



Bastardilla
Bogotá, Calle 66 con 11
(Fotografía grafiti)
(2010)



Angélica Bernal Olarte*

¿Nos sirve a todas la autonomía? A propósito de las diferencias entre las mujeres

* Politóloga y Magister en Estudios Políticos. Universidad Nacional de Colombia.

“... el feminismo contemporáneo, sin duda uno de los dominios teóricos y prácticos sometidos a mayor transformación y crítica reflexiva desde los años setenta, no deja de inventar imaginarios políticos y de crear estrategias de acción que ponen en cuestión aquello que parece más obvio: que el sujeto político del feminismo sean las mujeres”.

Beatriz Preciado¹

Presentación

La producción de este texto ha estado precedida de conversaciones con otras feministas acerca de la autonomía, la libertad y la práctica feminista. Varias veces cambió de enfoque, de hilo conductor y de propósito; aunque debo confesar a quienes me solicitaron el escrito, que nunca tuve la intención de escribirlo desde mi posición de “feminista joven”, básicamente, porque mi práctica académica y política en el feminismo no se ha ubicado desde mi identidad etaria (tal vez una de las más dinámicas: cambia cada día).

Me sitúo desde una reflexión crítica de ciertos ideales defendidos desde el feminismo, al lado de muchos otros movimientos sociales que cada vez

se revelan menos transformadores y en ocasiones más funcionales a un orden patriarcal clasista, misógino, heterosexista y racista. Algunos de ellos son la igualdad, la democracia, los derechos humanos, la autonomía, entre otros. Quizá esta apertura desincentive a muchas a leer el texto ya que consideran que hacer un juicio de estos valores modernos instala al movimiento en un sin sentido, y que al final es una pérdida de tiempo por cuanto aún no hemos vivido democracia real o igualdad real y que no se puede criticar el ideal sino su expresión en la realidad.

El feminismo nunca ha sido un movimiento acrítico. Ni siquiera en sus vertientes menos radicales, ha dejado de luchar contra imaginarios y límites impuestos a las mujeres. Siempre hemos luchado para mostrar que lo cotidiano se ha construido sobre la base de la desigualdad, de la exclusión y de la opresión de las mujeres y que todo aquello que aprendimos que era adecuado y natural para las mujeres, en realidad era un orden político, construido a través de la historia. La democracia y los derechos humanos han sido las señales que han orientado por años nuestra lucha y sin embargo hoy en día las brechas, las injusticias y la opresión de las mujeres se reinventa y se hace más violenta.

En este contexto, este escrito pretende generar debate y controversia. Es un intento de retar la idea de la autonomía como uno de los ideales de la lucha feminista. Esta propuesta parte de la idea de que “el discurso de la autonomía se ha usado, con cierto éxito, para crear un espacio para las mujeres en tanto que agentes autónomos con capacidad y derecho de autodeterminarse; además, el ideal de la autonomía proporciona un instrumento obvio de censura y acusación para un sistema de socialización en función del género que predetermina aspectos significativos de las vidas y psiques (y, por tanto de los intereses y capacidades para tomar decisiones) de las personas.

¹ Preciado, B. (2007) “Mujeres en los márgenes: Reportaje después del feminismo”. www.rebellion.org

Por otro, la autonomía feminista se compadece mal con las concepciones liberales del yo, sobre todo con las que implican nociones de autosuficiencia y autodeterminación individualistas”. (Di Stefano, 1996. p. 59)

El texto se ubica en la tensión que categorías como la autonomía suponen para el feminismo, y que ha sido expresado por Zerilli como “La tendencia a explicar lo nuevo en términos de lo viejo, (...) va acompañada de diversas formas de necesidad, fatalismo y determinismo”. (Zerilli, 2008. p. 155). Cómo llamar las experiencias políticas que vienen construyendo las mujeres, sus ejercicios ciudadanos y su aporte en la transformación de las condiciones de vida de las mujeres, si son experiencias novedosas sin referente alguno en las categorías construidas desde la teoría política tradicional. En ese sentido se pretende problematizar el uso acrítico de estas categorías y plantearle a la autonomía algunas preguntas:

“¿La autonomía es parte del discurso político con sesgo de género dominante y tiranizador, un discurso que privilegia las normas y conductas de los hombres de la elite? Y a la inversa, ¿es un concepto emancipatorio del que muchas mujeres y algunos hombres han sido injustamente excluidos y al que deben y deberían aspirar? ¿El despliegue de la autonomía en el discurso feminista es un nuevo intento de embutir ingobernables temas femeninos en civilizadores corsés conceptuales? (...) Considerando a las mujeres como una cohorte de personas internamente diferenciadas ¿cuáles de ellas se considerarían a sí mismas, con mayor o menos probabilidad, candidatas para la autonomía y por qué?” (Di Stefano, 1996. p. 57).

No pretendo aquí dar respuestas a todos estos interrogantes pero sí proponer un debate que permita avanzar conceptual y políticamente al movimiento feminista hoy en día.

Algunas interpretaciones feministas de la autonomía

La autonomía, al lado de otros valores modernos como la igualdad, la libertad, la solidaridad, se ha ido construyendo como componente fundamental de las categorías de ciudadanía y democracia. Existe una extensa producción académica que ha mostrado cómo estos valores se han construido como parte de un proyecto político patriarcal profundamente clasista, racista y heterosexual. Las feministas durante años han producido extensos y valiosos trabajos para develar el modo en que estos valores se construyeron a imagen y semejanza de los varones y se establecieron como modelo de lo “racional”, moderno y por tanto deseable, fundamento de la acción política de las personas. Y por años las feministas han tratado de aprender a descifrar estos valores y transformarlos para que se adecúen o transformen a una supuesta experiencia de “las mujeres”.

Al lado de la filosofía y la teoría política liberal, para algunas feministas “la autonomía tiene todavía un estatus no contestado ya que se le considera un elemento normativo y constituyente de la política democrática liberal”. Una tarea fundamental de parte del pensamiento liberal al igual que para algunas feministas ha sido “el rescate de la autonomía al tratar de salvar la categoría de las acusaciones de individualismo extremo y naturaleza antisocial, que o bien pueden ser consideradas increíbles o bien llevan consecuencias políticas y sociales indeseables”. (Di Stefano, 1996. p. 54).

En cierto sentido, hemos otorgado valor y reconocimiento a dichas categorías y hemos tratado de adaptarnos y transformarnos para poder actuar dentro de ellas, olvidando a veces ponerlas en cuestión. Quiero centrarme en la autonomía, valor tradicionalmente defendido como parte de la construcción de un sujeto político mujer.

Parte central de este análisis es situar la discusión desde la definición misma de la categoría de modo que se pueda “comenzar desde el principio”. La palabra autonomía, que procede del griego *autonomia*, denota “un tipo específico de independencia que comporta autodeterminación, es decir, una determinación donde se siguen la reglas elegidas por la propia persona, cuando no elaboradas por ella misma. El yo autónomo se autodetermina, se autodefine y se autoelige, pero siempre dentro de un entorno gobernado por las reglas. La acción autónoma, que sólo puede proceder de un yo autónomo y soberano debe gobernarse por reglas”. (Di Stefano, 1996. p. 57)

Stephen Macedo, por su parte, ha descrito la autonomía como “el poder activo de las personas para establecer quiénes son, cómo comprenden, controlan y dan forma a sus deseos (...) cuando una persona tiene también la resolución, la fortaleza de actuar en virtud del resultado de tales deliberaciones, las concebimos como autónomas”. (Di Stefano, 1996. p. 58)

De otro lado, encontramos la detallada descripción que hace el filósofo Joel Feinberg² de la autonomía como un valor. A continuación se describen las doce características de una persona autónoma, que el autor denomina virtudes:

1. Autoposesión, es decir la situación, en que esa persona no pertenece a nadie más.
2. Individualidad. La persona autónoma tiene una autoidentidad diferente: no se define de forma exhaustiva por sus relaciones con cualquier otro particular.
3. Autenticidad o autoselección: sus gustos, opiniones, ideales, objetivos y preferencias son todos y cada uno de ellos exclusivamente suyos.

² Citado en: Di Stefano, Christine. 1996. pp. 60 y 61.

4. Autocreación o autodeterminación.
5. Autolegislación, la idea de que una persona sólo sigue aquellas reglas de que se ha dotado ella misma o bien aquellas que ha pactado de alguna forma no coaccionada.
6. Autenticidad moral, una expresión que alude a la idea de que los propios principios y convicciones morales pertenecen realmente a esa persona y no son heredados.
7. Independencia moral, está también estrechamente ligada con las dos anteriores; por ella se entiende la capacidad de estar libre de compromisos sociales que de otra manera podrían incidir en nuestra capacidad de ser jueces independientes de nuestros compromisos morales.
8. Integridad o autofidelidad, significa que la persona se muestra coherente y leal a sus propios principios a lo largo del tiempo.
9. Autocontrol o autodisciplina, figura que supone que el yo no está gobernado desde fuera, sino por el contrario, desde dentro.
10. Autoconfianza, si bien, como admite Feinberg, algunas versiones antisociales de ella dificultan su consideración como virtud.
11. Iniciativa o autogeneración, evoca la imagen de la persona activa, en oposición a la pasiva, que inicia sus propias actividades y proyectos en lugar de imitar a las demás.
12. Autorresponsabilidad, es decir, la conocida idea de que la persona autónoma es responsable de las consecuencias de sus acciones, a diferencia de lo que sucede con la persona irresponsable y con la no responsable.

Supongo que alguna lectora habrá saltado la exhaustiva caracterización que nos acerca a un ideal y no a la vida real y concreta de las personas y menos aún a la vida de las mujeres. Para Di Stefano incluso se puede pensar que al cumplir dicha caracterización, más que con un individuo autónomo “nos encontremos con un individuo egoísta, carente de compromisos morales, políticos

o sociales o, a la inversa, con un individuo que suscribe principios inmorales”. (Di Stefano, 1996. p. 62).

Otra arista de la categoría fue desarrollada en algunos planteamientos de Simone de Beauvoir. Para ella, “las funciones del otro feminizado constituyen un puntal imprescindible del sujeto autónomo viril. Ello sugiere que el ideal político y el patrón normativo de la autonomía personal resultan problemáticos en virtud de su íntima y larga imbricación con la alteridad feminizada”. (Di Stefano, 1996. p. 55). Es decir, que el modo mismo en que la cultura patriarcal construye sujetos autónomos, requiere sujetos heterónomos, es decir lo otro, lo femenino.

Esta posición ha tenido desarrollos posteriores en las obras de otras feministas tales como Jean Baker Miller (quien) describe la autonomía como “una extensión inapropiada de la situación de los varones (...)” de allí que considere “la palabra autonomía (...) potencialmente peligrosa: es una palabra derivada del desarrollo de los hombres, no de las mujeres”. (Di Stefano, 1996. p. 56). Finalmente, para esta autora, “La autonomía vela más que revela y está constitutivamente implicada en su contrario, la dependencia”. (Di Stefano, 1996. p. 75).

Estas posturas teóricas sin embargo, no representan la voz unánime del feminismo al respecto. De hecho encontramos gran cantidad de trabajos con las más diversas interpretaciones y que incluyen a defensoras a ultranza de la autonomía. Vale la pena retomar como ejemplo a la feminista Candance Watson quien sostiene que el mejor medio del que disponen las mujeres para descubrir y definir su sexualidad es desvincularse de las relaciones sexuales con hombres³. “Hasta cierto punto -escribe- la sexualidad puede vivirse sepa-

³ Vale la pena decir que no hace ninguna alusión a la sexualidad entre mujeres.

rada de su contexto social (opresivo). A través de la masturbación, la mujer célibe puede disfrutar de su sexualidad lejos de los aspectos de su expresión social (...)”. En este ejemplo encontramos una traducción puntual del sujeto occidental liberal, individualista, cuya autonomía consiste en su capacidad de desvincularse de su contexto y relación social”. (Di Stefano, 1996. p. 56).

De otro lado encontramos los planteamientos de Keller, para quien la autonomía alude a “la sensación psicológica de ser capaz de actuar bajo los dictados de la propia volición en lugar de hacerlo bajo control externo; se trata de un sentido psicológico y no de un estado de existencia real o verificable o de un atributo de la acción”. (Di Stefano, 1996. p. 70).

Por su parte, Chodorow pone de manifiesto dos temas conexos que preocupan a las feministas comprometidas con una revalorización de la categoría: “Por un lado, la noción de autonomía parece llevar aparejada connotaciones de género específicas (...) y, como tal, es menos universal o universalizable de lo que pudiera pensarse. (Y la segunda) como afirma Evelyn Keller, la tendencia a confundir autonomía con separación e independencia de las otras personas (...). (Di Stefano, 1996. pp. 66 y 67).

La autonomía de acuerdo a la mayoría de las propuestas conceptuales, tiene que ver con la capacidad de auto determinarse, de tomar las decisiones concernientes a la vida propia, como si en algún sentido existiera una individualidad aislada o independiente del contexto. Este asunto es sumamente crítico y las respuestas desde el feminismo no se han hecho esperar. Para Judith Butler por ejemplo, “no existe ninguna reflexividad ontológicamente intacta al sujeto colocado en un contexto cultural respecto de la cual se adopte una actitud determinada en una situación mental razonable”. (Di Stefano, 1996. p. 75). Es decir,

que siendo parte de una sociedad que estructura profundamente la identidad, la subjetividad y los modos de vida, es casi imposible pensar que una persona pueda escapar a la determinación social, en concreto a la dependencia del resto de la sociedad.

En nuestra región, uno de los trabajos más difundidos en el tema de la autonomía es el de la mexicana Marcela Lagarde. En sus textos ha trabajado la autonomía desde lo que ella denomina un enfoque histórico, vale decir, se origina en la idea de que no es algo natural o dado, sino que se construye por parte de las personas, las organizaciones las instituciones, los movimientos. (Lagarde, 2000. p. 6).

Para Lagarde, la autonomía es “fundamentalmente un conjunto de procesos de poder, por lo tanto se constituye a través de procesos vitales políticos y en lo que tradicionalmente llamamos el ámbito político”. (Lagarde, 2000. p. 15). Y aquí nos sitúa en una primera disyuntiva: ¿el espacio de actuación propio de una sujeto política autónoma está en lo público? ¿No se construye autonomía en lo privado? Por supuesto todas sabemos de la histórica reivindicación de autonomía sobre el cuerpo y la sexualidad que es cierto, se ha llevado a lo público y lo político, pero que también se ha peleado en duras batallas en lo cotidiano, en el ámbito familiar y de pareja.

Por otra parte, escribe Lagarde, que la autonomía “es siempre un pacto social. Tiene que ser reconocida y apoyada socialmente, tiene que encontrar mecanismos operativos para funcionar. Si no existe esto, no basta la proclama de la propia autonomía porque no hay donde ejercerla, porque no se da la posibilidad de la experiencia autónoma...” (Lagarde, 2000. p. 7), y en ese mismo sentido, que la autonomía “no es sólo un enunciado subjetivo. Es un conjunto de hechos concretos, tangibles, materiales, prácticos,

reconocibles y a la vez un conjunto de hechos subjetivos, simbólicos”. (Lagarde, 2000. p. 7).

Esta serie de planteamientos empiezan a causar dudas, en tanto la autora lleva su reflexión directamente a establecer los mecanismos “formales” o “institucionales” que pueden “garantizar” la autonomía: “Se trata de construir un conjunto de derechos que aseguren un tipo de libertad para las mujeres y esa libertad pasa por la autonomía”. (Lagarde, 2000. p. 5).

El ejemplo de Lagarde nos ubica en lo que Di Stefano concibe como la teoría feminista que “se ha apropiado del concepto de autonomía y lo ha empleado, especialmente en su esfuerzo por ampliar nuestra percepción de las variadas y complejas formas de coerción e influencia a las que están sometidas las mujeres. Dentro de esta corriente de pensamiento, el problema de la autonomía es que las mujeres necesitan (...) de ella”. (Di Stefano, 1996. p. 64).

Sin embargo, lo planteado por Lagarde nos lleva de un salto a un lugar bien conocido y ya no poco retador para el patriarcado: la autonomía, o sea la capacidad de tomar decisiones por sí mismas, de autodeterminarnos y de asumir las consecuencias de dichas decisiones, como objetivo político queda subsumido a la lucha por obtener la garantía de un conjunto de derechos. Es decir, la lucha por la autonomía y la libertad, en política real, en política patriarcal, no es otra cosa que una lucha por el reconocimiento de que somos “sujetas de derechos”.

Desde la diferencia, cabe preguntar si la autonomía se puede construir por todas las mujeres, o si la búsqueda de autonomía es propia de quienes nos llamamos feministas. Conseguir el reconocimiento público de la autonomía se da de caso a caso, de mujer a mujer y en ese sentido, ¿es un asunto individual? Lagarde nos diría que no; que

es un asunto de las mujeres como colectivo y de la sociedad en general reconocer y respetar la autonomía de las mujeres. Sin embargo, para que como colectivo ganemos autonomía ¿se puede afirmar que todas las mujeres pueden ser autónomas sin importar sus diferencias? ¿Puede ser autónoma una mujer no feminista?

Las diferencias entre las mujeres: ¿nos sirve a todas la autonomía?

Para Zerilli, la autonomía como concepción moderna, ligada al fortalecimiento del individualismo liberal, nos ha llevado a casarnos con un sujeto político ideal al que queremos “adaptar” a todas las mujeres. Hemos creído que la autonomía es un valor deseable para todas y el camino para ello ha sido la defensa de los derechos individuales. Sin embargo, dejamos de lado otras formas de lucha política que han puesto de presente que existen objetivos políticos más ambiciosos y por tanto más transgresores.

Según Gerald Dworkin, la cuestión de la autonomía “sólo se puede evaluar tomando en consideración etapas dilatadas de la vida de una persona. Se trata de una dimensión de valoración que evalúa una forma total de vivir la propia vida. De esta forma se da por supuesto que las vidas bien vividas son ordenadas, consistentes, están estructuradas de forma holística y que, en suma, han sido construidas racionalmente por un yo: son por tanto racional (y convenientemente) reconstruibles por teóricos y filósofos”. (Di Stefano, 1996. pp. 60 y 61).

Las dificultades tienen que ver entonces con la generalización de una experiencia vital como la deseable o generalizable para todas las mujeres, lo que se traduce como que la búsqueda de objetivos políticos (tales como la autonomía), los asumimos como útiles y de interés para “todas las mujeres”, sin considerar el trasfondo político que

cada una de esas reivindicaciones puede tener para mujeres con objetivos políticos feministas contrapuestos. ¿Será la búsqueda de igualdad de oportunidades y derechos, o la autonomía, igual de valiosa o necesaria para todas las mujeres?

La misma Lagarde reconoce que para las mujeres, la autonomía no es un asunto individual: no basta que se reconozca a una sola mujer, sino que es un asunto colectivo. En ese sentido para qué autonomía si carecemos de libertad y de igualdad: ¿cómo poder decidir sobre la propia vida si no existe ese marco que haga posible, valide y reconozca ese poder individual? ¿Decidir sobre qué si no existe un marco apropiado para las decisiones “autónomas” de las mujeres?

Hay que recordar además que “lejos de ser cohesivo en sus orígenes, el feminismo, como todos los movimientos políticos democráticos modernos, estuvo dividido desde un comienzo, escindido por las diferencias acerca de las causas o las formas de opresión, las disputas sobre el significado de la liberación, y las posturas en permanente contienda sobre los ideales democráticos como la libertad y la igualdad y el ámbito público en el que estos habrían de manifestarse”. (Zerilli, Linda M., 2008. p. 21).

Esto, sin embargo, no quiere decir que se haya recogido tal diversidad o adecuado la teoría y/o la práctica feminista a tal evidencia. Reconozco que hemos avanzado en el camino de reconocer las diferencias y desigualdades entre las mujeres; sin embargo nos ha costado más trabajo entender que la pluralidad no es sólo un asunto relacionado con las identidades de las personas de un lugar en particular o una cuestión de pertenencia a algún grupo social, sino que tiene un carácter de relación política tejida con lazos de opresión, enraizados profundamente y por ello difíciles de detectar. Decir que la diferencia entre las mujeres existe, no conlleva en sí misma la

transformación de la práctica política. “*La pluralidad no es un hecho demográfico o existencial sino una relación con las diferencias sociales, requiere que yo haga algo en relación con esas diferencias, que las tome en cuenta de alguna manera significativa*”. (Zerilli, Linda M., 2008. p. 212).

El feminismo cada vez tiene menos problemas para ver las diferencias entre las mujeres pero enfrenta grandes retos para ser capaces de tratarlas, evaluarlas y transformarse. Todavía hoy tenemos serias dificultades para establecer diálogos políticos con las feministas afrodescendientes, indígenas, lesbianas, jóvenes, básicamente porque todo el tiempo tratamos de defender que no somos racistas, etnocentristas o adultocéntricas, lo que en algunos casos no permite que escuchemos sus posiciones políticas o sus argumentos. Al final terminamos negando las diferencias y sin tener claro si lo que reivindicamos en nombre de todas las mujeres realmente es lo que *necesitamos* todas las mujeres.

La evidencia mostrada por teóricas feministas de diferentes orígenes, nos hace pensar, sin embargo, que una lucha contra la universalidad del modelo androcéntrico y patriarcal termina estableciendo un nuevo modelo universal. Luchamos contra las explicaciones biológicas que nos hacen idénticas y limitan a las mujeres la posibilidad de la individuación, y sin embargo terminamos justificando la lucha al crear una supuesta categoría “mujeres” que tiene como fundamento el hecho biológico de tener un cuerpo de mujer.

Quiero aquí establecer un punto central de esta reflexión: no solamente es necesario “reconocer” que existen diferencias entre mujeres; es necesario para el feminismo actuar en consecuencia, es decir, transformar la injusticia que puede estar teniendo lugar en las prácticas feministas actuales. La diversidad exige cambio, es decir, requiere un esfuerzo político consciente, construido y

sustentado en un diálogo entre pares: “Esta (...) transformación comienza con el desarrollo de las capacidades políticas necesarias para entender las diferencias entre las mujeres, que hasta entonces habían sido rechazadas por considerárseles una amenaza para cierta forma de feminismo organizado en torno al principio de la igualdad y la identidad común de las mujeres”. (Zerilli, Linda M., 2008. p. 208).

Este esfuerzo político es descrito por Preciado como “un giro conceptual desde los debates de igualdad y diferencia, justicia y reconocimiento, e incluso desde el esencialismo y el constructivismo, hacia los debates acerca de la producción transversal de las diferencias. Marca un desplazamiento de aquellas posiciones que parten de una sola noción de diferencia sexual y de género -entendida ésta en términos esencialistas, en términos marxistas (división sexual del trabajo) o en términos lingüísticos (orden simbólico o presimbólico)-, hacia un análisis de naturaleza transversal. Se trata de estar atentos, dirá Bell Hooks, al “sobrecruzamiento de opresiones” (interlocking oppressions). No es simplemente cuestión de tener en cuenta la especificidad racial o étnica de la opresión como una variable más, junto a la opresión sexual o de género, sino más bien de analizar la constitución mutua del género y la raza —lo que podríamos llamar la sexualización de la raza y la racialización del sexo— en tanto dos movimientos constitutivos de la modernidad sexocolonial”. (Preciado, Beatriz, 2004. p. 245).

Y este reto requiere entonces que “hagamos algo en relación con las diferencias empíricas que puedan existir: la pluralidad no nombra un estado pasivo de diferencia ontológica sino una relación activa (...) e imaginativa con los otros en un espacio público. En tanto relación política externa a sus términos, la pluralidad se basa en la facultad de presentación (imaginación) y no —o no inicialmente—, en la facultad de los conceptos

(entendimiento). Puedo saber que existen diferencias empíricas como parte de la condición humana y no obstante no poder reconocerlas, porque el acto de reconocimiento implica algo más que la cognición o la aplicación de conceptos a particulares o, más precisamente: allí donde participa la cognición, el reconocimiento requiere que yo haga algo sobre la base de lo que sé”. (Zerilli, Linda M., 2008. p. 278).

Esta transformación del feminismo sucede cada día. Es relevante hacer eco de feministas para quienes este reto lejos de ser visto como una amenaza a la supuesta “unidad feminista” o la fragmentación de esta lucha política, es un llamado a enriquecer y hacer más compleja la lucha, al poner de manifiesto las diversas opresiones que viven las mujeres, a entender cómo se relacionan entre sí y a construir y a nombrar prácticas políticas que transformen el feminismo a partir del debate continuo que no omita ni le reste importancia a las diferencias.

Beatriz Preciado, afirma que “el objetivo de estos proyectos feministas (posporno, punk y trans-cultural) no sería tanto liberar a las mujeres o conseguir su igualdad legal como dismantelar los dispositivos políticos que producen las diferencias de clase, de raza, de género y de sexualidad, haciendo así del feminismo una plataforma artística y política de invención de un futuro común”. (Preciado, B., 2007).

La autonomía es una categoría normativa que establece un deber ser de la práctica política que no permite describir las experiencias políticas de las mujeres en su diversidad y, lejos de aportar a la construcción de una/s sujeta/s políticas, establece de antemano las cualidades que deben cumplir para ser consideradas como tales. De nuevo establece un ideal único y universal para todas las mujeres, lo que desde luego no es posible dado el análisis anterior.

La vía de la libertad

Hoy en día, hace parte del sentido común que la búsqueda de libertad para las mujeres ha sido una de las bases fundamentales de la lucha feminista. Sin embargo, cuando se estudia teoría feminista se encuentra que además de la libertad, hemos estado buscando el fin de otras injusticias de género, tales como la explotación, la marginación, la carencia de poder, el imperialismo cultural y la violencia (Young, 2000). Y en muchas ocasiones no se ha reclamado la libertad por si misma sino “en términos de la cuestión social, la justicia social o la utilidad social”. (Zerilli, 2008. p. 26).

Es decir que, a pesar de lo que se piensa en general, la libertad no ha sido un objetivo político permanente en la lucha feminista, sino más bien se ha visto como “un medio tendiente a alcanzar otro fin: atenuar los problemas asociados a la cuestión social” (Zerilli, Linda M., 2008. p. 29). De acuerdo con Zerilli pareciera que reclamar libertad para las mujeres se debe justificar en que sirve como medio para alcanzar un fin más valioso, como la justicia social. Parece que fuera impresentable o indefendible una propuesta política basada únicamente en algo que le hace bien a las mujeres, y más algo que le haga bien sólo a las feministas.

Conforme a esta autora, “Los intentos feministas de sustituir la idea de las mujeres como grupo natural (sexo) o de las mujeres como grupo social (género) cuestionan las tareas sociales sustantivas asignadas sobre la base de las diferencias sexuales, pero de ninguna manera trastornan la lógica que vinculan estrechamente la vida política a la utilidad social. El problema de este vínculo o atadura no es sólo que interrelaciona la ciudadanía de las mujeres con las funciones sociales de la feminidad, sino también la tendencia del valor utilitarista a adueñarse de los reclamos de libertad”. (Zerilli, Linda M., 2008. p. 35).

Es posible que sigamos pensando, dentro de los estrechos límites del orden patriarcal que justifica la existencia de las mujeres desde la utilidad social que tiene su quehacer, y no como sujetas reivindicables por sí mismas. Y es allí en donde tal vez encontremos la fisura en el orden político: en el desorden que representa la existencia de mujeres libres para sí, sin otro objetivo que vivir fuera de la opresión. Cuando las feministas se rebelan y actúan en libertad, están inventando un nuevo orden social que reta profundamente el sistema. Actuar en libertad “no surge mediante la rememoración del pasado sino mediante la invención: el acto de comenzar de nuevo”. (Zerilli, Linda M., 2008. p. 175).

Según Gerald Dworkin, la autonomía es un concepto global, mientras que la libertad es local, puesto que pertenece a acciones y contextos específicos (Di Stefano, Christine, 1996. p. 60), y en ese sentido, se propone reapropiarnos de la libertad como un objetivo político. Lograr la libertad de las mujeres implica construir las condiciones simbólicas y materiales necesarias para que la voluntad de libertad encuentre un contexto político que le permita ser. En esta relación entre libertad e igualdad insisten las autoras, no como medio para hacer de esta una sociedad “mejor” en general, sino como cuestión fundamental para cambiar la vida de las mujeres: “Nuestra política no aspira a mejorar la sociedad sino a liberar a las mujeres y sus opciones, es decir, liberarlas de la obligación de justificar su diferencia y de todas las formas de servidumbre social que entraña esta obligación. La libertad femenina es radicalmente infundada: ni fundacional ni consecuencialista, su única razón de ser es ella misma”. (Zerilli, Linda M., 2008. p. 197).

De acuerdo con estas teóricas ser libres y actuar es lo mismo. Teniendo siempre presente que no podemos hablar de las mujeres como colectivo

homogéneo de cara a la libertad, Teresa de Lauretis nos recuerda la necesidad de defender “una libertad que paradójicamente, no exige la reivindicación de los derechos de la mujer ni la igualdad de derechos bajo la ley, sino solamente la responsabilidad plena, política y personal de las mujeres que es una idea tan asombrosamente radical como cualquiera que haya surgido en el pensamiento occidental”. (Zerilli, 2008.p.188).

Para De Lauretis, reivindicar la libertad o cualquier otro valor político implica “una puesta en cuestión de la categoría “mujer” como aquella que define al sujeto político del feminismo” (Preciado, 2004. p. 247) y por tanto, “dar cuenta de la pluralidad (las diferencias entre las mujeres) sin renunciar por ello a la capacidad de actuar políticamente”. (Zerilli, 2008. p. 65).

Luisa Muraro, por su parte, advierte que debemos “darnos cuenta de que la libertad de las mujeres no está unida a la libertad de los hombres. Al menos teóricamente, la libertad de las mujeres es querida, concebida y defendida por sí misma, independiente de la de los demás, niños, hombres, inmigrantes, etc...”. (Cirillo, 2002. p. 24).

No quiero terminar dejando una sensación de rechazo a la categoría de autonomía, pero sí reitero el llamado a la sospecha de los grandes relatos que estructuran tradicionalmente las luchas políticas y para ello retomo un planteamiento de Grimshaw: “la solución no debería consistir en rechazar conceptos como identidad o autonomía. Antes lo contrario, el reto feminista es ofrecer una interpretación de ellos que ni asuma el yo unitario original (...) ni ignore las necesidades de las mujeres. Esas necesidades incluyen el deseo de muchas mujeres de relacionar fragmentos confusos de sí mismas para lograr algo que parezca más coherente y que sientan que controlan más y mejor”. (Di Stefano, 1996. p. 65).

Y en ese sentido, retomo la propuesta política de las feministas de la Librería de Milán, que nos anima a acompañar los reclamos y búsquedas de autonomía y derechos por la de las relaciones políticas entre mujeres; para ellas “es más importante tener interlocutoras reconocidas que derechos reconocidos, no porque los derechos no importen sino porque sólo importa cuando los reclamamos, los usamos y los superamos en pos de nuevos reclamos y nuevas libertades”. (Zerilli, 2008. p. 235).

Quiero cerrar esta breve reflexión con las palabras de Benoît Groult, “es necesario curarse de ser mujer. No de haber nacido mujer, sino de haber crecido en un universo de hombres, de haber vivido cada etapa y cada acto de nuestra vida a través de los ojos de los hombres y sus criterios” (Cirillo, 2002. p. 14), y por ello, tal vez, con el riesgo permanente de caer en la trampa de luchar en el feminismo con las reglas del patriarcado.

Bibliografía

Cirillo, Lidia. *Mejor huérfanas. Por una crítica feminista al pensamiento de la diferencia*, Anthropos Editorial, 2002.

Di Stefano, Christine. “Problemas e incomodidades a propósito de la autonomía: algunas consideraciones desde el feminismo”, en: Castells Carme: *Perspectivas feministas en teoría política*, Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona 1996.

Lagarde, Marcela. *Claves feministas para el poderío y la autonomía de las mujeres*. Puntos de Encuentro, Nicaragua, 2000.

Otras inapropiables, Revista. *Feminismos desde las fronteras*.

Preciado, Beatriz. *Mujeres en los márgenes: Reportaje después del feminismo*. 2007. www.rebellion.org

Young, Iris Marion. *La justicia y la política de la diferencia*, Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia Instituto de la Mujer, 2000.

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