan diferencias de clase y de continente, con muchas injusticias y muchos motivos justificados de conflicto. Podremos enfrentarnos a ellas de manera provechosa si y sólo si los intereses en juego y las razones aducidas llevan el sello de la diferencia sexual. De lo contrario, las con-

tradiciones pondrán en juego los intereses y la autoridad de los hombres y el debate entre mujeres volverá a caer en el paradigma patriarcal del odio de la hija hacia la madre.

Hacer justicia partiendo de sí

Nosotras pensamos que no hay justicia para las mujeres mientras éstas no la reconocen como lo que les ha sido negado y debe serles restituido, y no la reconocen como algo que pueden y deben hacer a partir de sí mismas en sus relaciones.

La sociedad no enseña absolutamente nada al respecto. Reguladas desde fuera en lo que afecta a los intereses de toda la colectividad, entre ellas las mujeres quedaban abandonadas como los animales de un rebaño en un prado. En cuyo caso, tratándose de seres humanos, sin embargo habrían creado —y en determinadas circunstancias han creado— reglas, medidas. Pero las mujeres eran un rebaño en el orden simbólico, no en la vida social, en la cual de hecho se encontraban aisladas las unas de las otras las más de las veces.

Con el fin de este aislamiento, que es el nacimiento del feminismo, nos pusimos en situación de descubrir que el sistema de relaciones sociales siempre ha funcionado y continúa funcionando sin haberse preocupado para nada de las relaciones de las mujeres entre sí.

También desde este punto de vista era acertada la decisión de situar la práctica de las relaciones entre mujeres en el centro de la política mujeril. En efecto, gracias a ella, un estado de cosas que el pensamiento neutro-masculino dejaba suspendido en el vacío de lo no pensado y que el feminismo ideológico tendía a embellecer simplistamente, se ha convertido en una ocasión extraordinaria para llegar hasta el fundamento sexuado del pacto social.

Sin reglas ni medidas en los intercambios con sus semejantas, una mujer no aprende nunca las reglas de los intercambios sociales.

Si os situáis junto a la cabecera de una mujer moribunda, podréis descubrir en sus palabras que lo que no ha tenido y lo que todavía cree tener que dar se mezclan en un ovillo en el que no aparece ninguna expresión de lamento por lo que ha recibido y ahora tiene que dejar. Lo que hay allí no es el sentimiento de la muerte, sino la desesperación final por una vida en la que nunca cuadran las cuentas.

Más banalmente, también hemos conocido este régimen de cuentas que nunca cuadran a través de la práctica de las relaciones entre mujeres. Intentamos poner orden en ellas; prestar atención a los beneficios personales también debía servir para este fin. Hasta algo tan sencillo como apreciar las ventajas de una situación mejorada gracias a la lucha política común requirió una labor política específica. Se gozaba de las ventajas, pero no se valoraban. Espontáneamente prevalecía la tendencia a pensarse, cada una a sí misma y a las demás, como personas movidas por la inclinación del momento, desinteresadamente, sin cálculos ni obligaciones. Luego, llegado el momento de hacer las cuentas, no pocas eran aficionadas a presentarse como si hubiesen renunciado a grandes posibilidades alternativas, tanto mayores cuanto más indeterminadas.

En seguida advertimos que el disfrute sin obligaciones y el énfasis en los sacrificios personales se desarrollaban (se desarrollan) sobre la ignorancia de la deuda simbólica con la madre y de las maneras de pagarla.

La misma causa puede identificarse en el caso del comportamiento, más clamorosamente desagradecido, de las mujeres que se insieren en los intercambios sociales apoyándose en lo que han recibido de otras y al hacerlo sienten necesidad de marcar distancias en relación a éstas. Semejante comportamiento, miserable pero no infrecuente, se justifica considerando que la deuda simbólica no pagada deja un hueco que es necesario cubrir de alguna forma.

Habitualmente las mujeres lo remedian con los vínculos de una complicidad aglutinadora que las defiende del odio

masculino y también evita que se odien entre sí. La defensa funciona a condición de que ninguna intente distinguirse de las demás. Por su parte, la mujer que quiere salir de esta comunidad, si no sabe, si no quiere reconocer que necesita a sus semejantas, lo remedia negando tener cualquier deuda, sobre todo con aquellas de quienes ha recibido algo precioso para ella.

Son las dos caras de una misma cosa. De ello depende el juicio sobre la solidaridad femenina. La solidaridad que debe suplir la ausencia de reglas en los intercambios entre mujeres es una pobre defensa frente al desprecio social contra el sexo femenino.

Seguramente no hay mujer que no haya conocido desde la infancia, en las relaciones con la madre, con las hermanas, con las amigas, con las compañeras de colegio o de trabajo, la dificultad de compaginar la demanda femenina de unión en una comunidad con la exigencia de una distinción personal propia.

Este nudo problemático también aparece en los escritos ya citados de la escuela nocturna. Según Teresa, las mujeres son reacias a ponerse en evidencia en la vida social “por miedo al juicio de otras mujeres”. Con acertada intuición, no imputa este impedimento a una falta personal de valor ni a una perversidad de las otras, sino a una servidumbre colectiva de carácter simbólico. La mujer individual duda, las otras no le dan el estímulo necesario porque, más allá de la vida doméstica, todo lo que hace una mujer corre el riesgo de parecer una negación del propio sexo. Por consiguiente, muchas mujeres renuncian a hacer realidad externamente “lo que interiormente son”, con lo cual “se llevan a la tumba muchos valores espirituales y psíquicos” (*Più polvere in casa meno polvere nei cervelli* [Más polvo en casa, menos polvo en los cerebros]).

En vano buscaremos en las reflexiones masculinas seculares sobre la relación entre individuo y colectividad una res-

puesta al problema, que se le plantea a toda mujer, de compaginar su voluntad de distinción personal con la demanda que le transmiten sus semejantas pidiéndole que no se separe del común de las mujeres. El orden simbólico-social, pensado por los hombres como universal, no da respuesta a este problema, ni justa ni injusta, ni aceptable ni mejorable. Lo que pasa entre mujeres, vida, palabras, sentimientos, sexualidad, amor, saber, todo quedaba abandonado a su aire y únicamente se regulaba cuando interfería con la manera en que se han regulado las relaciones de los hombres entre sí.

En este punto ciego del pensamiento político está la prueba de que el pacto social fue concebido teniendo presente únicamente la experiencia humana masculina.

En la primera época del feminismo circularon palabras y consignas que fueron juzgadas extremadamente individualistas vistas desde fuera. La libertad, responde una feminista interrogada al respecto,

para mí significa libertad de ser... *de ser*. Libertad de ser distinta... a pesar de las leyes, incluso por encima de las que llaman "leyes naturales". De poderse dirigir a la gente a partir de lo que una verdaderamente es. Libertad es poder elegir sin anular nada de una misma: ni el propio ser intelectual, ni las propias necesidades materiales, ni el propio yo profundo.

A lo cual replicó una mujer comprometida con la lucha de clases diciendo que ella "nacida a la razón" se había esforzado, en cambio, por "no ser distinta". Para ella, distinta significaba privilegiada, separada, que sigue su camino sin esperar a nadie, etc. Con varios años de distancia, otra mujer que se enfrenta con las dos respuestas, pese a considerar que la primera es menos ideológica, más sincera, sin embargo no vacila en catalogarla entre las posiciones "de tipo liberal-individualista, declaradamente elitista". (Véase Edoarda Masi, *Il libro da nascondere* [El libro que hay que esconder].)

Es un juicio totalmente extrínseco. Si una mujer no consigue compaginar lo que vive en su interior con las normas que regulan la vida colectiva y si, advirtiendo esta desconexión, identifica su libertad con la posibilidad de ser ella misma, “distinta” (¿qué otra cosa podría decir desde dentro de una experiencia sin reflejo social?), el individualismo interviene en ello en igual medida que el colectivismo, es decir, para nada.

La respuesta de la feminista, del primer feminismo, refleja la posición de sujetos humanos subordinados sin libertad a los intereses de la vida asociada. La respuesta es criticable y fue criticada, pero por razones muy distintas. Era abstracta; no tenía en cuenta la necesaria mediación entre el yo de la mujer individual y el yo de su identificación humana con el género femenino. En el primer feminismo, la diferencia femenina se confundía con las diferencias individuales; tanto éstas como aquélla tenían la misma absoluta razón de ser.

La crítica, como se recordará, se inició en el Congreso de Pinarella de 1975, donde quedó claro que, para tener una existencia social libre, la mujer individual debe operar un paso mediador entre ella y sus semejantas, para así poder salir de su “prisión psicológica”, según la expresión empleada en 1977 por Teresa.

Los primeros grupos feministas habían satisfecho la demanda de unión en una comunidad genérica de una forma que podríamos describir como alta, comparada con la comunidad que rebaja, más característica de las agregaciones femeninas espontáneas. Pero en Pinarella se vio que el problema no estaba resuelto. Por una parte había mujeres que se decían excluidas y mostraban claramente a través de sus fantasías (“en realidad todas nos sentimos inseguras”) cuán fuerte era aún la demanda de una comunidad en negativo y en el aspecto perdedor. Por otra parte estaban los sentimientos de culpa. La mujer que se distinguía por cualquier cosa con respecto a las demás se veía amenazada por la idea de renegar, reprimir,

censurar al propio sexo (la terminología variaba). O sea, de traicionar a la madre.

También debe tenerse en cuenta la posición —que en nuestros grupos no se daba, por razones obvias— de las mujeres que rehúyen la frecuentación de sus semejantas para eludir su demanda de unión en una comunidad genérica, a sabiendas o más con el temor de que ésta siempre se inclinará hacia lo negativo y del lado perdedor.

Todas estas actitudes parecían, se presentaban como hechos de naturaleza psicológica, pero eran señales del estado salvaje de la humanidad femenina.

En muchísimos aspectos, las mujeres pueden aparecer como la parte más cívica de la humanidad. La falta de civilidad se reconoce, la descubrimos, cuando una mujer entra en conflicto con su semejanta y se ve en la necesidad de afrontar emociones que nada ni nadie le ha enseñado a regular de forma social. Estado salvaje, por tanto, en el sentido propio del término, determinado por el hecho de que la relación de una mujer con su semejanta no figura entre las formas de relación queridas y pensadas colectivamente.

A esto se debe que muchas vivan la búsqueda personal de distinción como algo incompatible con la demanda femenina de unión en una comunidad genérica: No olvides que eres una mujer como todas las demás.

En efecto, se trata de dos instancias no armonizadas en la sociedad, donde la autoridad y los valores son de origen masculino. La búsqueda de distinción separa a una mujer de sus semejantas en la medida en que ni ella, como mujer individual, ni ellas, en su conjunto, conocen el origen femenino de aquel “algo más” que permite que la mujer individual se distinga.

Podemos releer el antiguo mito de Proserpina bajo esta luz. Una autoridad de origen masculino se interpone en la relación de la hija con la madre al conceder a la hija un estatus social sin que ésta se haya enfrentado a la autoridad materna para conquistarlo. En consecuencia, acabará encon-

trándose secuestrada en el reino de los símbolos petrificados del poder masculino, necesitada de sus semejantas, pero incapaz de negociar con ellas lo que necesita.

Hay mujeres que no carecen de experiencia en materia de contratación social y que sin embargo pretenden ser aceptadas como pares por sus semejantas, con una dulzura y una ingenuidad que sólo son atractivas en una niña.

También se da una negación del propio sexo cuando no se hace ninguna concesión a la demanda genérica femenina de “ser como todas las demás”, es decir, cuando no hago el esfuerzo necesario para que mis semejantas reconozcan en mí a una igual.

La deuda simbólica con la madre también se paga de esta forma. Que no es facultativa. Sólo puede parecerlo porque la sociedad, tal como funciona y está organizada, sobre la base de la libertad masculina, no nos la hace presente y en cambio impone a las que aspiran a una autoafirmación personal la adecuación a las normas ya establecidas para sí por la parte masculina del cuerpo social.

De un modo u otro, la exoneración social de la obligación de saldar la deuda con la madre recae sobre las mujeres en forma de servidumbre. Sin reconocimiento hacia la madre, la pertenencia al género femenino es una fatalidad que pesa y condiciona, una *desgracia*.

El pago de la deuda simbólica no es voluntario, no es libre, sino liberador. Representa la necesidad interna que sustituye a las constricciones externas y a la dependencia de los demás en las decisiones de una mujer. De tal modo que el azar por el cual se nace mujer puede convertirse en destino personal y la fatalidad puede revelarse como una gracia, en el sentido clásico del término y bien familiar para quien conozca el pensamiento de Simone Weil.

En otras palabras, una mujer es libre cuando significar su pertenencia al sexo femenino es una opción que toma a sabiendas de que no es objeto de elección.

La paradoja de esta fórmula de la libertad femenina se resuelve considerando que la mujer ha estado sometida socialmente a causa de su anatomía. Podríamos hacer como esos animales que cuando quedan atrapados en el cepo se liberan cortándose a mordiscos la pata aprisionada. Pero el cuerpo en cuya trampa nos aprisionaba la sociedad patriarcal nos lo confeccionó amorosamente una madre. De ella podemos, más aun debemos, liberarnos sin ferocidad, de manera humana, esto es, simbólica.

Todo este discurso nos lleva a la inevitable conclusión de que la libertad ganada por una mujer en las relaciones entre mujeres es su libertad y que el pacto social a través del cual se vincula en libertad con sus semejantas, la vincula al mundo entero. Es decir que una mujer es responsable del mundo en tanto y cuanto debe responder de sí misma ante sus semejantas, y no tiene obligaciones sociales que no sean derivables de las obligaciones hacia sus semejantas.

Somos conscientes de que estas afirmaciones suenan muy mal, pero no menos que las palabras que nombraron la “injusticia” presente en nuestras relaciones. También estas afirmaciones son “injustas” en relación con lo ya pensado acerca de la justicia. En efecto, están dictadas por el pensamiento de algo impensado en la organización social de las relaciones entre seres humanos.

Se trata, sin embargo, de una conclusión correcta y necesaria, en la cual los hechos coinciden con el razonamiento.

Los hechos muestran que la sociedad no hace responsables de la vida colectiva a las mujeres; que algunas quieran serlo y participar en ella se incluye absurdamente en el capítulo de las cosas a las cuales tienen derecho. Podrían aducirse otros argumentos, pero con este basta para demostrar que las mujeres no están presentes en términos concretos en el pacto que es el fundamento de la vida asociada. Si ésta tuviese que depender de la buena voluntad masculina como cuenta con la buena voluntad femenina, saltaría por los aires en un día. Un

hombre en la plenitud de sus fuerzas y excluido de las responsabilidades colectivas es una mina a la deriva en medio del cuerpo social: las innumerables mujeres que se encuentran en la misma situación sirven al bien común sin causar problemas.

Una mujer participa en la vida social como quien se inscribe en cualquier asociación voluntaria, con la diferencia de que si no le conviene seguir participando en ella, no puede pasar a otra, sino sólo marcharse, darse de baja. No son pocas, entre otras cosas, las mujeres que se incorporan a empresas sociales voluntarias con la idea de participar de este modo en la vida social. Lo que son y hacen en su existencia cotidiana no les parece una verdadera vida social propiamente dicha. No lo es, en efecto, como tampoco lo es el simulacro que representa su trabajo voluntario: en ambos casos falta el elemento de la contratación, reemplazado exclusivamente por su buena voluntad.

Por esto cuando las mujeres intentan imaginarse la libertad, usan con facilidad palabras que parecen de un extremo individualismo. Si su responsabilización en relación a los intereses colectivos adopta la forma de una decisión personal y voluntaria, si contribuyen sustancialmente al bien común en virtud de vínculos carnales y afectivos, ¿dónde están los términos sociales para significar la libertad femenina?

No hemos descubierto nada extraordinario. Los hombres saben que es suficiente y necesario que los individuos del sexo masculino participen en el pacto necesario para sostener la vida social; que participen las mujeres es accesorio.

Las mujeres, por su parte, saben que la sociedad de los hombres necesita su presencia pero no su libertad. Lo saben demasiado y tienden a figurarse su libertad como un derecho a reivindicar, sin considerar cuánto y cómo ya han renunciado a ella ellas mismas para superar la desventaja social de haber nacido mujeres; en términos psicológicos, para lograr aceptación. Una mujer consume una parte de su potencia

humana en los esfuerzos por superar la desventaja social de pertenecer al sexo femenino y demuestra socialmente que la ha consumido.

Los hechos y la razón indican que reclamar la libertad como compensación de una libertad a la que se ha renunciado es algo que no puede dar el resultado esperado.

Como tampoco puede pensarse que lo dé la búsqueda de libertad de las mujeres que se separan de sus semejantas porque las ven sin libertad. Una mujer pertenece a la humanidad con su pertenencia al sexo femenino: significar la una equivale a significar la otra y no hay alternativas que no sean interpretables (y de hecho siempre se interpretan) como un renegar de sí misma.

Por esto decimos que el vínculo de reconocimiento y de agradecimiento hacia sus semejantas constituye lo esencial de su vinculación social para una mujer. Lo hace real en la responsabilidad y lo refuerza en la contractualidad. Y todo lo demás, o bien está sometido a este vínculo, o bien vale tanto como la inscripción en cualquier asociación voluntaria. La libertad femenina, en suma, no se obtiene con la admisión en la sociedad masculina ni como resultado de una reivindicación frente a ella, sino a través del contrato elemental en virtud del cual una mujer intercambia con otras semejantes a ella el reconocimiento de la propia existencia contra la aceptación significada de la común pertenencia al sexo femenino.

Nuestra conclusión, por sí sola, no debería tener nada de chocante para el sentido común, a condición de que sólo se considere que las mujeres son la mitad del género humano. Desde luego, no es una vinculación nada insignificante con el mundo derivar la forma social de la propia libertad del vínculo de pertenencia al sexo femenino. Seguramente es una vinculación más repartida, más social que la que se establecía tradicionalmente para la mujer individual a través de los pocos individuos del sexo masculino que, como portadores de sus intereses personales, garantizaban de hecho su conformi-

dad con los intereses generales. También es, al mismo tiempo, una vinculación más consistente, más comprometida, que la que asumen algunas mujeres frente a la colectividad cuando se adscriben a proyectos supuestamente universales, pero de hecho ajenos a su parte femenina.

Pero la vinculación que nosotras configuramos, basada en la deuda simbólica con la madre es *sexuada* y significa la diferencia femenina dentro del pacto social. La introduce en un sistema de relaciones sociales que fundamenta su universalidad en la insignificancia de esta diferencia femenina y con esto basta para evocar horribles fantasmas de desorden social. Quien tenga un conocimiento no demasiado superficial de la caza de brujas (suficiente para saber al menos que no pertenece a la historia medieval sino a la moderna) sabe qué puede ocurrirle a la mente masculina cuando se le plantea la idea de una alianza entre mujeres.

Pero la misma mente femenina se detiene o se mueve a tientas ante las dificultades que le plantea todo lo todavía no pensado de esta conclusión. Le cuesta reconocer que es una conclusión correcta e inevitable sólo porque todavía no ha valorado sus posibles consecuencias o no ha encontrado la manera de acoplarla a lo ya pensado.

Vuelve a plantearse el problema de la transgresión *sexuada* que pone en un aprieto a muchas mujeres, pese a su deseo de libertad, cuando se trata de trasladarse mentalmente al lugar de la libertad, que consiste en concederse autoridad para juzgar y decidir por una misma.

Los hechos históricos indican que a una mujer puede resultarle menos difícil trasladarse allí con su cuerpo que con su mente, dejando en manos de otros la responsabilidad por las consecuencias, que en cierta medida son siempre imprevisibles. Puede comprobarse que las mujeres con frecuencia han participado en gran número al lado de los hombres en las grandes aventuras de la humanidad, tomándose una libertad que sin embargo no han sabido mantener una vez finalizada,

para los hombres, la aventura. Pensemos en las mujeres que participaron en la Resistencia italiana o en la lucha de liberación de Argelia como si desafiar a los nazifascistas o a los torturadores de la OAS fuese más fácil para ellas que cuestionar la jerarquía familiar o cambiar la forma de llevar una reunión política.

Hemos escrito que la transgresión sexuada de aquella que no respeta el orden constituido por razones dictadas por su experiencia femenina constituye un paso inevitable y la hemos presentado como una decisión personal. Sin embargo, somos conscientes de que entre las mujeres, como también ocurre entre los hombres, son pocas las que poseen la fuerza de transgredir conscientemente.

Pero el análisis de ese paso necesario para la libertad femenina ha revelado que la otra cara de la transgresión es la conformidad con un orden.

La política femenina, como nosotras la entendemos, consiste en iluminar también, para cada mujer, esta otra cara de la transgresión femenina, a fin de que toda mujer pueda comprender, valorar, hacer suya la razón que rige los comportamientos irregulares de sus semejantas, no conformes a las reglas prescritas por la sociedad, y pueda situarse en el mundo apoyándose en esta razón. La razón de la madre infanticida, de la mujer que no toma marido, de la poeta homosexual, de la hija egoísta... y así sucesivamente, hasta comprender las muchas maneras con que la humanidad femenina intenta expresar su necesidad de existencia libre, desde el niño que se le cae en el barreño de agua hirviendo hasta el impulso de hurtar en los supermercados.

Los innumerables fragmentos de una libertad buscada permanecerán en su estado de fragmentación si golpean, momentáneamente brillantes pero destinados a apagarse luego, un cuerpo social que no tiene manera ni tampoco voluntad de traducirlos en un significado coherente. A la política femenina le corresponde la tarea de mostrar en la práctica y demos-

trar en teoría cómo esos fragmentos entre sí y con el mundo pueden formar una combinación inaudita, y sin embargo sensata, asociando la transgresión sin sentido aparente no, negativamente, a la opresión sufrida por la que ha transgredido, sino, positivamente, a las razones de la que transgrede conscientemente. Esto fueron y así operaban los primeros grupos de autoconciencia, que han contribuido a encauzar nuestra política, con una combinación social nueva y un vínculo positivo.

En las mujeres que tienen la fuerza de quebrantar en primera persona la universalidad exhibida por el pensamiento masculino y que no usan medidas masculinas o neutras para situarse en el mundo, juzgarlo y decidir, sino la única medida en la que con toda seguridad son competentes, esto es, la experiencia humana femenina, en estas mujeres –pensamos en *madame* du Deffand, en Jane Austen, en Carla Lonzi– irradia para las otras, no un desorden y mucho más que una revuelta: una fidelidad y una coherencia.

Esta luz de una racionalidad no extrínseca, no superpuesta a la propia experiencia, tiene capacidad para orientar a la mente femenina en su búsqueda de existencia social libre.

El hecho de que aflore el sentido racional de la transgresión sexuada y se revele incluso a las que no poseen la fuerza personal necesaria para transgredir se explica si se considera que, gracias a aquella transgresión, la pasión de la diferencia sexual –el ciego sometimiento a la propia diferencia del que ninguna mujer puede escapar completamente– se transforma en saber: autoconocimiento y competencia sobre la realidad dada, para juzgarla y para cambiarla.

Llamamos política de la mujer al proyecto de cambiar la realidad dada incidiendo sobre esta posibilidad que toda mujer, todo ser humano, posee de transformar en saber sobre la realidad lo que esta realidad le hace sufrir. A quien viene al mundo con un cuerpo femenino, la realidad natural y social le hace sufrir su diferencia sexual. Transformarla en saber

acerca de la naturaleza y de la sociedad y sus relaciones es su posibilidad humana y su "algo más" social.

Algunos y algunas piensan que la diferencia femenina no tiene razón de ser entre las cosas de este mundo y que su destino debería ser permanecer entre las cosas de la utopía (en sentido literal, utopía significa *no lugar*). No somos de esta idea, ante todo porque renunciar a la tradición social de la diferencia femenina equivale a dejar que las mujeres de hecho queden situadas en el lugar donde las coloca la sociedad. El Olimpo de los griegos antiguos estaba poblado de maravillosas divinidades femeninas, pero en sus ciudades y aldeas las mujeres eran siervas mal nutridas y precozmente encintas.

En segundo lugar, porque no podemos teorizar cosas que se opongan a nuestra experiencia y nosotras buscamos una existencia social. Juzgamos negativamente a las mujeres que buscan y encuentran una adscripción social en partidos, periódicos, etc., y desde allí teorizan la utopía de la diferencia femenina.

Pero lo que más cuenta es nuestra experiencia vista en positivo. De hecho nos movemos en la sociedad con la ayuda de las relaciones con otras mujeres y cuando nos han faltado estas relaciones, hemos sufrido por ello. De hecho estamos abiertas al intercambio con nuestras semejantas, con el sentimiento de que su juicio, cualquiera que sea, es el primer juicio social a tener en cuenta. De hecho nuestro estar en el mundo ha mejorado desde que adoptamos como norma cuidar de los intereses de nuestro sexo, y sólo ocuparnos compatiblemente con éstos del resto.

Es decir que de hecho manteníamos con el mundo el vínculo de un pacto social no nombrado, que por principio era de reconocimiento y de intercambio con las otras mujeres.

Ahora le hemos dado nombre. Lo que, naturalmente, no deja de tener sus consecuencias. Una vez nombrado, deja de ser algo que se practica en tal o cual contexto, según la con-

veniencia del momento, para convertirse en la forma declarada de la sociabilidad femenina y, por consiguiente, en una medida de juicio a la cual nos sometemos y sometemos a nuestras semejantes.

Una mujer puede y debe juzgar a sus semejantas. Una mujer puede y debe hacer frente al juicio de sus semejantas. En el régimen social que no pensaba nada acerca de las relaciones entre mujeres, la mujer sola temía el juicio de las otras como una amenaza para ella, para su deseo de afirmación, para su originalidad. Tanto es así que el primer feminismo casi prohibió cualquier juicio de una mujer sobre otra, sin poder impedir sin embargo que se manifestasen juicios mudos e inapelables. Emitidos-rechazados con la violencia que adquieren las cosas cuando nos tocan sin que medie el intervalo de un pensamiento.

El juicio de una mujer sobre su semejanta siempre la afecta y puede tener una enorme importancia, para bien o para mal, se reconozca o no. Nuestra propuesta no es soportarlo sino, al contrario, reconocer su peso y, en consecuencia, pensar y hacer realidad un régimen de relaciones sociales donde las mismas mujeres garanticen la libertad femenina.

Suspender todo juicio, como quería el primer feminismo, aparte de la escasa consistencia de semejante propósito, no es liberador. De hecho generaba, como hemos mostrado, una moderación no deseada de las empresas sociales femeninas. Inhibir la medida juzgadora femenina quería ser una deferencia hacia el deseo que no osa significarse, pero esta deferencia sólo contribuye a retenerlo en su reticencia, tal vez porque la aceptación indiscriminada no se experimenta nunca como valorizante, ni siquiera por parte de quien la necesita.

Si, entre mujeres, la necesidad de aprobación prevalece sobre los deseos, si éstos no osan exponerse al juicio por el oscuro sentimiento de que aparte de la aceptación incondicional sólo existe la negación y la muerte, entonces nuestras empresas sociales serán lo que satisfaga esa necesidad y apla-

que esos temores cada vez que aparecen. Pero no serán nada más. No se apartarán del conformismo que a menudo caracteriza nuestras existencias, conformismo no querido, no escogido, y sin embargo impuesto desde fuera.

En cuanto a las mujeres que tuvieron el valor de desafiar a los nazifascistas y no lo han tenido para rebelarse contra una vida doméstica sin libertad o contra una práctica política ajena a su modo de ser, el extraño fenómeno, en realidad un fenómeno recurrente en la historia humana, se aclara si recordamos lo que han dicho algunas para explicar qué las retiene cuando se trata de exponerse socialmente sin la cobertura de opciones masculinas. Temen el juicio de sus semejantas; temen caer en un vacío de sentido; intentan decirse que tienen derecho a hacer algo por sí mismas, pero eso no les basta.

El defecto de libertad femenina no se explica por la gravedad de la opresión, sino por la falta de autoridad, de autorización simbólica. La autorización que una mujer puede recibir únicamente de una fuente femenina porque sólo ésta la legitima en su diferencia. Y que únicamente recibe si acepta someterse a una medida juzgadora femenina. Esto último, como sabemos, es el paso decisivo y difícil de la libertad femenina, del cual depende que la diferencia femenina salga viva de su prisión histórica, interior de un interior, dos veces recluida: en el orden social que la tiene encerrada en una experiencia indecible, y en la experiencia la mujer individual que no sabe cómo salir de ella sin renegar de su sexo.

Registro de la supervivencia, registro de la libertad

Podría pensarse que a las mujeres más bien les conviene esperar y favorecer la progresiva valoración social de su sexo con la eliminación de las discriminaciones que perduran, desde las más visibles hasta las casi invisibles y más insidiosas, que anidan en la vida familiar y en los comportamientos

sociales menos controlados, etcétera, en vez de romper por la mitad el pacto social y medirse con el mundo sobre la base de su diferencia.

Nada habría que objetar contra esta perspectiva moderada, sostenida por personas sinceramente preocupadas por introducir justicia en las relaciones entre los sexos, si no fuese porque en el orden social, sin embargo capaz de progreso, en que piensan esas personas, no se ha pensado nada para que la mujer pueda referirse a su semejanta y recibir a cambio seguridad, valoración. Sin embargo, este tipo de relación es precisamente lo esencial. Sin ello, la eliminación de la discriminación es un proceso sin fin.

Cuando este tipo de relación se haya introducido y funcione en el sistema de las relaciones sociales, se verificará exactamente lo que ahora decimos, esto es, que si una mujer no recibe la garantía de existencia social libre primordialmente de sus semejantas, no la recibirá en absoluto.

Para conseguir tenerla no parece excesivo romper por la mitad la forma del pacto social. En efecto, no se necesita demasiada ciencia histórica para saber que los progresos que nos prometen, junto con los ya garantizados, dependen de una riqueza social geográficamente limitada, históricamente reciente y, por añadidura, asediada: regularmente por las crisis económicas y eventualmente por una guerra atómica o por un colapso ecológico.

Una libertad en estas condiciones ya sería de por sí muy precaria. Pero ni siquiera es libertad porque incluso una persona dotada de poca imaginación no puede evitar mirar hacia atrás en el tiempo o a los países menos ricos que tenemos al lado y sentir que su existencia de mujer está sujeta a la amenaza de una violencia negadora que la hará pedazos si la necesidad social lo requiere. No es una amenaza externa. Dentro de la sociedad de la emancipación de la mujer, la que no trabaja al servicio del hombre enseguida advierte que su diferencia humana constituye una particularidad tan visible

como irrelevante. Es una mujer, pero podría ser un hombre y la sociedad le da a entender con mil indicios que le convendría más serlo realmente.

El progreso prometido sería que un día la sociedad ya no le enviase esta señal, con lo cual se encontraría siendo mujer sin ninguna razón de serlo, pero sin sentir que para ella sería mejor no serlo. El progreso consistiría, por tanto, en que yo quedase dividida en dos: cuerpo de sexo femenino por una parte, sujeto pensante y social por otra, y entre las dos ya ni siquiera el vínculo de un malestar sensiblemente percibido: la violación llevada a su perfección como acto simbólico.

Para que la libertad femenina se garantice a sí misma –sin lo cual no es libertad, sino emancipación, como no sin razón se la llama– es indispensable que las circunstancias históricas que han favorecido nuestra liberación desde fuera se conviertan, como quien dice, en superfluas. Traducidas o sustituidas por la libertad misma que se autorreproduce y produce las condiciones materiales necesarias para su ejercicio.

Si es cierto, como se ha escrito, que la pasteurización de la leche ha contribuido más a dar libertad a las mujeres que las luchas de las sufragistas, es necesario conseguir que ya no sea verdad. Y lo mismo debe decirse de la medicina que ha reducido la mortalidad infantil o ha inventado los anticonceptivos, o de las máquinas que han hecho más productivo el trabajo humano, o de los progresos de la vida asociada que han llevado a los hombres a no seguir considerando a las mujeres como seres de naturaleza inferior. ¿De dónde viene esta libertad que me llega dentro de una botella de leche pasteurizada? ¿Qué raíces tiene la flor que me ofrecen como muestra de superior civilización? ¿Quién soy yo si mi libertad está en esa botella, en esa flor que me han puesto en la mano?

Lo que está en entredicho no es tanto la precariedad del don, aunque es una circunstancia que tampoco hay que olvidar, sino sobre todo su origen. Es preciso estar en el origen de

la propia libertad para poseerla de forma segura, lo cual no implica la garantía de gozar de ella, sino la seguridad de que se sabrá reproducirla incluso en las condiciones menos favorables. Sexualizar el conjunto de las relaciones sociales hasta su fundamento tiene como finalidad trasladar a las mujeres hasta el origen de su libertad, anterior a esas hojas de papel llamadas leyes o constituciones, anterior al modo en que se organiza la producción material o la investigación científica —que ahora me dan una botella, luego una píldora, después quién sabe qué—, anterior a las convenciones sociales que ordenan a los hombres el respeto al otro sexo. Anterior, en suma, al plano en el cual recibe su primera interpretación la diferencia sexual.

No rechazamos los frutos de la civilización cuando nos son útiles. Al contrario, los apreciamos vivamente, tanto más cuanto que detrás de ellos está no sólo el trabajo de hombres libres, sino también mucho trabajo de mujeres que han deseado ser libres. Apreciamos la ciencia médica que ha reducido la mortalidad infantil, las máquinas que sustituyen o alivian el trabajo manual, las reglas sociales que inhiben la agresión sexual en el hombre, las reformas que abren el ejercicio de todos los oficios y profesiones a las mujeres, las teorías filosóficas y científicas según las cuales la diferencia anatómica entre mujeres-hombres no es interpretable como una inferioridad de las primeras.

Pero son sólo frutos y la libertad, como se ha sabido siempre o al menos desde el tiempo de la Revolución Francesa, es un árbol. Si la libertad de la mujer no echa raíces donde comienza la vida social, en las primeras relaciones que le hacen saber quién es y la introducen en el mundo, si no se desarrolla con fidelidad a sus orígenes, si no logra garantía social en virtud de esta fidelidad, entonces será “libre” por azar, el azar que la ha hecho nacer en este siglo y en este pedazo de mundo. Pero el azar no la hecho nacer hombre y con esta desgracia residual se burla de su pobre libertad sin raíces.

No podemos remontarnos en el tiempo hasta situarnos antes del momento en que nuestra diferencia con el hombre fue interpretada como un ser menos. Pero a aquel antes nos trasladamos con un acto mental al cual otorgamos la realidad de sus consecuencias en el presente. No haremos depender la libertad femenina, la nuestra y la de nuestras semejantes, de los progresos de una cultura que desde tiempo inmemorial se ha nutrido de desprecio hacia nuestro sexo. Procederemos a la inversa. Nos ligamos en un pacto de libertad con nuestras semejantes y, a través de nuestras semejantes, con el mundo y a partir de aquí, con la garantía de una existencia social libre, haremos lo que queda por hacer para que la sociedad se libere del desprecio por el sexo femenino.

La política de la diferencia sexual no viene después de alcanzar la igualdad entre los sexos, sino que sustituye a la política de la igualdad, demasiado abstracta y a veces contradictoria, para combatir cualquier forma de opresión sexista desde la libertad femenina conquistada y fundada sobre las relaciones sociales con otras mujeres.

Existe un registro bajo de la supervivencia femenina que confirma, en positivo y en negativo, lo que decimos. Para sobrevivir, las mujeres se han prestado y se prestan una ayuda material y simbólica tan elemental que, si llega a faltar, no hay garantía social capaz de sustituirla, ni la religión, ni las leyes, ni la buena educación. Este dato real, bien visible cuando se trata de hacer frente a las grandes necesidades de la vida, también reaparece, de manera menos patente, en circunstancias banales. Por ejemplo, en la actitud mental que lleva a muchas a esperar o pretender una aceptación incondicional por parte de sus semejantes. Ya hemos dicho que esta actitud revela el estado salvaje de las relaciones entre mujeres. Pero al mismo tiempo también revela que una mujer no puede estar en el mundo sin la aceptación de sus semejantes y que ésta le es más necesaria que las garantías que ofrecen las leyes, la religión, la buena educación, por no hablar ya de la leche esterilizada o de los ramos de mimosas.

Esta manera de ayudarse, eliminando la contratación y sin significar el intercambio, sirve para la supervivencia y nada más, y en esta limitación está la causa de la debilidad social del sexo femenino. Debilidad que aflora incluso en las sociedades con una emancipación avanzada y que entonces se intenta explicar apelando a formas ocultas e insidiosas de discriminación antifemenina.

Inserirse en los intercambios sociales sin tener en cuenta los bienes recibidos de otras mujeres, sin reconocer la naturaleza social de la necesidad que se siente frente a ellos, sin una referencia a modelos femeninos, genera la incompetencia en relación a las leyes no escritas del dar-tener en las relaciones sociales, la inseguridad pagada con esfuerzos suplementarios de adaptación a los modelos dominantes y el sentimiento de que cualquier “algo más” ganado en la sociedad se ha logrado en contra o pasando por encima de las propias semejantes, es decir, del propio sexo y por tanto de sí misma.

Sin duda incluso en las sociedades de emancipación avanzada existen formas de discriminación femenina persistente. Pero este hecho no es una explicación; por el contrario, la requiere. Si en las relaciones sociales la diferencia femenina se encuentra expuesta a valoraciones, que perjudican a las mujeres, la causa está en la naturaleza de las relaciones sociales. No existe un sujeto social neutro que pueda desear el fin de toda discriminación y hacerlo realidad; la traducción social del valor humano de ser mujer, si no la hacen las mujeres, la harán los hombres según sus criterios. Criticar a estos últimos e intentar modificarlos mejorándolos en favor del sexo femenino, al margen de cuál sea el resultado, no puede colmar el vacío de una falta de traducción por parte de las propias mujeres.

Existe un registro bajo de la supervivencia femenina. Nosotras proponemos convertirlo en un registro alto de libertad dando nombre y forma social a lo que, sin nombre y sin forma, sucedía entre mujeres. Es evidente que ya no será lo mismo, ni

para las mujeres, ni para el conjunto de la sociedad, si la ayuda que nos prestábamos para sobrevivir se convierte en una alianza que garantice nuestra existencia social.

Pero no será el fin del mundo. Dividir en dos un pacto social que ya de por sí funcionaba de forma dividida —sobre la base de la contratación entre hombres, sobre la base de la solidaridad entre mujeres— no generará el caos.

Dará lugar a una sociedad pensada, gobernada por mujeres y hombres, donde su diferencia encontrará modos de significarse libremente, desde el modo de vestir hasta el modo de administrar la justicia, de organizar el trabajo, de educar a la infancia. Igual que hoy no plantea ningún problema significar la diferencia sexual cuando se cubre el cuerpo desnudo o al cantar ópera, más aún, nos gusta, porque con ello se interpreta y se enriquece de humanidad lo naturalmente dado, tampoco habrá problema en que la justicia se administre, el trabajo se organice, la sociedad se proyecte de acuerdo con la diferencia de ser hombre o mujer.

¿Cuándo? Ahora. No hay etapas intermedias posibles ni son necesarias.

Posponer algo en el tiempo es necesario cuando hay que alcanzar objetivos que son distintos de sus medios, como sembrar el grano para comer pan; en cambio, en el trabajo necesario para tener una existencia social libre, el medio es igual al fin. En efecto, la libertad es el único medio para alcanzar la libertad.

Para saber cómo será la sociedad en la que podrá expresarse libremente la diferencia femenina basta saber cómo podemos hacer de la pertenencia al sexo femenino la garantía más segura de libertad para todas y cada una de las mujeres.

Hace pocos años, en nuestro país, una pobre y valiente muchacha llamada Palmira, por no haber obedecido a su novio que quería prostituirla, fue castigada con el fuego y murió. La monstruosidad del comportamiento masculino no debe ocultar-

nos la otra cara, menos visible pero más trágica, de este drama: que la joven Palmira –tenía catorce años– no encontró entre sus semejantas de más edad la ayuda necesaria para hacer triunfar su deseo de libertad sobre las imposiciones por parte masculina. Prostituirse por cuenta de algún hombre era una costumbre aceptada en su ambiente y es fácil imaginar que las otras mujeres la habrían ayudado a soportar la condición común si la hubiese aceptado.

Lo mismo también se repite de idéntica forma en otros ambientes sociales y está destinado a repetirse si las mujeres no encuentran en sus semejantas el medio para ser libres.

Palmira murió, no en sentido figurado sino al pie de la letra, en el lugar de la libertad femenina, abandonada sola en un lugar que había dejado vacío una solidaridad femenina que se detiene ante la mujer que quiere algo más y mejor para ella, y al que no llega la libertad abstracta que supuestamente se garantiza a las mujeres sin relación alguna con su sexo.

No se remedia aquella muerte, este vacío, insistiendo, por una parte, en la solidaridad femenina y, por otra, en el refuerzo de las garantías neutras. El esquema de la no-libertad femenina permanece inmutable. Por una parte, relaciones femeninas sin forma social, para la supervivencia, para significar entre nosotras aquella parte nuestra que queda sin significado en las relaciones sociales; por otra, mujeres que, sin relaciones entre ellas, se miden con la realidad dada. La sociedad donde puede expresarse libremente la diferencia femenina es la sociedad en la que ya no se da este doble régimen y la mujer individual se enfrenta al mundo precedida y asistida por la autoridad social de su sexo.

Cuando alguna evoca la libertad como una meta remota de la que nos separan obstáculos de todo género –y cita a los hombres, las otras mujeres, sus vecinas, el contexto en que vive: Catania, Milán, la provincia, la capital, o bien, si quiere dar una apariencia más objetiva a su discurso, las instituciones, el capitalismo, el sur, la coyuntura económica–, las más

de las veces, con esta declaración de impotencia no hace más que declarar su incapacidad para atribuir autoridad a otra mujer. Incapaz de valorar la relación más elemental que la define socialmente, la que mantiene con su igual, recibe el desprecio de la sociedad; incapaz de concebir que una semejante pueda tener autoridad, sufre por no tener autoridad. Todo lo que dice es verdad, porque la realidad externa nunca deja de devolverle el juicio que ella ya ha pronunciado por dentro, esto es, que lo que una mujer piensa y quiere no tiene valor.

Antes del feminismo muchas ignoraban que entre ellas y el mundo había una estructura mediadora. Y también luego, después de haber visto y rechazado la mediación masculina, han continuado ignorando que una mediación entre ellas y el mundo es siempre necesaria.

Haber comprendido esta necesidad supuso un giro importante en la política femenina, equiparable sólo al hecho de haber comprendido a continuación y como consecuencia de ello que la necesaria mediación debe formar el contenido de un proyecto político. No basta con decirle a la mujer que se debate en una experiencia personal con su deseo y su miedo: Sal de tu prisión psicológica. Es necesario encontrar también el medio para que pueda salir viva y libre de ella.

Para toda mujer que viene al mundo, la primera y natural mediadora debería ser la madre. De hecho, ella a menudo no consigue serlo porque, intimidada por la autoridad paterna o absorbida por el amor al hijo varón, es usada e interpretada por los hombres según sus exigencias. El *affidamento* entre mujeres es la práctica social que rehabilita a la madre en su función simbólica en relación a la mujer.

En este sentido, la relación de *affidamento* es más que una propuesta política o una elección personal. Más allá de estos aspectos, también verdaderos, el *affidamento* se configura más profundamente como reparación femenina de la grandeza materna y fundamento de una autoridad social femenina.

Sobre este telón de fondo, el *affidamento* adquiere carácter de ceremonia. Luce Irigaray ha lamentado la falta de ceremonias femeninas en la existencia de una mujer, en contraste con las numerosas ceremonias masculinas, arcaicas y modernas, que ayudan al individuo hombre en su socialización. Ahora, el *affidamento* puede asumir esta función en la vida de una mujer, con tal de que se modifique el sentido corriente de la palabra. En sentido corriente, una ceremonia siempre tiene un aspecto repetitivo y ritual, porque sirve para legitimar lo nuevo situándolo simbólicamente bajo la autoridad de lo antiguo. Pero en nuestras existencias, lo nuevo ha entrado, y todavía quiere entrar, ya legitimado por la voluntad masculina. Pensemos en los conflictos entre madre e hija en torno a la llamada libertad sexual, conflictos relacionados con la interpretación de la voluntad masculina, donde la madre se mantiene ligada a aquella según la cual ha organizado su vida, mientras la hija tiende hacia nuevas interpretaciones más avanzadas.

Para tales conflictos no hacen falta ceremonias. Y, en general, sin un orden simbólico autónomo, las ceremonias son superfluas. La pacificación vendrá sola, por la fuerza de las cosas; por ejemplo, cuando la hija se haya dado cuenta de que la llamada libertad sexual no responde ni a sus intereses ni a sus deseos.

Pero cuando una mujer acepta su pertenencia al género femenino y conoce la necesidad de una mediación femenina y reconoce en ella la razón auténtica de toda autoridad de mujer sobre la mujer, no puede dejar de advertir la necesidad de reconciliarse con aquella mujer, su madre, que tenía y debía asumir esta autoridad, y no otra, frente a ella. En este sentido, el *affidamento* también es una ceremonia. Cuando una mujer elimina de su relación con el mundo la autoridad de origen masculino y acepta conceder autoridad a otra mujer o asumirla para ella, con este acto honra a la madre por lo que ha sabido ser y por lo que hubiese debido ser pero no ha sabido, y se reconcilia con ella.

Entre mujeres existe la tendencia a exagerar la subordinación de la madre a la voluntad del padre. Esta tendencia refleja el temor interno a transgredir los límites que el hombre impone a su propiedad.

Hemos encontrado mujeres que aceptan el *affidamento* a condición de establecerlo con quien tenga una conciencia femenina de sí y no se subordine a medidas masculinas. Bajo esta condición, el *affidamento* es una alianza sensata y seguramente útil, pero que se mantiene dentro de unos límites que la política de las mujeres debe y puede ultrapasarse.

La conciencia que de sí misma tiene una mujer depende de los medios que haya o no haya encontrado para situarse en el mundo y de lo que haya o no haya inventado para hacer frente a la desventaja social de haber nacido mujer. En la conciencia que una mujer tiene de sí misma están presentes las constricciones sufridas y también una voluntad femenina de existencia.

Por otra parte, la política femenina no ha sido nunca recolectar buenas conciencias o representaciones justas de sí. Ha sido desde sus inicios, y sigue siendo, una guerra contra lo que divide a la mujer de su igual, privándola de su fundamental recurso de libertad que es la pertenencia al género femenino. No era, como se ha dicho, una guerra contra los hombres, pero era y sigue siendo una guerra contra la intromisión masculina en las relaciones entre las mujeres y de éstas con el mundo. La intromisión masculina no impide, como sabemos, la agrupación de las mujeres en una comunidad genérica en términos perdedores. Impide la relación valorizante, la estima, la autoridad.

En este debate no se trata de oponer el valor de ser mujer al valor de ser hombre. Ser mujer en vez de hombre, o viceversa, no tiene valor en sí mismo. La diferencia sexual es una parcialidad, un signo de finitud, el signo más potente de su ser cuerpo que lleva el pensamiento.

Su valor sólo procede, sólo puede proceder, de lo que hace posible el hecho de ser mujer cuando se reconoce, se acepta,

el límite, cuando en vez de renegar de él se transforma en un camino. Ya conocemos esta idea, es la auténtica y justa trascendencia de los primeros textos del feminismo.

Luego, para saber qué es una mujer tenemos que fijarnos también en lo que ella hace posible. Para saber lo que piensa, consideramos todo lo que su pensamiento hace pensable; para tener una idea fiel de su experiencia, pensamos en lo que gracias a ella se hace experimentable.

Si esta es, como sentimos nosotras, la auténtica medida, la medida que se aplica a la pequeña Palmina y a la gran científica, y que también deseamos que se nos aplique a nosotras, entonces ya conocemos las razones del *affidamento*. *Affidarse* no es reflejarse idénticamente en la otra para ratificarse en lo que de hecho se es, sino pedir y ofrecer a la experiencia humana femenina el medio de significarse para que pueda alcanzar su auténtica y gran existencia en el mundo.

En la relación de *affidamento*, una mujer ofrece a su semejanta la medida de lo que ella puede hacer y que quiere adquirir existencia en ella.

La diferencia femenina no requiere ser descrita. Para existir, necesita mediación, a fin de poder salir de sí misma y convertirse a su vez en mediadora, en un círculo de potencia iluminada. El *affidamento* encauza prácticamente este movimiento liberador de energías femeninas. Comienza con una relación entre dos, pero no es una relación de pareja y pronto la vemos ramificarse en otras relaciones suscitadas por la nueva posibilidad de poner en juego la totalidad de la propia humanidad, mente y cuerpo de mujer.

Muchas veces, en nuestra política y en este libro, nuestros razonamientos han terminado con el descubrimiento del sentido de cosas que ya teníamos delante.

Más vale así, porque saber leer lo que hay es más importante que proyectar cambios y los mejores proyectos son los dictados por las cosas, cuando se comprende qué quieren decir.

También la propuesta política del *affidamento* ha nacido de esta forma y de esta forma deseamos que sea recibida.

Hemos mantenido largos debates entre nosotras para decidir si podíamos, si debíamos presentar la relación de *affidamento* en forma de una conclusión necesaria. Ninguna respuesta nos satisfacía. La respuesta afirmativa le quitaba la componente preciosa y delicada de la elección personal. Fuera de la relación con la madre, no se puede dar o tomar valor sin una preferencia personal, sin un sentimiento subjetivo.

Pero la respuesta negativa le quitaba algo todavía más importante. La hacía facultativa y esto no concuerda con su razón de ser. El *affidamento* es la forma de la mediación sexuada femenina en una sociedad que no prevé mediaciones sexuadas, sino sólo la mediación masculina revestida de validez universal.

Como tal, lo consideramos necesario y debemos decirlo.

Pero, examinando el camino seguido para llegar a esta conclusión, vemos que está formada sólo de razonamientos o de constricciones; también intervinieron hechos, ocurridos en parte por casualidad, en parte por libre decisión. Y vemos además que la conclusión, pese a toda su fuerza interna, no hace superfluo el camino.

¿Qué quiere decir esto? Que vemos la necesidad del *affidamento* porque a nosotras se nos ha hecho patente, pero no podemos demostrarla hasta el fondo porque no vemos hasta el fondo.

Reconocerlo no debilita nuestros argumentos. Significa que éstos nos han sido dictados en una parte, que no sabríamos medir, por la fuerza de cosas que no están bajo nuestro control pero nos son favorables. Muchas mujeres han abandonado el camino de la emancipación y nuestra mente se abre al significado de antiguos comportamientos femeninos.

Hay cosas, entre ellas la libertad femenina, que no llegan por necesidad histórica, sino que suceden porque se favorece su llegada.

Hay una palabra en griego antiguo, *kairós*, que sirve para nombrar este favorecer, esta forma de la necesidad que se muestra y se puede leer, pero no se puede demostrar cumplidamente. Significa que muchas cosas dispares se combinan entre sí y realizan el objetivo como si tuvieran la mirada puesta en el objetivo, pero antes y mejor. No es pura casualidad, ni férrea necesidad, sino algo mixto y mejor aún, algo en lo que puedes entrar por tu lado y el todo te responde.

BIBLIOGRAFÍA

Introducción

- Simone WEIL, *Quaderni*, vol. II (Adelphi, Milán, 1985).
- E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (2 vol. Einaudi, Turín, 1976).
- Luce IRIGARAY, *Conferenza al Festival delle donne a Tirrenia*, julio de 1986. (En publicación a cargo de Donne e politica.)
- C. LEVI-STRAUSS, *Estructuras elementales del parentesco* (Paidós-Ibérica, Barcelona, 1985).
- Virginia WOOLF, *Una habitación propia* (Seix Barral, Barcelona, 1986).
- Ellen MOERS, *Grandi scrittrici, grande letterate* (Edizioni di Comunità, Milán, 1979).
- E. BARRETT BROWNING, *Aurora Leigh* (Chapman and Hall, Londres, 1857).
- Emily DICKINSON, *Poemas* (Alberto Corazón, Madrid, 1974). *Liber Ruth, Biblia Sacre Vulgata, Vetus Testamentum*.
- R.W. CHAPMAN (comp.) *Jane Austen's Letters to her Sister Cassandra and Others* (Clarendon Press, 1932).
- Benedetta CRAVERI, *Madame du Deffand e il suo mondo* (Adelphi, Milán, 1982).
- Henry JAMES, *Las Bostonianas* (Seix Barral, Barcelona, 1917).
- Lilian FADERMAN, *Il matrimonio bostoniano* (Utopia, Roma, 1985).
- Mary MCCARTHY, *Il gruppo* (Mondadori, Milán, 1964).
- Vita SACKVILLE-WEST, *Cara Virginia. Le lettere di Vita Sackville-West a Virginia Woolf* (La Tartaruga, Milán, 1985).
- Virginia WOOLF, *Orlando* (Edhasa, Barcelona, 1982).
- H.D. (Hilda Doolittle). *I segni sul muro* (Astrolabio, Roma, 1973).

Capítulo primero

- Manifiesto programático del grupo Demau, en Rosalba SPAGNOLETTI (comp.), *I movimenti femministi in Italia* (Savelli, Roma, 1971). (Originalmente, texto ciclostilado el 1 de diciembre de 1966; para la fecha de nacimiento del grupo, 1965, valen los recuerdos y apuntes manuscritos de Daniela Pellegrini, fundadora de DEMAU.)
- DEMAU, *Alcuni problemi sulla questione femminile* en *I movimenti femministi* (originalmente, texto ciclostilado en enero de 1976, Milán).
- DEMAU, *Il maschile come valore dominante*, en *Il Manifesto* n° 4, septiembre de 1969. Reimpreso en *I movimenti femministi. Manifesto de Rivolta femminile*, en *I movimenti femministi* (originalmente, fijado en las calles de Roma y Milán en julio de 1970).
- Carla LONZI, *Escupamos sobre Hegel* (Anagrama, Barcelona, 1981).
- GRUPO ANABASI, *Donne è bello* (Milán, 1972).
- Sottosopra, Esperienze dei gruppi femministi in Italia 1974* (Milán, 1974.)
- LILLITH (Grupo Demau), *Mater mortifera* en *L'erba voglio*, febrero-marzo, 1974.
- Sottosopra* n° 3, marzo 1976, Milán.
- Algunas feministas milanesas, *Practica dell'inconscio e movimento delle donne*, folio único (Milán, 1974), reproducida en *L'erba voglio*, n° 18-19, octubre de 1974-enero de 1975.

Capítulo segundo

- Los textos citados de Rivolta femminile, del Collettivo de via Cherubini, del Collettivo Donne del Palazzo di Giustizia y de los colectivos de Florencia y Turín proceden de octavillas reproducidas aquí en parte del llamado *Sottosopra* rojo: *Sessualità procreazione maternità aborto. Documenti di gruppi femministi dell'incontro testimonianza di donne-interventi dell'incontro del 1 e 2 febbraio al Circolo De Amicis di Milano* (fascículo especial de *Sottosopra*, Milán, 1975).
- Rossana ROSSANDA, *Considerazioni sull'aborto* en *Il manifesto*, 23 de febrero de 1975. Reimpreso en *Anche per me*, de la misma autora (Feltrinelli, Milán, 1987).
- Un grupo de mujeres de Col di Lana, *Autodeterminazione: un obiettivo ambiguo*, *Sottosopra*, fascículo especial (Milán, diciembre de 1976), conocido también como *Sottosopra* rojo.
- Una legge que sarà di tutte* en *Noi donne* n° 35, 7 de septiembre 1979.

Proposta di legge del Movimento di liberazione della donna, en *Noi donne* n° 35.

Contro la violenza sessuale le donne la legge, actas del Congreso de l'Umanitaria, celebrado en Milán, el 27-28 de octubre de 1979 (ciclostiladas por la redacción de *Non è detto*).

LIBRERIA DELLE DONNE de Milán, *Quelle che, comme noi, non sono d'accordo*, en *Il manifesto*, 18 de octubre, 1979.

FRANCA Y LUISA, *Stupro senza orario*, en *Lotta continua*, 16 de noviembre, 1979.

Lea MELANDRI, *Un'acquisizione importante della nostra pratica politica*, en *Il manifesto*, 18 de noviembre, 1979.

Lia CIGARINI, *C'è differenza fra iscrizione simbolica giuridica della non violabilità delle donne e una legge represiva*, en *Il manifesto* 18 de diciembre, 1979.

MARIA, de la Libreria delle Donne de Turín, *Il desiderio di essere protette dalla violenza con una legge di donna*, en *Il manifesto*, 18 de diciembre, 1979.

Capítulo tercero

Sottosopra n° 3, Milán, marzo de 1976.

Alcuni documenti sulla pratica politica (fascículo especial de *Sottosopra* (Milán, diciembre de 1976).

Non esiste un punto di vista feminista (manifiesto manuscrito en febrero de 1977). Publicado en: LIBRERIA DELLE DONNE, *Catalogo di testi di teoria e pratica politica* (Milán, 1978). (Conocido como Catálogo verde).

Algunas mujeres del Collettivo femminista de via Cherubini, *Manifestazioni femministe*, carta publicada en el *Corriere della sera*, 25 de abril, 1976.

Ovo terremotato, en *Lotta continua*, 21 de diciembre, 1976.

GRUPPO 150 ORE-SCUOLA MEDIA DI VIA GABBRO-MILAN, *Più polvere in casa meno polvere nel cervello*, ciclostil (Milán, marzo-abril de 1977); *E sparita la donna pallida e tutta casalinga*, ciclostil (Milán, 1976-77); *La traversata*, ciclostil (Milán, 1977-78).

Capítulo cuarto

LIBRERIA DELLE DONNE de Milán, *Catalogo di testi di teoria e pratica politica* (o Catálogo verde) (Milán, 1978).

- A zig-zag. Non scritti/scritti*, número único (Milán, mayo de 1978).
Non è detto. Pagine di donne (Milán, mayo de 1978).
- LIBRERIA DELLE DONNE de Milán. BIBLIOTECA DELLE DONNE de Parma,
Catálogo n° 2-Romanzi. Le madri di tutte noi (Milán, 1982).
(Conocido también como Catálogo amarillo.)
- Elsa MORANTE, *Menzogna e sortilegio* (Einaudi, Turín, 1947).
Ivy COMPTON-BURNETT, *Più donne che uomini* (Longanesi, Milán, 1950).
- Più donne che uomini*, fascículo especial de *Sottosopra* (Milán, enero de 1983) (Conocido como *Sottosopra verde*.)
- Alessandra BOCHETTI, *L'indecente differenza*, programa del Centro cultural Virginia Woolf (1983).
- Sigmund FREUD, Obras completas (20 vols.) (Biblioteca Nueva, Amorrotu Editores, Madrid, 1979).
- Christa WOLF, *Cassandra* (Alfaguara, Madrid, 1986).
- Qualcuna lo ha detto prima di me*, en *Via Dogana* n° 0, mayo de 1983.
Una signora del gioco, en *Via Dogana*, op. cit.
- Disparità, affidamento, generazione*, en *Via Dogana* n° 1, septiembre de 1984.
- Essere due: Sottosopra a Francoforte*, en *Via Dogana* n° 3, marzo de 1984.
- Quando il padre muore*, en *Via Dogana* n° 4, junio de 1984.
- Rossana ROSSANDA, *Las otras* (Gedisa, Barcelona, 1982).
- Edoarda MASI, *Il libro da nascondere* (Casale Monferrato Marietti 1985).
- Luce IRIGARAY, *Le donne, il sacro, la moneta*, en *Luce Irigaray a Parma*, suplemento de *Un posto al centro* (Biblioteca delle Donne de Parma, 1985).
- El material diverso, como son octavillas, escritos no publicados, textos ciclostilados, etc., no aparecido en publicaciones regulares puede consultarse en el archivo de la Libreria delle Donne de Milán, via Dogana, 2. Además de este archivo, para el conocimiento de los hechos expuestos en este libro es posible dirigirse al Centro di studi storici sul movimento di liberazione della donna in Italia, en la Fundación Feltrinelli (via Romagnosi n° 3, Milán).

No creas tener derechos es una frase de Simone Weil que enseña que la libertad no consiste simplemente en tener derechos, porque los derechos pueden convertirse en barreras simbólicas del deseo. Inspirándose en esta idea genial, las miembros de la Librería de Mujeres de Milán relatan en este libro las prácticas que les han llevado a descubrir y nombrar la libertad femenina, el *affidamento* (relación de confianza entre mujeres para realizar un deseo), la autoridad (que es distinta del poder), el partir de sí, la genealogía materna, el orden simbólico de la madre... Estas prácticas forman la sustancia más radicalmente femenina y feminista del movimiento político de las mujeres del último tercio del siglo xx, y son una riqueza que está hoy a disposición de quien quiera mejorar la calidad de las relaciones en el mundo; porque la lectura del relato de una práctica hecha por otras transforma la propia vida, y la transformación de sí es lo más radicalmente político que hay. Cuando yo me transformo, modifico mi relación con la realidad, cambiando así todo lo que puedo cambiar del mundo, que es mi relación con él y con las mujeres y los hombres que me rodean. Descubro así que ese otro mundo posible está ya en mis manos.

