

*Obstáculos y oportunidades en las innovaciones democráticas.
El cuerpo a cuerpo de la política feminista*

MARI LUZ ESTEBAN

Podríamos caracterizar la sociedad vasca contemporánea como una sociedad formalmente igualitaria en cuanto a las relaciones de género, una sociedad abierta y favorable a la implicación institucional en la consecución de la igualdad entre mujeres y hombres. Por otra parte, la crítica y la movilización feminista, consolidada en nuestro país a partir de los años setenta del siglo pasado, no solo se ha mantenido sino que se ha ido diversificando y reinventándose a sí misma. Todo ello hace que el contexto vasco sea especialmente fértil para las “innovaciones democráticas” (Smith 2009) analizadas en este libro.

Sin embargo, como queda de manifiesto en la segunda parte de este trabajo, siguen existiendo estereotipos, valores y prácticas que favorecen las desigualdades de género y que obstaculizan la participación igualitaria en el campo de la política. Obstáculos que se refieren tanto a la forma en que se constituye la sociedad en su dimensión cultural, política o económica, como a la manera en que los agentes reproducen e in-corporan¹ la subordinación. Como señalan las autoras de la investigación que se presenta más adelante, estos obstáculos no son a menudo fáciles de evidenciar, dada la sutilidad y sofisticación de gran parte de las reacciones actuales contra los avances de las mujeres.

Pero, no habría que entender los obstáculos que ponen freno a la participación democrática igualitaria como “externos” a los sujetos, sino que la dimensión encarnada es central en dichos procesos, de modo que los estereotipos y valores se van “haciendo cuerpo” a lo largo de la vida, con mayor o menor intensidad en función de los diferentes espacios y tiempos, mediante una manipulación física, psicológica, sensorial y emocional que modifica la conciencia de sí y del mundo; manipulación que Loïc Wacquant (1995, p. 73) ha denominado trabajo corporal. Los cuerpos son constituidos en un determinado contexto pero conforman, a su vez, el mundo. Es, por tanto, en la interacción corporal reflexiva (Connell 1995), en el cuerpo a cuerpo, donde se reproducen las condiciones para la acción social y política pero, al mismo tiempo, se genera la posibilidad de transformarlas.

¹ Escribir el verbo “in-corporar” de esta forma nos permite evocar la dimensión encarnada de la acción. Véase a este respecto el prólogo a la segunda edición de mi libro *Antropología del Cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio* (Esteban 2013, p. 9-12).

En este capítulo voy a recuperar algunos de los aspectos que más adelante se profundizarán en la segunda parte de este libro, centrándome en la dimensión corporal, emocional, somática, de la reproducción de la desigualdad social pero también de la resignificación y la transformación. Lo corporal, por tanto, como obstáculo pero también como oportunidad de cambio político. Para ello me basaré en mi propio trabajo de investigación.

1. APUNTES TEÓRICOS PARA UNA TEORÍA CORPORAL DE LA ACCIÓN POLÍTICA

En las sociedades occidentales vivimos en un contexto de emergencia del cuerpo (Turner 1994), que afecta tanto al ámbito médico-tecnológico y la cultura de consumo como a las reivindicaciones sociales y políticas; un contexto en el que el cuerpo, en tanto que nudo de estructura y acción, se ha convertido en un objeto y, al mismo tiempo, un sujeto central de las ciencias sociales (Esteban 2004, 2008):

El cuerpo es en esta nueva teoría social un agente y un lugar de intersección tanto del orden individual y psicológico como social (...) es visto como un ser biológico pero también como una entidad consciente, experiencial, actuante e interpretadora (Lyon y Barbalet 1994, p. 55, 63).

Esta teoría ha sido desarrollada en las últimas décadas a partir del trabajo pionero de autores como Marcel Mauss (1991), Maurice Merleau-Ponty (1962), Michel Foucault (1987, 1992) o Pierre Bourdieu (1988)².

En lo que tiene que ver con lo político, podríamos sintetizar las aportaciones de esta teoría diciendo que los estudios “desde y a través” del cuerpo nos han llevado a entender que toda transformación significativa en la praxis política implica necesariamente una reconsideración, una reconceptualización de lo corporal (de las maneras de sentir y actuar); y a la inversa, que toda reconfiguración de lo corporal conlleva también una manera alternativa de experimentar y formular la subjetividad y la acción individual y colectiva (Esteban 2011).

El establecimiento de esta teoría se ha basado en la utilización y difusión de distintos conceptos, siendo uno de los principales el de *embodiment*, sobre cuya traducción al castellano no hay unanimidad, aunque los términos más comunes hoy día serían el de encarnación³ y el de in-corporación⁴. Este concepto nos

² Nancy Scheper-Hughes y Margaret Lock (1987) ofrecen una clasificación de las distintas aproximaciones teóricas y empíricas al cuerpo en su artículo: “The mindful body. A prolegomenon to future work in medical anthropology”, donde proponen un esquema de análisis basado en la división: cuerpo individual, cuerpo social y cuerpo político.

³ Véanse a este respecto la propuesta de laicización de este concepto en castellano por parte de Fernando García Selgas (1994).

⁴ “In-corporación”, como traducción de *embodiment*, es un término que va extendiéndose en el Estado español. En 2011 fue utilizado en el título de un simposio, titulado “In-corporaciones

permite hablar de lo corporal como auténtico campo de la cultura, como proceso material de interacción social (Csordas 1994) y subrayar su dimensión potencial, intencional, intersubjetiva, activa y relacional. Thomas Csordas (1999), uno de los autores que más ha contribuido a la profundización de este concepto, es representante también de uno de los enfoques más característicos del estudio socio-antropológico del cuerpo, que parte

del entendimiento fenomenológico del cuerpo como entidad material, considerando el cuerpo como un lugar para la implantación de hegemonía, desigualdad y control social, pero también un espacio de conciencia crítica, resistencia y, en un sentido más genérico, experiencias alternativas del mundo (Ferrándiz 2004, p. 23-24).

Otros tres conceptos de uso habitual son el de *habitus*⁵, el de performatividad⁶ y el de somatización. Este último, utilizado frecuentemente en el campo de la medicina y la psicología para diferenciar los síntomas físicos de los psicológicos desde una visión cartesiana⁷, ha sido reformulado dentro de una perspectiva postestructuralista de las ciencias sociales que ha contribuido a poner en cuestión las dicotomías del pensamiento moderno occidental: mente/cuerpo, razón/emoción, masculino/femenino u objetivo/subjetivo, entre otras.

Csordas (1993) nos invita a fijarnos en la existencia humana en tanto que “modos somáticos de atención”, que comprenderían tanto formas espontáneas como conscientes de elaboración cultural, pero siempre desde la idea de que es en la intersubjetividad donde la corporalidad se dispone, relaciona y compromete existencialmente. En esta línea, Julia Castro y Cynthia Farina (2015) proponen la noción de “cuerpo de la experiencia”, tomando como punto de partida los planteamientos en torno al “cuerpo somático” de autores como Thomas Hanna (1976) o el mismo Csordas. El cuerpo de la experiencia sería para ellas un “cuerpo vivo que tiene la capacidad de ser consciente de sí, de su interacción con el entorno y de actuar intencionalmente en él” (Castro y Farina 2015, p. 182). A la vez, incorporan la idea de “cuerpo vibrátil” de Suely Rolnik (Guattari y Rolnik 2005), un cuerpo con potencia para “ser afectado por las vibraciones de la realidad en cuanto campo de fuerzas y no en cuanto forma” (Castro y Farina 2015, p. 182). De este modo, se entendería que el cuerpo físico

antropológicas: análisis desde el cuerpo y las emociones”, dentro del XII Congreso de Antropología, “Lugares, Tiempos, Memorias. La Antropología Ibérica en el siglo XXI”, celebrado en León, en septiembre de 2011, coordinado por Mari Luz Esteban Galarza, Juan Antonio Flores Martos y Julián López García. Véanse también: Esteban (2013), Guilló Arakistain (2013) y Barbé i Serra (2015).

⁵ Término acuñado por Mauss y redefinido posteriormente por Pierre Bourdieu (1988).

⁶ Difundido sobre todo a partir del trabajo de Judith Butler (2002), basado a su vez en las definiciones de John Austin (1998).

⁷ Véase, por ejemplo, la definición de “somático” dada en el Diccionario de la RAE-Real Academia Española (2014).

no es el único modo de ser corporalmente, ya que el cuerpo de la experiencia sería un cuerpo “plural y múltiple, un cuerpo a la vez material y energético, racional y emocional, sensible y extensivo, personal y vincular, real y virtual” (Castro y Farina 2015, p. 182).

2. LA SOMATIZACIÓN DE LA TEORÍA FEMINISTA Y LAS POSIBILIDADES Y LÍMITES DE LA ACCIÓN DE LAS MUJERES

Las aproximaciones teóricas centradas en la dimensión corporal de la existencia, en estrecha articulación con las reformulaciones del concepto de género, han promovido en las últimas décadas lo que podríamos denominar la somatización de la teoría feminista. En mi propio trabajo, he aplicado la teoría social del cuerpo y las aportaciones de autoras como Judith Butler (1997, 2002) y Elizabeth Grosz (1994) al estudio de los cambios en las identidades y las prácticas de género, entendiéndolas como experiencias múltiples, abiertas, relacionales, performativas y dinámicas (Esteban 2004, 2008): El género, no como “lo que somos”, identidades fijas y estereotipadas (...) sino como “lo que hacemos y sentimos” (...): algo que se va repitiendo y modificando continuamente.

Como señala Raewyn Connell (1995) refiriéndose a los hombres, pero podemos hacerlo extensivo a las personas en general, la experiencia corporal está en el núcleo mismo de nuestra comprensión de quiénes somos. Eso que llamamos feminidad o masculinidad, siempre en plural, son entre otras cosas maneras de sentir la piel, de adornarse, de presentarse, de aproximarse y relacionarse con el/la otro/a, unas posturas y unos modos de moverse, actuar y vibrar, unas posibilidades sensoriales, sexuales y materiales concretas... dentro de un modelo de desarrollo corporal (y narrativo) concreto y global.

Y cuando decimos que hay una dimensión corporal en la interacción humana, estamos diciendo que hay una materialidad que no solo es ineludible sino que no puede ser transformada o reemplazada como si se tratara de meras opiniones o creencias (Martínez Benlloch 2001). Así, modificar una conducta (por ejemplo, modular o cambiar la emoción que te produce una situación) no se produciría a partir de una mera racionalización, sino que supone una reeducación corporal, consciente o inconsciente, en el sentido expresado previamente. Y a la inversa, una remodelación de la experiencia motriz o sensitiva puede generar interrogantes y planteamientos vitales igualmente nuevos. Es decir, estoy argumentando, de acuerdo con Connell (1995), que el género es vulnerable, por mucha fuerza ideológica y cultural que tenga.

Por tanto, deberíamos entender el *habitus* corporal subordinante al que hacen alusión las autoras de esta investigación más adelante, caracterizado por una combinación de normas de género: entrega, perfeccionismo, sentido extremo de la responsabilidad, deber de ser discretas y empáticas, así como mostrar

fragilidad, como ejercicios corporales y emocionales intensos que las mujeres van haciendo a lo largo de su vida, aunque la adolescencia y la juventud serían momentos especialmente propicios para ello.

Una mujer que asistía a un seminario donde analizábamos las relaciones entre género y corporalidad, nos contaba que cuando era adolescente empezó a estudiar en un colegio religioso donde las monjas las adiestraban para ser señoritas⁸, y tuvieron que aprender a mostrar recato y controlar cuidadosamente su forma de andar, sentarse o expresarse. Pero estas conductas no son algo del pasado. No hace falta más que fijarse en los cambios que tienen lugar en la adolescencia de las chicas, cuando suele modificarse radicalmente su tiempo de ocio, abandonando los juegos y deportes de la infancia y especializándose en la comunicación y en actividades relacionadas con el cuidado de la imagen y la apariencia, lo que marca también sus elecciones laborales. Estos cambios suponen una modificación de las formas de presentarse y moverse, de las posturas físicas, de las actitudes y estados emocionales, que se van incorporando y que influyen en la interacción que mantienen con los espacios que ocupan y la gente que las rodea.

Por tanto, no podemos entender debidamente estas prácticas y las desigualdades de género consecuentes si solo hacemos análisis unilaterales, es decir, si no tenemos en cuenta que el género (como la clase y otros factores de jerarquización social) es relacional: que es en la interacción entre las personas (esas personas designadas como mujeres y hombres) donde se constituyen las identidades y se generan las conductas, y que las posiciones y maneras de unos influyen en las otras, y viceversa. En este sentido, la tendencia a la “coherencia” entre razón y acción, discursos y actos, que muestran los chicos que han participado en esta investigación, se apoya a su vez en el *habitus* corporal y emocional aplicado, responsable, perfeccionista y discreto, mayoritario en las mujeres. La discreción y el autocontrol más presente en las chicas, y el “hacerse notar” de los chicos son dos caras de la misma moneda.

De alguna manera, podríamos decir que “convertirse en mujer” significa regular y limitar la acción en el ámbito público. Una cuestión que ha quedado perfectamente evidenciada en los últimos tiempos en el tema de la violencia machista. En el año 2015 hemos asistido a algunos debates muy enconados en el País Vasco en torno a acciones llevadas a cabo por feministas jóvenes⁹,

⁸ La *señorita*, como un ideal de género y clase de la sociedad española del primer tercio del siglo veinte, desde el que se reforzaba la dedicación de las mujeres al hogar y el cuidado de las criaturas. Véase a este respecto el libro de Miren Llona (2002), *Entre señorita y garçon: historia oral de las mujeres bilbaínas de clase media (1919-1939)*.

⁹ Me estoy refiriendo a las polémicas causadas por algunas actuaciones feministas. En Gasteiz, en agosto de 2015, algunas mujeres interrumpieron el cortejo de fiestas enfadadas porque, después de la denuncia de que unos miembros de una cuadrilla habían llevado a cabo una agresión sexista, no se había cumplido el protocolo firmado previamente que obligaba a la expulsión de los agresores. Al día siguiente se organizó una manifestación en contra de las feministas (Gatón

acciones que han sido tildadas de negativas y violentas en medios de comunicación, y que han provocado discusiones también dentro del propio movimiento¹⁰. En mi opinión, al margen de las distintas posiciones en torno a cómo llevar a cabo la protesta y la reivindicación que se han dado dentro del feminismo, que pueden servir para enriquecer el debate, en estos conflictos se dejan traslucir dos cuestiones: la distancia tan grande que existe entre ser o ser tratada como víctima y la posibilidad de actuar o, lo que es lo mismo, la intolerancia frente a las actuaciones de las mujeres; lo que condiciona las posibilidades de las mujeres (y otros colectivos) para la vindicación y la contestación social; por mucho que se hable de la necesidad de empoderamiento para las mujeres. Pero, en segundo lugar, queda también de manifiesto la equiparación que se establece hoy día entre cualquier tipo de acción política y la violencia, algo que no afecta solo al feminismo sino a la sociedad en general y que hemos visto, por ejemplo, también alrededor de las protestas (en concreto, los escraches) llevadas a cabo por la PAH-Plataforma de Afectados por la Hipoteca (2014).

3. LA ADMINISTRACIÓN DE LAS EMOCIONES: ESTRATEGIAS ADAPTATIVAS Y RUPTURISTAS

En estrecha relación con lo anterior, y de acuerdo con algunas autoras cuyo pensamiento se explica en la segunda parte de este libro (Mansbridge 1983, Mendelberg y Karpowitz 2007, Agüera 2008), las mujeres estarían más inclinadas a llevar a cabo procesos deliberativos, mientras que los hombres se decantarían más por lógicas orientadas a la acción. Asimismo, en contextos de alta competitividad discursiva, como suelen ser los espacios de participación política, los argumentos relativos a las experiencias personales y las relaciones, más utilizados por las mujeres, quedan en un lugar subordinado, frente a los argumentos más instrumentales y defendidos desde una razón que se pretende universal, más presentes en los hombres. Esta segunda opción suele implicar, además, un “como si”: como si la política se desarrollara al margen de lo emocional, ya que las emociones sobre todo las que suelen ser catalogadas como femeninas, quedarían invisibilizadas o, incluso, serían menospreciadas¹¹.

2015). También han sido polémicas las actuaciones de Bilgune Feminista dentro de su campaña: “Beldurra lekuz aldatuko dugu”, donde se han llevado a cabo en distintas localidades manifestaciones nocturnas con mujeres encapuchadas (Arraiza Zabalegi 2015).

¹⁰ Un debate actualizado de distintas maneras de entender las actuaciones en torno a la violencia machista puede encontrarse en el número 204 del semanal *Larrun* (2015), de la revista *Argia*: “Indarkeria matxista. Pankartz harago ekiteko ordua”.

¹¹ Me estoy refiriendo a que, en nuestra sociedad (también a veces en el feminismo), cuando se habla de emociones, hay tendencia a referirse sobre todo a aquellas ligadas culturalmente a lo femenino (ternura, empatía, compasión, humildad...), mientras que no se habla, o no en los mismos términos, de emociones ligadas a ámbitos masculinizados como, por ejemplo, el deporte:

Como se desgrana más adelante, muchos de los autores que han analizado las relaciones entre emoción, lenguaje y poder han sido mujeres feministas. Esto está directamente relacionado con la crítica a las definiciones sociales hegemónicas que hacen equiparable emoción a feminidad y al hecho de que todo discurso sobre las emociones es, implícita o explícitamente, un discurso de género (Lutz 1990, p. 69)¹². La supuesta especialización emocional de las mujeres, que caracteriza nuestra cultura, ha sido explicada por las feministas como base de la dominación (Abu-Lughod 1986, Abu-Lughod y Lutz 1990, Eichenbaum y Orbach 1990, Lutz 1990, Comas d'Argemir 1993). Algo que influye directamente en el acceso al mercado de trabajo y la división sexual del trabajo, así como en la desigualdad salarial y de acumulación de capital (Esteban et al. 2005) pero, también, como hemos visto, en la participación social y política.

Pero es esencial comprobar cómo las mujeres afrontan esta situación en el espacio político. En la línea de lo apuntado por Martha Nussbaum (2014), se puede ver cómo las participantes de la investigación que se detalla en el capítulo 5 de la segunda parte del presente libro llevan a cabo diferentes iniciativas que buscan la politización de las emociones. Así, ponen en marcha estrategias y resistencias que requieren una diferente administración de las mismas como, por ejemplo: (1) intentar incluir a todxs lxs participantes en una reunión o asamblea, proponiendo nuevas formas de acogida y socialización de la palabra; (2) hacer frente a tácticas utilizadas por los hombres para deslegitimar o excluir a las mujeres (como apropiaciones indebidas del lenguaje feminista o uso de bromas sobre prácticas más presentes en las mujeres); o (3) evidenciar la importancia de temáticas que suelen ser relegadas a un segundo plano, como las relativas a la división sexual del trabajo, los cuidados o los afectos.

Estas iniciativas pueden ser individuales o colectivas, pero en este estudio del que se da cuenta a continuación queda patente que la diversidad de modelos, los tutelajes o las alianzas entre las mujeres influyen directamente en la eficacia de las medidas llevadas a cabo; más aún cuanto más conscientes de ello sean las protagonistas de estas prácticas, siendo el extremo aquellas estrategias puestas en marcha desde los denominados “contra públicos subalternos feministas” (Fraser 1990).

En una investigación coordinada por Teresa del Valle (2002), en la que participé, dirigida a identificar y analizar las actividades y modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género, uno de los campos estudiados fue lo que denominamos las estrategias emocionales que mujeres (y hombres) llevan a cabo en los diferentes ámbitos en los que se mueven. Para ello tuvimos en

la excitación, el entusiasmo, la rabia, la agresividad... que también están presentes en la política y son mucho mejor aceptadas.

¹² En el ámbito antropológico son seminales los trabajos de Lila Abu-Lughod (1986); Catherine Lutz y Georges White (1986); y Lila Abu-Lughod y Catherine Lutz (1990).

cuenta la importancia que en la definición antropológica de las emociones tienen la dimensión cognitiva, moral e ideológica de las mismas; es decir, no entendimos las emociones como meros sentimientos, sino como construcciones morales e ideológicas, como formas de ver y actuar en el mundo¹³. Consideramos entonces que estas estrategias son parte de la administración cotidiana de los proyectos de vida y que, en ellas, sentimientos y razón se articulan en la consecución de objetivos de diversa índole (laborales, de ocio, culturales...), relacionados con espacios sociales marcados genéricamente; al margen de que esto se viva o no de forma totalmente consciente. Es decir, fue la dimensión de administración de la experiencia la que quisimos subrayar, más allá de lecturas esencialistas y/o excesivamente constructivistas de las emociones.

En dicho estudio, clasificamos las estrategias emocionales en dos grandes tipos: adaptativas y rupturistas, que se correspondería con la división entre estrategias naturalizadas y estrategias que rompen las normas de género, utilizada por las autoras de la investigación que se explica en los capítulos que siguen a éste. Las estrategias adaptativas se referirían a:

Aquellas actuaciones donde hombres y mujeres ponen en juego diferentes prácticas relativas a lo emocional para la obtención de reconocimiento y/o protagonismo personal, pero sin romper obligatoriamente con los modelos de género jerarquizantes o diferenciadores (Valle 2002, p. 181).

El intentar “hacerse pequeñas”, llevar al extremo la discreción y la fragilidad, o hacer de mediadoras, comentado por algunas de las participantes en los distintos espacios políticos analizados entraría dentro de este grupo.

Las estrategias rupturistas, que rompen esquemas de género continuistas, mucho más presentes en mujeres que en hombres, serían por su parte:

Acciones que sirven para legitimar o materializar su presencia en espacios mixtos o masculinizados, como muchas estrategias adaptativas comentadas anteriormente, pero además implican formas nuevas de ‘estar y hacer’ por parte de las mujeres en dichos ámbitos, nuevas construcciones del ser mujer con vivencias y expresiones nuevas de las emociones (Valle 2002, p. 181).

Ejemplos claros de este tipo de estrategias encontrados en la presente investigación serían el establecimiento de redes de apoyo, formales o informales, entre las mujeres pertenecientes a organizaciones mixtas, lo que siguiendo a Marcela Lagarde (2006) consideraríamos ejercicios de sororidad.

De todas formas, de acuerdo con las conclusiones del estudio en torno a los modelos emergentes de género, considero que

¹³ Véanse a este respecto: Geertz (1980, 1990), Lutz y White (1986) y Scheper-Hughes y Lock (1987).

esta diferenciación entre estrategias adaptativas y rupturistas no habría que entenderla como dicotomizada, como compartimentos separados, sino como un *continuum*, en relación a formas y ámbitos diferentes que pueden estar en continuo cambio. De manera que un mecanismo que parece tener una función adaptativa puede adquirir connotaciones rupturistas cuando se producen cambios en el contexto o en la situación de la/s persona/s que lo llevan a cabo, y esto es lo que habría que descubrir y analizar: cómo y por qué se da el cambio (Valle 2002, p. 181-182).

4. PRODUCCIONES SOMÁTICAS TRANSFORMADORAS: LA VERGÜENZA COMO POLÍTICA

Dado que la dimensión corporal y emocional es central en las prácticas llevadas a cabo por las mujeres (y algunos hombres) con el fin de desafiar y transformar las normas de género, podríamos entender las políticas feministas como políticas sustancialmente corporales, aunque dicha dimensión no se proyecte de la misma manera o con la misma intensidad en las distintas experiencias. Una noción que nos permite también referirnos a este fenómeno es la de “cuerpos políticos”, que he definido como:

Un conjunto articulado de representaciones, imágenes, ideas, actitudes, técnicas y conductas encarnadas, una configuración corporal determinada promovida consciente o inconscientemente desde un movimiento social, en nuestro caso el feminismo, que se concreta a nivel individual y colectivo. Un cuerpo político comporta siempre formas concretas de entender la persona, el género y las relaciones sociales, y de mirar, conocer e interactuar con el mundo, que suponen a su vez maneras (al menos intentos) de resistir, contestar y/o modificar la realidad (Esteban 2011, p. 65).

Los cuerpos de los contra públicos subalternos feministas de los que se dan cuenta en la investigación que sigue a este capítulo podrían ser vistos, por tanto, como cuerpos políticos, configuraciones donde ideología, creatividad y técnica se articularían estrechamente, constituyéndose en auténticos “agentes de contestación, transgresión y cuestionamiento¹⁴ de estereotipos, valores y asignaciones diferenciales de espacios, poderes, tiempos” (Esteban 2011, p. 76). Por tanto, podríamos entender las acciones de denuncia, visibilización y resignificación llevadas a cabo desde estos cuerpos políticos como producciones somáticas transformadoras, en el sentido dado a lo somático anteriormente.

Pero un aspecto de las producciones somáticas transformadoras que me interesa subrayar ahora, y al que voy a dedicar este último capítulo, es el referido a cómo una performativización alternativa y transgresora de las normas de género “feminizantes” (como, por ejemplo, la discreción en el ámbito político) podría contribuir también a la transformación social. Un buen ejemplo a este

¹⁴ En el sentido que le da a este término Dolores Juliano. Véase, por ejemplo, Juliano y Agirre Larreta (2014).

respecto me parece el de la vergüenza que, como podrá entender quien lee estas páginas, queda constatado en la investigación de la que se da cuenta más adelante, está, junto con el miedo y el silencio, implícita en los aprendizajes que tienden a excluir a las mujeres y relegarlas a posiciones subordinadas.

Hoy día contamos con estudios interesantes sobre la vergüenza, en general, y en lo que tiene que ver con las desigualdades de género, en particular. Un buen ejemplo es el trabajo fin de master llevado a cabo por Josune Irigoien (2014) en el Master en Estudios Feministas y de Género de la UPV/EHU. Desde la hipótesis de que la vergüenza se configura específicamente a lo largo de la vida de las mujeres como un mecanismo de control, y que es discapacitante y dificulta su participación en el espacio público, Irigoien entrevistó a mujeres de diferentes edades que habían sufrido de vergüenza para, por ejemplo, hablar en público, en un intento también de comprobar las estrategias que dichas mujeres ponen en marcha para superarla. Sintetizaba así Irigoien su planteamiento:

La vergüenza, una emoción universal que a priori vivenciamos todas las personas, considero que constituye un entramado de valor, sentimiento, reconocimiento, percepción del yo y posición social que, atravesada por el género, opera obstaculizando la participación de las mujeres en el espacio público (Irigoien 2014, p. 5).

María, una de las mujeres entrevistadas por Irigoien, comentaba de esta forma cómo había hecho frente a su sentimiento de vergüenza:

Creo que ya era un poco más consciente de... de que tenía vergüenza, de que quería transformarla, o... Pues ahí igual me he podido soltar, me he permitido un poco más, poder decir bueno, pues si haces el ridículo haces, y si dices algo que tú crees que es tonto, pues es tonto, no pasa nada no. No pasa nada por equivocarse, igual a veces no es ni equivocarse. Que no pasa nada por decir algo que no tenga sentido (...) Había una frase por ahí de un científico alemán que dice que la capacidad de pasar vergüenza se adquiere a base de práctica en quedar en ridículo... Pues eso, voy a permitirme hacer un poco el ridículo (Irigoien 2014, p. 87).

Esta dimensión productiva de la vergüenza, implícita en el aprender a “quedar en ridículo”, me parece muy destacable y estaría en sintonía con algunos planteamientos políticos que se están haciendo hoy día. Así, por ejemplo, Dominique Rodríguez Dalvard y Ricardo Daponte, en un artículo titulado “El asunto gay: cuestión de temor o de vergüenza”, aparecido en una revista digital colombiana, *Revista Diners*, escribían:

Porque sentirse expuesto nos produce vergüenza a todos. Y sin embargo, es justamente allí, en ese sentimiento de vergüenza, donde se puede entender verdaderamente la diferencia. “Me pongo a mí mismo en el lugar del otro solo en la medida en que reconozco que también soy propenso a la vergüenza”, escribe Douglas Crimp, experto en estudios *queer* (Rodríguez Dalvard y Daponte 2013).

Esta frase de “Me pongo a mí mismo en el lugar del otro solo en la medida en que reconozco que también soy propenso a la vergüenza”, me parece fundamental. Es decir, la vergüenza da información sobre experiencias que son colectivas y que hablan de desigualdades sociales, por lo que tiene un valor social y político que podría aprovecharse para la denuncia y la transformación social.

En esta línea, Eve Sedgwick (2003) afirma en uno de los capítulos de su libro *Touching Feelings: Affect, Pedagogy, Performativity* que la vergüenza son distintas cosas: (1) la posibilidad de haber transgredido algo, una sensación muy nítida, aunque a veces no sabes bien qué es ese algo; (2) es también es un momento disruptivo, un cortocircuito en la identificación con otra/s persona/s, en la comunicación entre dos o más personas; (3) pero, al mismo tiempo, es una forma de comunicación y una forma de producir identidad: a través de una identificación dolorosa, a través de una relacionalidad incontrolable, tu identidad se construye. La vergüenza se relacionaría con lo que somos, mientras la culpa, por ejemplo, tendría más que ver con lo que hacemos, pero vergüenza y orgullo, vergüenza y asco, vergüenza y exhibicionismo, serían para esta autora dos lados del mismo guante, además de estar en el umbral entre introversión y extroversión, entre concentración y teatralidad... Por tanto, para Sedgwick, la vergüenza se podría entender también como una puesta en escena, una performance. Más aún, como han apuntado Arlie Hochschild (1979) o David Le Breton (2008), la expresión de cualquier sentimiento es una puesta en escena que varía en función de las audiencias y de los temas.

En lo que tiene que ver con el género, la vergüenza nos informa directamente de los nudos de un sistema de género jerarquizador y excluyente, que tiende a hacer creer a las mujeres que ciertos espacios no les corresponden. Pero podemos mirar y performativizar de maneras alternativas y colectivas la vergüenza y todas aquellas emociones aprendidas que nos construyen como excluibles, respecto al género o en general: el miedo, el silencio... La literatura podría ser una buena fuente de inspiración para ello¹⁵. Esta escenificación otra de las emociones generizantes nos podría permitir no solo darnos permiso para (re)vivirlas y afrontarlas de otra manera, sino para cuestionar el origen de dichas experiencias. Por lo tanto, estaríamos hablando de intentar que cualquier contexto (la calle, una organización política...) pueda ser el espacio donde traer y representar esas emociones del pasado (o del presente): practicar el arte de la vergüenza, del miedo, del silencio... (re)sentirlo, performarlo, representarlo, purgarlo, transformarlo.

¹⁵ Sedgwick (2003) analiza desde este punto de vista, en el primer capítulo del libro anteriormente citado, la obra literaria del escritor Henry James. Otro caso similar es el de las escritoras feministas Sandra Cisneros y Gloria Anzaldúa, a quienes la experiencia de la vergüenza les ha servido para proponer reinterpretaciones de su propia identidad cultural y de género, como chicanas. Véase a este respecto Díaz Barriga (2001).

Pero todo lo dicho no sería más que un ejemplo de cómo el trabajo corporal y emocional, un trabajo que precisa de la colectivización y de la alianza para ganar en efectividad y creatividad, y que se nutre de la investigación en torno a las estrategias y resistencias de la gente, podría contribuir a transformar nuestras identidades, a cuestionar discursos y prácticas propias y ajenas, y a hacer surgir espacios de participación política igualitarios.