

Biopoder y devenir mujer de la política

La Paz, 8 de agosto de 2007

Salón de videoconferencias de la Vicepresidencia de la República

Judith Revel

Significado de “devenir mujer del trabajo”

El título de esta conferencia es el mismo que un artículo escrito en conjunto con otras mujeres, resultado de un trabajo político colectivo. Nosotras utilizábamos la expresión “devenir mujer de la política” y “devenir mujer del trabajo” en un contexto europeo en el que la lucha del feminismo se había desarrollado después del movimiento del 78.

Tengo 41 años, y por tanto no he vivido la experiencia del movimiento del 78, pero sí lo hizo mi madre, y la primera constatación que nosotras, militantes de 20, 30 y 40 años hemos tenido, es que nuestras necesidades no eran las mismas que las de nuestras madres. Ellas, dentro del movimiento del 78, habían sentido la necesidad de definir una práctica política separada de la de los hombres sobre un cierto número de temas que abarcaban desde la crítica al patriarcado hasta el propio discurso de izquierda: la autovalorización, la recuperación del cuerpo y la crítica a todos los estereotipos femeninos. En la actualidad, por lo menos en Europa, todo eso es aún valedero, aunque con diferencias respecto a esa primera etapa. Habrá que ver más adelante qué sucede en Bolivia.

Las generaciones sucesivas a la del 78 son herederas de aquella separación o diferencia entre hombre y mujer, y en muchos casos la han esencializado, la han transformado en algo natural. No era una necesidad política encontrar un espacio por sí mismo, “un cuarto propio”, como diría Virginia Wolf. Esa diferencia se transformó con el transcurso de los años, en particular en los años noventa, en una suerte de definición naturalista de lo que significaba ser mujer, en la cual decir: “nosotras las mujeres” era algo natural.

Lo que se ha intentado hacer dentro del “movimiento de los movimientos” es cuestionar ese “nosotras mujeres” para comenzar a construirlo políticamente y a reconstruirlo dentro de la lucha, porque no existe ningún motivo natural por el que una mujer deba identificarse con otra. Condoleezza Rice es una mujer, así como Ángela Merkel; ambas son mujeres de derecha, fascistas. Entonces no por tener útero estamos protegidas contra la estupidez humana.

La construcción política de ser mujer no implica partir de pensar el “sujeto mujer”, sino más bien de las condiciones de vida, las formas de vida a las cuales las mujeres se han visto circunscritas. Es así que una primera característica que se ha encontrado es que las mujeres no tenían acceso a la política, a la autorepresentación y a la representación.

Una segunda característica es que en las sociedades europeas, hasta los años cincuenta, las mujeres estaban al margen del mercado laboral, pero cuando ingresaron al mundo del trabajo y, por lo tanto, salieron de sus casas, se encontraron con que tenían que hacer una doble y hasta una triple jornada: el trabajo de casa no retribuido ni reconocido, y un segundo trabajo, fuera de sus casas.

La tercera característica es que las mujeres han estado históricamente excluidas de todos los puestos de poder: en los medios, en la prensa y en los discursos del saber. Cuando a una mujer le iba bien era porque lograba conducirse como un hombre; eso era lo máximo a lo que podía aspirar.

Entonces nosotras, a partir de estas tres características, nos hicimos la pregunta sobre cómo era posible articular una resistencia más allá de la representación política, de la marginación del trabajo asalariado y también de los lugares del poder. Y nuestra reflexión se cruzó con una serie de análisis. En primer lugar, con el de un compañero economista italiano, del movimiento obrero de la extrema izquierda, compañero de Toni Negri, llamado Christian Marazzi, que escribió un hermoso libro traducido al español, *El sitio de los calcetines*. Se trata de un libro sobre la economía doméstica y sobre el modo en que en ésta no se reconoce la producción del valor.

El análisis de Marazzi es interesante porque muestra que el desarrollo del capitalismo hoy día —es decir, la producción de bienes mate-

riales sustentada en la estructura de la fábrica fordista, con una fuerza de trabajo no calificada, principalmente física, con una ausencia total de la valorización subjetiva del trabajador, con un gesto repetitivo en la producción—, todo ese paradigma o estructura de trabajo está pasando a una fase sucesiva y está siendo superado tendencialmente por una nueva forma de trabajo en el que vienen integrados elementos que nosotros denominamos inmateriales: elementos cooperativos, subjetivos, sociales, afectivos y lingüísticos.

Podemos citar, por ejemplo, el trabajo mediante la red Internet, el trabajo de la cooperación social, los servicios y también la economía informal. He visitado, aunque por un corto tiempo, El Alto y me parece que allí, al igual que en los barrios parisinos, la economía es una forma permanente de cooperación informal.

Entonces, tanto en la economía informal como en la formal, están siendo integrados cada vez más elementos inmateriales de saber, de experiencia y de cooperación.

Ese hecho es interesante para las mujeres porque ¿qué pasaba en las casas donde no se les reconocía su trabajo de manera oficial?, ¿qué significaba educar a los hijos, ocuparse de la casa, entrar en contacto con los vecinos, hacer lo necesario para que la vida continúe?, ¿qué significaba desarrollar formas de solidaridad y cooperación que muchas veces eran muy horizontales, más horizontales que en la estructura masculina?

Marazzi hace notar que la condición de la mujer, que era una condición de marginación respecto al trabajo, se está convirtiendo en la condición general de los trabajadores, tanto hombres como mujeres. La expresión “devenir mujer del trabajo” no quiere decir que el trabajo se esté feminizando porque se vuelve más bonito o porque existen más mujeres en la vida laboral activa, sino más bien que la condición femenina se está transformando en esa condición general, porque ahora todos pueden sentir en carne propia el tiempo fragmentado de las mujeres y experimentar esa precariedad, restringida anteriormente al terreno femenino, es decir, esa doble y triple jornada para poder sobrevivir.

Eso les permite a las mujeres, que son las que viven esas condiciones, tener hoy día mucha más experiencia respecto de los hombres en ese sentido. Son las mujeres las que pueden enseñar a los hombres cómo

se maneja esa situación, cómo se crea valor a partir de esa situación, cómo se desarrollan redes de solidaridad y de cooperación y cómo se crean bienes en común.

Hasta aquí he explicado lo que significa “devenir mujer del trabajo”. Ahora continuaré con la otra parte, que es el “devenir mujer de la política”.

Devenir mujer de la política

Lo que nosotras pretendíamos hacer era identificar, reducirnos y concentrarnos en el “ser mujer”. Un primer problema que encontramos fue que el hablar en nombre de las mujeres significaba utilizar las mismas categorías del poder, porque el sujeto colectivo “las mujeres” había estado funcionando en el discurso del poder como un espejo respecto del sujeto colectivo “los hombres”; entonces la división entre hombre y mujer servía al poder.

Un segundo problema identificado fue que en nuestro colectivo existían tantas mujeres diversas que ninguna podía ser reducida a “ser mujer”: había mujeres migrantes, blancas, militantes y no militantes, universitarias y quienes no habían estudiado, con hijos y sin hijos, etc. Pero teníamos algo en común: una historia de discriminación y de violencia ordinaria y habitual que se podía dar en la casa, dentro de la familia, en la comunidad, en el lugar de trabajo, en el partido político, en el movimiento de izquierda o en la universidad; en realidad, poco importa dónde.

Entonces, lo que hicimos fue recuperar una técnica que, a su vez, fue rescatada en los años setenta por el poder obrero y sobre todo por el movimiento de extrema izquierda italiano. Esa técnica no era una técnica sociológica, sino una técnica política que nosotras denominamos autoinvestigación.

La autoinvestigación consistía en contar nuestra propia historia. Fue importante porque ninguna sabía más que las demás, ninguna era la intelectual que tenía la conciencia para el pueblo, no había una vanguardia iluminada, sino más bien una horizontalidad total en la que cada una contaba lo que había vivido y lo ponía en común.

Es esa misma experiencia la que se ha dado en el origen del movimiento de los estudios postcoloniales; basta con remitirse al inicio de estos estudios en la India y uno se encuentra con mujeres y con una escritura narrativa antes que teórica, o con remitirse a un momento anterior que el trabajo de Spivak, por ejemplo.

Entonces, ese contarse o relatarse a sí mismo significaba reconocer la diferencia de clases, de origen, de estado, pero significaba también identificar lo común de nuestras vidas. La lucha se desarrolló —sustentada en aquello que nos era común y a partir de fenómenos que son bastante extraños— de forma muy fuerte y muy veloz.

Por ejemplo, en Francia trabajo con jóvenes mujeres migrantes, y existe un fuerte racismo sobre todo en el trato de la clase obrera blanca pobre hacia los migrantes, que son aun más pobres. Ambos son grupos pobres, solamente que la clase obrera blanca pertenece a la derecha y a la extrema derecha. Nosotras comenzamos a trabajar con las mujeres blancas de la clase obrera, y después de tres semanas de trabajo de investigación era evidente la miseria de la condición de aquellas mujeres, pero después de tres meses a ninguna le interesaba más el color de la piel. No solamente las habíamos arrebatado de sus esposos, de sus padres y de sus hermanos, sino también de la derecha.

La gran dificultad está en suspender por un momento la propia identidad, pero sin anularla, para tratar de encontrar lo que nos es común. Eso común en el que después las diferencias individuales sean valorizadas, es decir, debemos crear lo común para hacer valer las diferencias individuales, diferencias en cuanto diferencias y que permanezcan como diferencias.

A mí nadie me echó en cara que yo no era migrante aunque trabajaba con migrantes. No tuve ningún problema, y si se me hubiera presentado alguno, estoy segura de que todas las mujeres migrantes con las que trabajaba hubieran acudido a ayudarme. Esto no quiere decir que ellas y yo vivíamos en las mismas condiciones o que ellas no tenían más necesidad de que se les reconocieran sus derechos —es más, yo lucho por los derechos que ellas no tienen— ; lo que era nuevo era el tipo de transversalidad que se daba.

Tengo la impresión de que el proceso político es apasionante en Bolivia (aunque no sé mucho de su país porque es la primera vez que vengo y sólo por diez días). Sin embargo, la dificultad consiste en articular lo diferente con lo común; también está la dificultad posterior de crear nuevas instituciones para eso común, que sean instituciones de democracia radical horizontal, participativa y no de verticalidad estatal, pero ese es otro problema.

Lo que me interesa es la articulación entre lo diferente y lo común, y creo que las mujeres en este país son capaces de hacer aquello que los hombres no, es decir, jugar en el doble terreno de la diferencia y de lo común.

Tuvimos en Sucre una mesa de discusión con las assembleístas y con unas muchachas de Indymedia. Entre las assembleístas había cinco que eran indígenas. Hicimos una mesa de autonarración y fue bastante interesante porque después de un momento estas mujeres ya no sabían cómo definirse, aparte, claro, de como mujeres e indígenas, una como campesina, otra como migrante y una tercera que decía que había participado en El Alto cuando hubo muertos. Aun así todas estas mujeres no lograban definir qué es lo que eran, y ¿quién les pedía que lo hicieran?, ¿por qué tenemos que elegir qué ser, cuando podemos ser todo eso junto y podemos crear también nuevas transversalidades?

Es evidente que una indígena es diferente a una mujer blanca de Santa Cruz, pero quién dice que ambas no viven la misma violencia, ya sea en el terreno específico de la discriminación familiar o en el acceso al saber o a la política.

Existen muchas mujeres blancas políticas “plantas verdes” (es decir, mujeres de adorno).

Si ustedes arrebatan a las mujeres el discurso de la autonomía cruceña, la autonomía cruceña termina, se cae, y yo creo que es en este terreno en el que las mujeres se pueden mover. Y para terminar, si ustedes hacen eso, el sujeto político que van a formar ya no es más individualizable o identificable, y es eso lo que el poder detesta. Esa es la resistencia más fuerte.

Devenir minoritario y devenir mujer

Mi lectura de Foucault es una lectura a través de Gilles Deleuze, de quien he sido discípula. En un libro de Deleuze de los años ochenta, que se llama *Mil mesetas*, se utiliza la expresión “devenir minoritario”, pero hay también otras como “devenir animal” y el “devenir mujer”. El libro tiene páginas muy hermosas en las cuales Deleuze explica lo que significa devenir minoritario. Para él, minoritario no implica una idea cuantitativa, y tiene razón porque, por ejemplo, en los Estados Unidos existen políticas de identidad que son muy duras y bastante esencializadas en las cuales no basta sólo con ser mujer o negra o hebrea o lesbiana.

Devenir minoritario en Deleuze es todo lo contrario, no es ser numéricamente menor a la mayoría, es simplemente aprovechar o rechazar las estructuras de poder: la verticalización, la jerarquización, la identificación. Para él, necesitamos salir de estas estructuras que pretenden identificarnos a través de sus documentos o representarnos a través del representante, de un representante que generalmente es blanco y hombre, que pretende hablar por todos, que tal vez habla bien, aunque muchas otras veces habla muy mal.

Devenir minoritario es otra expresión de lo que Negri denomina éxodo, “el irse”, que es un término metafórico porque no significa escaparse, sino salir de las estructuras de poder e inventar otras nuevas. Por ejemplo, el movimiento de los movimientos en Europa, que en un primer momento se organizó como un movimiento en contra de la guerra en Irak, y que surgió porque era imposible hacer valer las razones de la paz a través del recurso de la representación política, de la política estatal.

Nos hemos salido de la organización del poder estatal, hemos hecho el éxodo, nos hemos denominado a nosotros mismos “minoritarios”, aunque éramos un montón, éramos millones. El devenir minoritario es el otro nombre de la multitud. El devenir mujer es lo que significa “ser mujer” a partir de la propia condición histórica y también local, porque ser una mujer en Bolivia no es lo mismo que serlo en New York, en Roma o en Sicilia, ya que existen no sólo localizaciones geográficas, sino temporales. El devenir mujer significa analizar esa experiencia en lo

negativo y lo positivo, aquello que hemos sufrido pero también aquello de lo que somos capaces de producir y proponer a todos aquellos que quieren el devenir minoritario, a todos los otros, incluidos los hombres.

Hacia una ontología de la multitud

Hago una diferencia probablemente bastante artificial, aunque creo que también bastante eficaz, entre el poder y la política o, en términos de Negri, entre el poder y la potencia.

El poder se define, en términos de Foucault, de una manera muy simple cuando dice que “el poder es la acción sobre la acción del otro”. Esta definición implica que el poder siempre es segundo y se aplica en una forma de gestionar la acción de los otros que canaliza u obliga, aunque también necesita de la libertad de los hombres para poderse aplicar y, además, limitar esa libertad. El poder no produce nada por sí mismo, es solamente una aplicación. Si nosotros respondemos al poder en términos de poder, hacemos el contrapoder, es decir, inventamos la alteridad del poder, que sigue siendo un poder, y necesitamos introducir algo que rompa con esa asimetría.

La resistencia y el poder no son la misma cosa porque la resistencia es capaz de hacer algo que el poder no puede y no sabe hacer. La resistencia crea subjetividad, nuevas formas de vida, un nuevo ser o una nueva existencia, nuevas formas de vivir, de hablar, de intercambiar y de amar, de producir valor; es una cosa bastante material e inmanente.

En el vocabulario clásico de la filosofía, el producir un ser nuevo se llama ontología y la ontología es el discurso filosófico de la producción del ser, no es una cosa metafísica o trascendente. La mistificación del poder masculino se ha basado en hacernos creer que la ontología o estaba en las manos de la creación divina y no involucraba a las mujeres o estaba en el vientre de la mujer, en su capacidad generativa, y que la única forma de crear nueva vida era haciendo hijos. Es cierto que es una forma de crear vida, pero hay otras formas, como el hacer comunidad, luchar juntos, inventar formas de solidaridad y modificar la relación con el otro; todo eso es producir vida, todo eso es la ontología.

Entonces devenir mujer de la política es una otra relación de la política en la que la mujer no quiere el poder, no quiere el Palacio de Invierno; eso no le interesa. Lo que quiere es la palabra, quiere el espacio, quiere lo común con los demás, que no son mujeres. Un común capaz de hacer produciendo nuevas formas de vida sería una ontología de la diferencia infinita, una diferencia multitudinaria, una ontología de la multitud.