

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGÍA SOCIAL

PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN Y MOVIMIENTO
FEMINISTA. UNA APROXIMACIÓN POLÍTICA AL
ANÁLISIS PSICOSOCIAL DE LA IDENTIDAD
CONTEMPORÁNEA

LUCÍA GÓMEZ SÁNCHEZ

UNIVERSITAT DE VALENCIA
Servei de Publicacions
2003

Aquesta Tesi Doctoral va ser presentada a València el dia 17 de Setembre de 2003 davant un tribunal format per:

- D. Tomás Ibáñez Gracia
- D. Eduardo Crespo Suárez
- D. José María Peiró Silla
- D^a. Esther Barberá Heredia
- D^a. Ana Guil Bozal

Va ser dirigida per:

D. J. R. Bueno Abad

D. M. Doménech Argeni

D. M. Larranci Gómez

©Copyright: Servei de Publicacions
Lucía Gómez Sánchez

Depòsit legal:

I.S.B.N.:84-370-5883-X

Edita: Universitat de València
Servei de Publicacions
C/ Artes Gráficas, 13 bajo
46010 València
Spain
Telèfon: 963864115

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
Departamento de Psicobiología y Psicología Social
Facultad de Psicología

Procesos de Subjetivación y Movimiento Feminista.
Una Aproximación Política al Análisis Psicosocial de la
Identidad Contemporánea

TESIS DOCTORAL

PRESENTADA POR:
D^a Lucía Gómez Sánchez

DIRIGIDA POR:
Dr. D. José Ramón Bueno Abad
Dr. D. Miquel Domènech Argemí
Dra. D^a Maite Larrauri Gómez

Índice

INTRODUCCIÓN

Parte primera: La constitución política de la subjetividad. *¿Quiénes somos hoy?*

I. IDENTIDAD MODERNA Y PSICOLOGÍA SOCIAL

- 1. El mito de la interioridad 7
- 2. Del "ser psicológico" al "ser social" 10
- 3. El descentramiento del sujeto 16

II. CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LA SUBJETIVIDAD

- 1. Principios y reglas del método foucaultiano 19
- 2. Tres genealogías de nuestro presente: *locura, penalidad, sexualidad* 25
- 3. Un modelo para reconstruir *modos de subjetivación: ¿quiénes somos hoy?* 31

III. PSICOLOGÍA Y REGULACIÓN SOCIAL

- 1. Una interioridad psicológica 41
- 2. La *tecnología disciplinaria* 45
 - 2.1. Psicología y *normalización* 47
 - 2.2. El examen 49
- 3. De las *disciplinas* a los *controles* 52
 - 3.1. El *gobierno de la libertad* 54
 - 3.2. El ideal de *optimización* 58
 - 3.3. La *psicologización* de la política 62

IV. LA PSICOLOGÍA SOCIAL COMO CRÍTICA: PROPUESTAS DESDE EL POSTESTRUCTURALISMO (*DECONSTRUCCIÓN*)

- 1. El ideal de objetividad 70
 - 1.1. Investigación positiva y Psicología Social: los efectos de poder del discurso científico 72
 - 1.2. Despertando del *sueño antropológico* 78
- 2. Límites de la crítica ideológica 83
 - 2.1. Una historia política de la verdad 86
 - 2.2. Produciendo *realidad*: el carácter performativo del conocimiento 93

Parte Segunda: Movimientos sociales e identidad. *¿Cómo dejar de ser eso que somos?*

I. EL SUJETO AGENTE: ANÁLISIS CRÍTICO

1. En una lógica dicotómica	106
2. El ideal de autonomía	112
3. De la capacidad de <i>agencia</i> a la práctica de <i>resistencia</i> : Reflexionando sobre Mayo del 68	115

II. DE LAS PRÁCTICAS DE SUJECCIÓN A LAS PRÁCTICAS DE LIBERTAD

1. Del paradigma <i>jurídico</i> al <i>estratégico</i>	121
1.1. <i>Microfísica</i> del poder	122
1.2. "Todo es político"	124
1.3. El poder atraviesa los cuerpos	128
1.4. Las luchas contra la subjetividad impuesta	134
2. Del sujeto pasivo al sujeto activo	136
2.1. Ética y verdad: las <i>prácticas de sí</i>	137

III. MOVIMIENTOS SOCIALES E IDENTIDAD

1. Psicología social y movimientos sociales	146
2. El enfoque de los <i>nuevos movimientos sociales</i>	154
2.1. De la ideología a la identidad	155
2.2. Vida privada y control social	160
2.3. El retorno del actor	165
3. La crisis de los movimientos sociales en los noventa	169
3.1. La impotencia política	171
3.2. Nuevos escenarios, nuevas estrategias	174
4. Acción política y dominación simbólica: La propuesta de Pierre Bourdieu	178
4.1. La posición social hecha carne: El <i>habitus</i>	179
4.2. La <i>violencia simbólica</i>	183
4.3. Contra la doxa: el espacio de las luchas políticas	187
4.3.1. Construir la alteridad negada: más allá del materialismo y del idealismo	189

IV. LA PSICOLOGÍA SOCIAL COMO CRÍTICA: PROPUESTAS DESDE EL POSTESTRUCTURALISMO (RECONSTRUCCIÓN)

1. Hacia una Psicología Social reflexiva	196
2. Crítica y transformación: <i>¿Es posible construir una nueva política de la verdad?</i>	200
2.1. <i>Decir el presente</i> : experiencia vs utopía	206
2.2. Algunos malentendidos en torno al relativismo:	

Parte Tercera: Subjetividad y movimiento feminista: El pensamiento de la diferencia sexual

I. EL MOVIMIENTO FEMINISTA COMO ESPACIO DE REFLEXIÓN

1. ¿Qué es una mujer? Feminismo y <i>crisis de la Modernidad</i>	224
1.1. El mito de la liberación	227
1.2. Hacia una política no identitaria: del sujeto mujer al <i>cyborg</i>	231
2. El <i>pensamiento de la diferencia sexual</i> italiano de los años 80	235

II. PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN Y MOVIMIENTO FEMINISTA: ANÁLISIS DE UNA EXPERIENCIA

Punto de Partida: La exigencia reflexiva	
1. Sobre el diseño: opciones epistemológicas, operaciones metodológicas y niveles de realidad	242
1.1. De lo instituido, abstracto y homogéneo a lo instituyente, concreto y heterogéneo	242
1.2. El falso debate entre metodologías	247
2. Un nuevo discurso: el manifiesto político " <i>Più donne che uomini</i> "	251
3. Procedimiento de análisis	256
3.1. Configuración simbólica: el método <i>genealógico</i>	258
3.2. Valoración simbólica: la <i>doble lectura</i> objetivista y subjetivista	261
4. Ejes de sentido	263
4.1. Discurso <i>herético</i> y revolución simbólica	266
4.2. <i>Modos de subjetivación y resistencia</i>	270
4.3. Las condiciones de posibilidad de la acción política	275
4.4. Hacia un análisis social del discurso	283
4.4.1. Las dos caras del <i>logocentrismo</i> : objetivismo y subjetivismo	284
4.4.2. El discurso como práctica social: poder y performatividad	296
5. Un poliedro de inteligibilidad: ¿descubrir o producir sentido?	306

III. LA DIFERENCIA SEXUAL COMO PROYECTO POLÍTICO

1. Construir la <i>diferencia sexual</i>	313
1.1. La experiencia de inadecuación	314
1.2. ¿Qué quiere una mujer?	318
1.3. Elegir la diferencia	321
2. " <i>Hacerse visibles</i> "	323
2.1. La falsa neutralidad del orden simbólico	324
2.2. La práctica de la relación	327
2.3. Una genealogía femenina	330

2.4. El fin del patriarcado	332
2.5. De la liberación a las prácticas de libertad	334
3. De una política reivindicativa a una política afirmativa	336
3.1. La práctica de la <i>autoconciencia</i>	338
3.2. Los <i>Centros de Mujeres</i>	341
3.3. Nuevos materiales intelectuales	345
3.4. Cambios legislativos e institucionales	346
3.4.1. Nuevas políticas públicas: cambios y permanencias	346
3.4.2. Reformas legales: ¿justicia o normalización?	349
4. Política y feminismo en Italia en la década de los ochenta	353
4.1. Feminismo institucional vs movimientos de mujeres	354
4.2. Un pacto entre mujeres: La <i>política de la diferencia</i>	362
IV. A MODO DE CONCLUSIÓN	
1. De la identidad a los procesos de subjetivación	371
2. La política de lo simbólico	375
3. Crisis del pensamiento de la diferencia: Derivas de un movimiento post-68	385
3.1. Deriva anti-institucional: "Lo político es privado"	387
3.2. Deriva identitaria: El carácter normativo de la <i>diferencia</i>	390
4. Pensar la política en plural (o la complejidad de la dominación masculina)	393
5. Una política de la afinidad	398
6. Las metamorfosis del poder: Los retos de la crítica en el presente	402
BIBLIOGRAFÍA	411
ANEXO	
A) Più donne che uomini	
B) Más que hombres, mujeres	

Introducción

El espacio ocupado por la Psicología Social es un espacio heterogéneo que no está unificado ni a nivel de los conceptos que utiliza ni de los presupuestos epistemológicos sobre los que se despliega. Sin embargo, la construcción *moderna* de la *identidad*, una identidad esencializada, fija, estable, unitaria, autónoma, auténtica, privada, independiente y ahistórica, sigue arraigada, de diversos modos, en la disciplina. La Psicología Social desde su constitución como disciplina se ha sostenido en una lógica dicotómica. Los dualismos *individuo/sociedad*, *agencia/estructura*, *subjetivo/objetivo* impregnan la visión que ha producido la ciencia psicológica de la realidad humana, contribuyendo a la configuración de dos realidades de estudio independientes: el estudio de la realidad social y cultural como realidad *exterior* al individuo, por un lado, y el estudio de la realidad psicológica como realidad *interior* al mismo, por otro (Henriques et al., 1984). Dualismos que consolidan una visión naturalizada y despolitizada de la identidad.

Frente a esta concepción de la identidad, a lo largo del trabajo, nos proponemos mostrar que las herramientas teóricas que nos ofrece el pensamiento de Michel Foucault pueden ayudar a la Psicología Social a encontrar vías que permitan pensar la *subjetividad* sin desligarla de su dimensión política e histórica, es decir, pensar la subjetividad abandonando el modelo identitario moderno y los dualismos que le son consustanciales.

No obstante, para entender *desde dónde hablamos*, es necesario dibujar la posición en la que nos situamos, precisando los problemas a los que queremos dar respuesta, los esfuerzos teóricos a los que nos vinculamos así como nuestra concepción de la disciplina y el sentido mismo de una aproximación foucaultiana.

Una mirada histórica y reflexiva

En las últimas tres décadas, la Psicología Social y las ciencias sociales en general, se han hecho eco de manera explícita de la crítica de la Modernidad en tanto ejercicio reflexivo sobre el conocimiento producido y ejercicio de desesencialización, es decir, de deconstrucción del concepto occidental de un Sujeto universal, estable, unificado, interiorizado e individualizado. De este modo, la crisis del pensamiento moderno o crítica de la Modernidad supone la introducción de una mirada radicalmente histórica tanto hacia el conocimiento (crítica a la idea de representación) como al sujeto que conoce (crítica al esencialismo), mirada que obliga a volver a pensar tanto el conocimiento y sus condiciones (históricas) como la subjetividad y sus determinantes (históricos) (Braidotti, 1994).

En este sentido, consideramos que la propia crisis de la Psicología Social en los setenta constituye un punto de inflexión en el modo en que la disciplina se comprende a sí misma, precisamente porque participa y se inscribe en ese proceso amplio conocido como crítica de la Modernidad. La Psicología Social durante la crisis dirige sobre sí una mirada histórica, toma conciencia de su pertenencia a unas circunstancias histórico-culturales que le influyen y sobre las que influye, atreviéndose a romper con la imagen de ciencia objetiva y neutral, es decir, fuera de la historia, que el positivismo le ofrecía. Explora sus límites histórico-políticos asumiendo reflexivamente la crítica de sus propios presupuestos y condiciones de posibilidad.

La seguridad que le proporcionaban las ideas de científicidad-verdad-objetividad, se agrietan desde el momento en que la psicología se pregunta reflexivamente: "¿cuál es el presente que me determina?" para intentar encontrar en él su propio lugar. Y también: "¿qué papel tengo en este presente?" para desvelar el sentido, para especificar el modo de acción que es capaz de ejercer sobre él.

Esta re-lectura de la crisis nos permite vincularla, como veremos seguidamente, con cuestiones que siguen vigentes, escapando así de la "discursivización" de la crisis que, reduciéndola a un acontecimiento aporético y puntual de la historia oficial de la disciplina, ha tenido un efecto cosificador y paralizante (Iñiguez, 2000).

Un enfoque transdisciplinar

Introducir una perspectiva histórica y reflexiva provoca, inevitablemente, que la Psicología Social cuestione sus propios límites disciplinares de *exclusión/inclusión* a partir de aportaciones teóricas de otros campos como la filosofía, la sociología, la antropología, la lingüística, la política o la historia, buscando en las corrientes de pensamiento actuales la manera de *construirse* (Ibáñez, 1990a). De ahí que se vuelva imprescindible para atender y dar respuesta a las cuestiones que la *crisis* abre adoptar un enfoque *transdisciplinar* que implica el abandono de la división o compartimentalización del conocimiento en disciplinas y no meramente interdisciplinar que mantiene las fronteras entre disciplinas (Crespo, 1995; Ibáñez, 1996b; Domènech e Ibáñez, 1998).

Sin embargo, este proceso no está libre de dificultades y de inercias. Una *disciplina*, advierte Foucault (1970), es un principio de control de la producción de un *discurso*, ella fija sus límites por el juego de una identidad que tiene la forma de una reactualización permanente de las reglas. Además, es un principio de coacción que permite construir, pero sólo según un estrecho margen. Pertenecer a una disciplina, requiere que cualquier proposición se inscriba en cierto tipo de horizonte teórico. En el interior de sus límites cada disciplina reconoce proposiciones *verdaderas* y *falsas*, por ello, no se está en la *verdad* más que obedeciendo a las reglas de una *policía discursiva* que se debe reactivar en cada uno de sus discursos. Como señala Crespo:

El prejuicio que el concepto de disciplina impone al pensamiento nos hace que adoptemos una actitud descalificadora de lo que simplemente es o ha sido una forma diferente de entender la realidad social, en definitiva, todo aquello que no concuerda con nuestro pensamiento. La Psicología Social, como ciencia social, forma parte del proceso de reflexión de una sociedad sobre sí misma; por eso no es de extrañar que esté siempre cuestionándose. Este cuestionamiento sólo es embarazoso para quien mantiene una idea cosificada de lo social y, concomitantemente, una

pretensión de acumulación de certidumbres (Crespo, 1995: 106).

En el caso de la Psicología Social, la afirmación de una identidad disciplinar científica, estable y coherente, responde a la imposición de un modo determinado de concebir su objeto, la relación entre individuo y sociedad así como el propio conocimiento psicosocial (Ibáñez, 1996a). La Psicología Social se ha construido como disciplina autónoma sobre la base de narraciones históricas de tipo doxográfico en las que se establece un canon o norma que regula los límites de la ortodoxia y de la heterodoxia, consiguiendo que la concepción de la Psicología Social como ciencia positiva se identifique con la Psicología Social per se. La historia doxográfica se fundamenta en el origen preciso de un campo particular de estudio que nace con unos intereses, con un objeto y método determinados, defendiendo, de esta manera, una concepción evolutiva y progresiva del conocimiento (Crespo, 1995). En este sentido, Ibáñez (1990a) acercándose a su genealogía, a su proceso de constitución explica que la Psicología Social unitaria y compacta que nos presenta la historiografía oficial, se configuró a través de una serie de reducciones que dejaban al margen de la disciplina otras opciones teóricas y procedimientos. En este proceso reduccionista influyó de modo determinante el hecho de que el enfoque positivista establece una relación jerárquica entre la manera científica de abordar a realidad social y cualquier otro abordaje posible. No hay que olvidar que el canon no dirime únicamente cuestiones teóricas sino cuestiones ligadas al reconocimiento y el poder. Así, Bourdieu (2000) señala que la perspectiva ahistórica y la necesidad de capital simbólico, es decir, de reconocimiento en el curso de los enfrentamientos entre distintas posiciones para conseguir credibilidad científica, constituyen factores determinantes en las divisiones disciplinares.

La *problematización* que vamos a realizar sobre la identidad moderna, utilizando las investigaciones foucaultianas, nos alejará de los límites disciplinares entendiendo como tales los que marca la *doxa* positivista. Las críticas a la noción de identidad individual alcanzan al

concepto clave de la psicología: el sujeto autónomo, separado y autocontenido, centro de la voluntad y de la conciencia racional, lo que sitúa esta crítica en una difícil posición dentro de la disciplina. Hay que tener presente que la propia delimitación/definición de la Psicología Social depende de la visión se tiene del sujeto humano y cuál es el mejor método para abordar su estudio (Torregrosa 1985; Crespo, 1995). El concepto de ser humano (ontología) que se defiende implica, a su vez, una propuesta de lo que se considera posible conocer (epistemología) y de la manera o modo en que es posible conocerlo (metodología). Por ello, al cuestionar el *objeto* de estudio, alteramos y la propia definición del conocimiento psicosocial.

Tres imágenes del conocimiento psicosocial

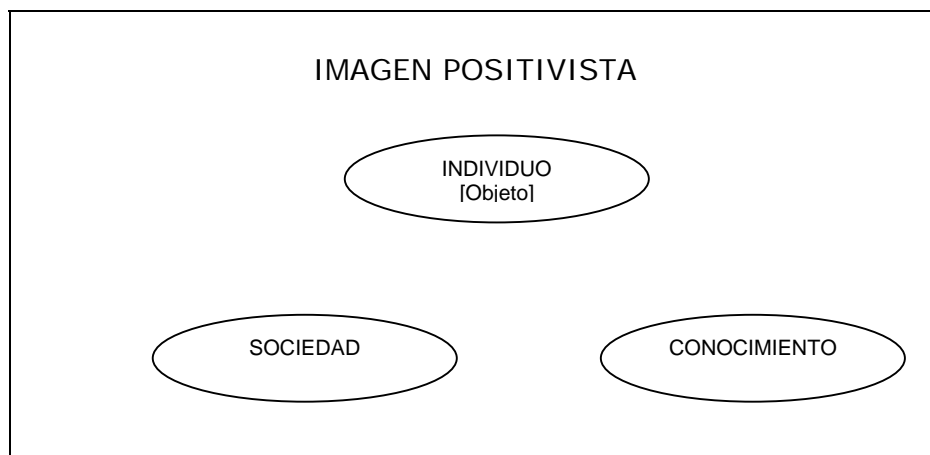
El *objeto* de la Psicología Social, la constitución social de la subjetividad, es problemático en su misma conceptualización como tal, de ahí las tensiones, siempre presentes en la disciplina, acerca de las diferentes formas de aproximarse al estudio de los fenómenos psicosociales (Moscovici, 1970; Harré y Secord, 1972; Israel y Tajfel, 1972; Stryker, 1983; Risjman y Stroebe, 1989; Ibáñez, 1990a; Collier et al., 1991; Crespo, 1995).

En este sentido, Rose (1996a) nos ofrece una síntesis de la pluralidad de formas de entender el conocimiento psicosocial en función del modo en que se conceptualiza la relación entre *individuo* y *sociedad*, es decir, en función de la definición del *objeto* de la Psicología Social. Rose (1996a) distingue tres aproximaciones básicas o *imágenes* del conocimiento psicosocial -que se concretan, a su vez en diferentes perspectivas teóricas- y que corresponden, en líneas generales, a la Psicología Social entendida como *ciencia positiva*, a la Psicología Social que hace suyos los presupuestos epistemológicos de la *sociología clásica de la ciencia* o del *marxismo* y finalmente, a la Psicología Social definida a partir de las posiciones que inaugura la *nueva sociología del conocimiento científico* o el *postestructuralismo*.

Esta caracterización esquemática, si bien no da cuenta del complejo panorama que conforma el espacio de la Psicología Social, es muy útil como instrumento para hacer visibles los presupuestos sobre los que las distintas prácticas y teorías psicológicas se sostienen, para clarificar los términos del enfrentamiento entre ellas que recorre y caracteriza a la Psicología Social como disciplina y sobre todo para romper la identificación de la disciplina con una de las imágenes posibles.

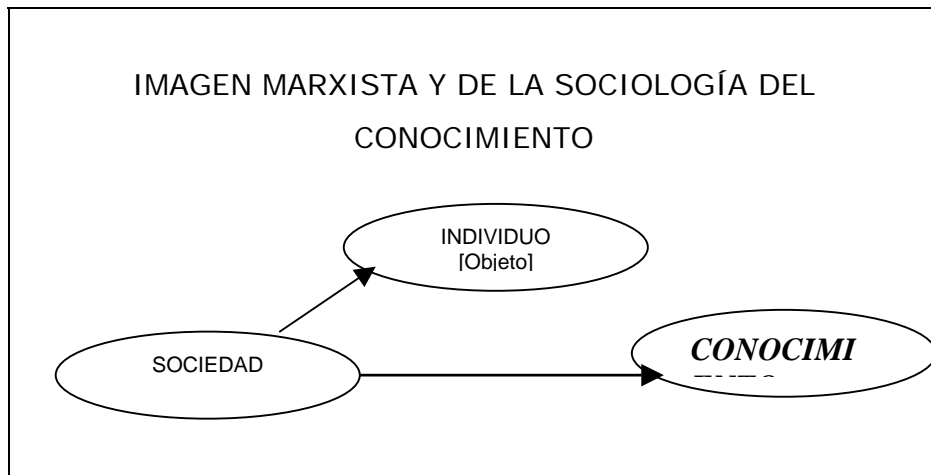
La aproximación *positivista* parte de la independencia entre el dominio del *objeto* que se pretende conocer, a saber, el *individuo*, el dominio de la *sociedad* y el dominio del *conocimiento* o discurso disciplinar para, así, defender la posibilidad de un conocimiento *objetivo*:

Figura 1



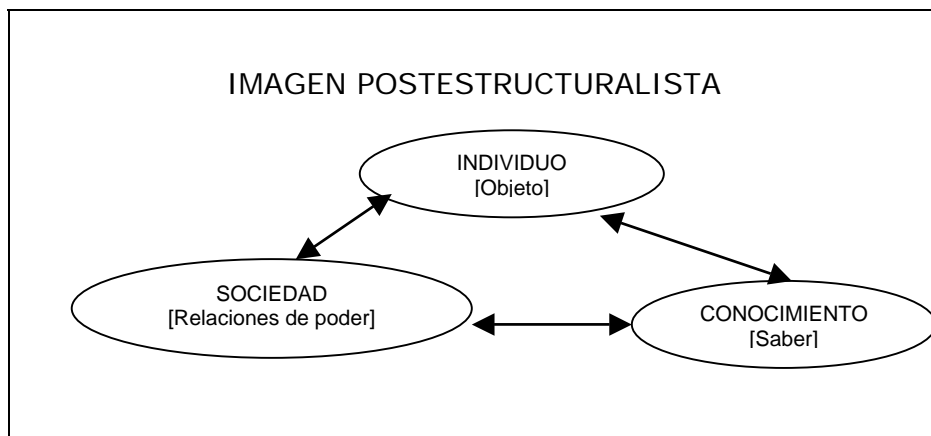
Las aproximaciones que se sitúan dentro de la *sociología del conocimiento* o del *marxismo* vinculan el dominio del *objeto*, el *individuo*, la *sociedad* que, sin embargo, constituyen esferas independientes. Asimismo, definen la relación que existe entre el dominio del *conocimiento* y el dominio de la *sociedad* en términos de distorsión, error o *ideología*:

Figura 2



La tercera aproximación, la aproximación *postestructuralista* o de la *nueva sociología del conocimiento científico*, en cambio, da un paso más, atreviéndose a poner en relación los tres dominios: *objeto*, *sociedad* y *conocimiento*, dominios que se confunden unos con otros, difuminándose hasta el punto de no poder ser abordados separadamente.

Figura 3



En esta *imagen del conocimiento*, que desarrollaremos siguiendo los análisis foucaultianos, se sostiene nuestro trabajo, dirigido a mostrar el carácter político e histórico de la identidad, atendiendo a las relaciones complejas entre *individuo*, *sociedad* y *conocimiento* o en términos foucaultianos entre *subjetividad*, *poder* y *saber*. Así, la indisolubilidad de los dominios del *conocimiento*, *sociedad* e *individuo*,

nos permitirá deshacer dicotomías, características del pensamiento moderno, como *individuo/sociedad*, *agente/estructura*, *objetivo/subjetivo* o *ciencia/ideología* presentes en las aproximaciones anteriores.

El pensamiento dicotómico engendra oposiciones que funcionan como obstáculos para la investigación social. Se trata de un pensamiento típicamente reificador y sustancialista que define los elementos de lo social y de su conocimiento como entidades separadas entre sí. La reivindicación de las relaciones y la propuesta de escapar de las dicotomías es constante desde planteamientos críticos en Psicología Social y es el caballo de batalla de los distintos *construccionismos sociales*. Sin embargo, es difícil escapar a esta lógica dualista porque está inscrita en el mismo lenguaje que utilizamos. Un lenguaje que expresa más fácilmente las sustancias que las relaciones y los estados que los procesos (Deleuze, 1995; Bourdieu, 1997).

En este horizonte teórico que acabamos de perfilar, donde hemos defendido la necesidad una perspectiva histórica, reflexiva, transdisciplinar y un pensamiento no dicotómico, hay que situar la actual recepción de Foucault en la Psicología Social. Una perspectiva que, como hemos señalado, se vincula con el proceso de crisis del pensamiento moderno. El propio Foucault sitúa su trabajo formando parte de la confrontación con la Modernidad, confrontación que toma la forma de una reflexión que intenta responder a la pregunta *¿Quiénes somos hoy?* *¿Quiénes somos en este momento preciso de la historia?* *¿Cuál es nuestra actualidad?* y que Foucault (1984f) denomina *ontología del presente, ontología de nosotros mismos*.

La dimensión política

Es importante señalar que el giro sociohistórico que proponemos para abordar la subjetividad, permite rearmar a la psicología como *crítica*. La *ontología histórica del presente* que nos propone Foucault tiene una dimensión intrínsecamente política porque permite romper las evidencias con las que nos pensamos nosotros a mismos y en las que

reposan nuestras prácticas. El objetivo de la crítica foucaultiana no es otro que funcionar como *experiencia* que aumente nuestra sensibilidad hacia aquello que aparece como inevitable, familiar, obvio, natural, multiplicando los puntos de repulsión y extendiendo la superficie de las disidencias posibles:

Mi proyecto es ayudar en cierta forma a que se desconchen ciertas evidencias o lugares comunes a propósito de la locura, de la normalidad, de la enfermedad, de la delincuencia y del castigo, conseguir junto a otras personas que ciertas frases ya no puedan ser dichas tan fácilmente o que ciertos gestos ya no se puedan hacer al menos sin alguna vacilación, contribuir a que ciertas cosas cambien en las maneras de percibir y de hacer, tomar parte en ese difícil desplazamiento de las formas de sensibilidad y de los umbrales de tolerancia (Foucault, 1980b: 30-31).

Del mismo modo, nuestro análisis crítico de la identidad pretende hacer visibles los mecanismos de sumisión, o más adecuadamente, de *sujeción* como punto de partida y como ejercicio necesario para ejercer la *resistencia*. Así, respecto al movimiento feminista, un enfoque histórico y político de la subjetividad femenina nos permitirá, por un lado, criticar la lógica identitaria y los esquemas modernos opresión/liberación que le son concomitantes y que continúan articulando gran parte de las reivindicaciones feministas y de diversos movimientos políticos. Y por otro, nos ayudará a adentrarnos en la dimensión más insidiosa (e invisible) de la dominación masculina, la dominación simbólica. Dominación que se ejerce a través de los modos de percepción, apreciación y acción que las mujeres han incorporado y que las relegan a una posición subordinada (Bourdieu, 1999).

Una lectura pragmática

Frente a una aproximación *hermenéutica* a los textos de Foucault, animada por la pregunta *¿qué quiso decir?* proponemos una lectura *pragmática*. Una lectura *pragmática* exige que nos acerquemos a sus investigaciones no como un fin en sí mismas sino como un medio, como algo que debe ser utilizado antes que descifrado. No

abordaremos, por tanto, sus investigaciones como un corpus teórico cerrado y completo sino, de acuerdo con el propio Foucault, como una “caja de herramientas”, un “instrumental conceptual” dispuesto a ser utilizado para pensar de forma diferente los problemas del presente:

Los cursos, los libros, las entrevistas o las conferencias impartidas por Foucault serían entonces experimentadas no en términos de *logos*, sino en términos de *praxis*, no preguntándose ¿qué significan?, sino más bien inquiriendo ¿cómo puedo hacerlos funcionar en relación con problemas o con conflictos que tal vez ni siquiera Foucault llegó a entrever? (Vázquez, 2000a: 73).

La obra de Foucault puede ser leída en función de su posible uso para intentar resolver nuestros problemas actuales, lo que implica a su vez ser conscientes de sus límites y abrir esa obra a nuevas posibilidades, intentado “*despertar un concepto adormecido, representarlo otra vez sobre un escenario nuevo, aún a costa de volverlo contra sí mismo*” (Deleuze y Guattari, 1993: 84). Teniendo en cuenta que la utilidad no sólo depende de sus resultados, de la capacidad de dar cuenta de un ámbito de la realidad sobre el que pretenden proyectar luz sino también de la complejidad y novedad de los problemas que suscitan. No hay que olvidar que objetivar un problema es contribuir a resolverlo. En este sentido, Foucault permite abordar problemas de otro modo porque antes que buscar respuestas a cuestiones conocidas, elabora nuevas preguntas que posibilitan nuevas percepciones de la realidad (Álvarez Uría, 2000; Jódar, 2000).

Esta lectura *instrumental o pragmática* permite escapar no sólo del mero comentario de texto sino de los *discursos sin tierra* que separan el discurso de las condiciones políticas y sociales que lo hicieron posible y en las que resulta inteligible y convierten a Foucault en una referencia estática y mitologizada (Eribon, 1994). Se trata, en definitiva, de tomar a Foucault (tal como él proponía) como punto de partida, aunque nos conduzca a un lugar que no sea ortodoxamente foucaultiano (Pardo, 2000). Esta lectura implica un tipo de trabajo intelectual que converge con los intereses de los especialistas en ciencias sociales y predomina en áreas de investigación caracterizadas

por su condición *transdisciplinar*: Estudios Culturales, Trabajo Social, Estudios de la Mujer, Investigación Educativa, Psicología Social, Antropología Social, Sociología del Conocimiento (Vázquez, 2000a).

Dentro de lo que sería una lectura *pragmática*, Vázquez (2000a) distingue tres usos. Tres usos presentes en nuestro trabajo. En primer lugar, defiende uso *programático* de Foucault que consiste en proseguir o completar determinados proyectos de investigación apuntados e incluso iniciados por éste pero que no llegaron a terminarse. En segundo lugar, un uso *inventivo o heurístico* de Foucault donde las herramientas foucaultianas se utilizan en relación con objetos y problemas que él mismo no llegó a explorar nunca. Por último, se puede leer a Foucault para transformarse a uno mismo, no para encontrar una verdad o sistema al que adherirse sino para trastocar la relación que uno tiene con las verdades que ha recibido, modificando su propia identidad. Se trataría de un uso *autopoietico* o *estético* de Foucault.

Itinerario

A lo largo del trabajo que presentamos, pretendemos llevar a cabo un abordaje político de la identidad, a partir de las investigaciones foucaultianas y desde distintos ángulos y problemas:

En la **Primera Parte** presentaremos las herramientas teóricas y metodológicas que nos permitan un abordaje político e histórico de la identidad deshaciendo y deshaciendonos de la dicotomía *individuo/sociedad*. Con el fin de responder al interrogante **¿Quiénes somos hoy?** describiremos, en primer lugar, las *sociedades disciplinarias*, nuestro pasado inmediato. En segundo lugar, las *sociedades de control* que están sustituyendo, en el presente, a las *disciplinarias*. Tanto las sociedades *disciplinarias* como las *sociedades de control* se singularizan por la particular configuración del *poder* que materializan, es decir, por constituir *racionalidades de gobierno* que producen *subjetividades* diferentes y requieren determinados *saberes*. Ello nos permitirá tanto un análisis crítico de la *subjetividad* como un análisis crítico del papel que juegan las disciplinas psicológicas

(*saberes*) en cada una de ellas. Desde estas premisas, el modo de entender el conocimiento psicológico se transforma radicalmente. Y desde ellas, desde lo que hemos denominado una *imagen postestructuralista* del conocimiento, examinaremos otros modos de pensar y hacer Psicología Social.

En la Segunda Parte continuaremos y matizaremos nuestra reflexión sobre la constitución política de la subjetividad poniendo en cuestión la dicotomía *agente/estructura* y nos desplazaremos del ámbito de las *racionalidades de gobierno* al ámbito de la *resistencia* de los individuos hacia determinadas prácticas de *saber* y *poder* que los configuran, al hilo de la cuestión *¿Cómo dejar de ser eso que somos?* Para ello, nos acercaremos al espacio de los movimientos sociales enfatizando la importancia que éstos conceden a la creación de nuevas identidades colectivas. Los movimientos sociales constituyen una fuerza de transformación del orden de las cosas presentado como obvio y natural y, por ello, son utilizados por Foucault (1982a) y por otros autores como observatorio para, desde ahí, continuar *problematizando*, a partir de las alteraciones en curso en nuestras sociedades, la capacidad de acción de los individuos. Sin embargo, daremos un paso más y sin renunciar a una perspectiva de análisis foucaultiana, muy ligada a la filosofía política *post 68*, iniciaremos un recorrido a través de los distintos análisis que diversos autores realizan sobre los movimientos sociales y políticos actuales. Recorrido que nos acercará a la obra de Pierre Bourdieu donde encontraremos elementos teóricos que nos permitirán analizar la dinámica de la lucha política en el nuevo escenario que dibuja la reorganización política, económica y social del presente. Por otro lado, el esfuerzo dirigido a que la Psicología Social se desplace desde una concepción de sí misma como *ciencia positiva* hacia posiciones críticas requerirá no sólo deconstruir otras imágenes del conocimiento sino intentar construir una forma alternativa de entender la disciplina, redefinir el conocimiento psicosocial a partir una perspectiva *postestructuralista*.

Por último, en la Tercera Parte, tomando como referente el movimiento feminista, en concreto, una parte del movimiento

feminista italiano, el *pensamiento de la diferencia sexual*, nos proponemos *utilizar* los conceptos que hemos ido presentado para abordar la dimensión política de la identidad. El *movimiento/pensamiento de la diferencia sexual*, considera que la identidad es una cuestión política y al mismo tiempo, hace política *con* la identidad, por ello, constituye un espacio privilegiado para hacer funcionar conceptos como *subjetivación, poder, resistencia, violencia simbólica o luchas simbólicas* desarrolladas a lo largo de este trabajo. Conceptos que contribuyen a iluminar aspectos difícilmente visibles de la dominación masculina.

En este trayecto, además de las investigaciones foucaultianas, nos acercaremos a otros autores que o bien han proseguido los itinerarios que Foucault abrió o nos permiten abordar, desde otras perspectivas, una concepción política e histórica de la identidad. De este modo, utilizaremos los análisis de autores cercanos a su espacio teórico como Gilles Deleuze y Pierre Bourdieu; autores que han continuado su pensamiento desarrollando determinados conceptos, como el grupo de los *anglofoucaultianos*, Nicolas Rose, en particular; autores que reflexionan sobre aspectos del presente que él no llegó a enfrentar como Zygmunt Bauman y Ulrich Beck; autores que nos permiten, convergiendo o no con sus posiciones, conectarlo con determinadas preocupaciones del ámbito disciplinar de la Psicología Social y de las ciencias Sociales como Tomás Ibáñez, Jean-Luc Beauvois, Edward Sampson o Jesús Ibáñez y autoras como Donna Haraway o Rosi Braidotti que, desde el feminismo, cuestionan la supuesta solidez del sujeto moderno.

Finalmente, únicamente señalar, que este trabajo, de acuerdo con la perspectiva histórica que defiende, se hace cargo y recoge las *críticas* a las propias herramientas de la *crítica*. La progresiva consolidación de las racionalidades políticas *neoliberales* obligan a una tarea reflexiva sobre discursos críticos que, actualmente, están siendo desactivados políticamente.

Parte Primera

La constitución política de la subjetividad *¿Quiénes somos hoy?*

I. Identidad moderna y Psicología Social

1. El mito de la interioridad
2. Del "ser psicológico" al "ser social"
3. El descentramiento del sujeto

II. Constitución política de la subjetividad

1. Principios y reglas del método foucaultiano
2. Tres genealogías de nuestro presente: *locura, penalidad, sexualidad*
3. Un modelo para reconstruir *modos de subjetivación: ¿quiénes somos hoy?*

III. Psicología y regulación social

1. Una interioridad psicológica
2. La *tecnología disciplinaria*
 - 2.1. Psicología y *normalización*
 - 2.2. El examen
3. De las *disciplinas* a los *controles*
 - 3.1. El *gobierno de la libertad*
 - 3.2. El ideal de *optimización*
 - 3.3. La *psicologización* de la política

IV. La *Psicología Social como Crítica*: Propuestas desde el *postestructuralismo (deconstrucción)*

1. El ideal de objetividad
 - 1.1. Investigación positiva y Psicología Social: los efectos de poder del discurso científico
 - 1.2. Despertando del *sueño antropológico*
2. Límites de la crítica ideológica
 - 2.1. Una historia política de la verdad
 - 2.2. Produciendo *realidad*: el carácter performativo del conocimiento

Mi hipótesis es que el individuo no es algo dado sobre lo que se ejerce y se abate el poder. El individuo con sus características, su identidad, en su relación consigo mismo, es el producto de una relación de poder que se ejerce sobre los cuerpos, multiplicidades, movimientos, deseos, fuerzas.

M. Foucault, *Questions à M. Foucault sur la géographie*

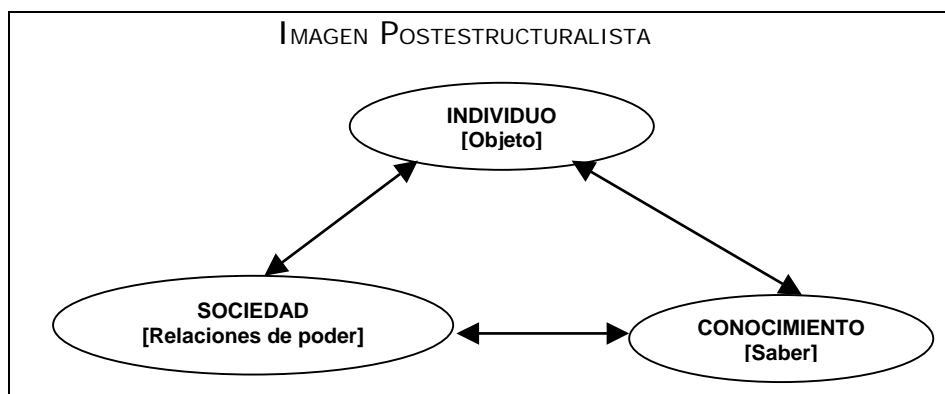
Sin una perspectiva histórica y atrapada en un pensamiento dicotómico que toma la forma del dualismo *individuo/sociedad*, la Psicología Social ha mostrado indudables dificultades en el intento de dar a la *subjetividad* un carácter social, histórico y político (Henriques et al., 1984; Rose, 1996a). Con el objetivo de deshacer este dualismo, distintas perspectivas teóricas originadas en el ámbito disciplinar de la Psicología Social han tratado de desplazarse de una concepción de su objeto de estudio como sujeto psicológico a una concepción que incorpore la dimensión social. Sin embargo, a pesar de los distintos esfuerzos teóricos dirigidos a trascender esta lógica dicotómica, como trataremos de mostrar, la tensión dualista no se ha resuelto.

No obstante, se subraya la necesidad de seguir redefiniendo la subjetividad al tiempo que se reconoce que esta despolitización y naturalización de las identidades no es un simple error intelectual sino que consolida determinadas formas históricas de identidad. La separación *individuo/sociedad* aparece como una construcción no sólo teórica sino política, por lo que escapar de ella se convierte en un proyecto teórico y a la vez político. Los propios saberes psicológicos en tanto que saberes dicotómicos se convierten en objeto de crítica (Henriques et al., 1984; Sampson, 1985, 1988, 1989b; Rose, 1992, 1996a, 1996b). En este contexto, las investigaciones foucaultianas son útiles para ayudar a la Psicología Social no sólo a cuestionar sino a redefinir su objeto: la constitución social de la subjetividad.

Foucault en su abordaje de la subjetividad, no vuelve a las mismas cuestiones y a sus ya previsibles respuestas sino que fabrica otros interrogantes y el espacio que permite producir nuevos sentidos. La perspectiva foucaultiana no se pregunta *¿qué es el sujeto?* sino *¿cómo se constituye?*. Paralelamente, convierte el interrogante cartesiano *¿quién soy yo?* en la cuestión *¿quiénes somos hoy? ¿Quiénes somos en este momento preciso de la historia?* Foucault, a lo largo de su obra, pretende dar cuenta de los procesos heterogéneos que nos configuran a partir de distintas prácticas históricas de *saber* y *poder* y en diferentes ámbitos, procesos que Foucault (1982a, 1984d, 1984g) denomina de *subjetivación*.

Sin embargo, la pregunta lanzada por Foucault -¿*quiénes somos en este preciso momento de la historia?*- no se agota en sus investigaciones sino que continua interrogándonos. Por tanto, utilizaremos las herramientas teóricas y metodológicas foucaultianas para continuar el análisis –siempre inacabado, siempre parcial- sobre los modos de *subjetivación* actuales y que nos permitan responder al interrogante: *¿Quiénes somos hoy?*

La relación entre prácticas de *saber*, prácticas de *poder* y modos de *subjetividad* varía históricamente. Así, analizaremos pormenorizadamente dos configuraciones diferentes que adopta esta relación. En primer lugar, describiremos las sociedades *disciplinarias*, nuestro pasado inmediato. En segundo lugar, las *sociedades de control* que están sustituyendo, en el presente, a las *disciplinarias*. Tanto las sociedades *disciplinarias* como las *sociedades de control* se singularizan por la particular configuración del *poder* que materializan, es decir, por constituir *racionalidades de gobierno* que producen *subjetividades* diferentes y requieren determinados *saberes*. Ello nos permitirá crear un plano de interrogación tanto para un abordaje político de la *subjetividad* como un análisis crítico del papel que juegan las disciplinas psicológicas (*saberes*) en cada una de ellas. Por tanto, a lo largo de esta Parte Primera, nos proponemos, analizar la constitución social de la *subjetividad* y desde ahí, el propio conocimiento psicosocial desde un punto de vista *postestructuralista*, haciendo visibles las relaciones entre *individuo*, *sociedad* y *conocimiento* o en términos foucaultianos entre *subjetividad*, *poder* y *saber*.



I. IDENTIDAD MODERNA Y PSICOLOGÍA SOCIAL

1. El mito de la interioridad

Aunque consideramos que el espacio ocupado por la Psicología Social no está unificado en el ámbito de su *objeto*, de los conceptos que utiliza o de los presupuestos epistemológicos sobre los que se despliega, sí que encontramos una cierta convergencia en mantener una visión *esencialista* de la experiencia humana, sea ésta catalogada como *psique*, *comportamiento*, *conciencia* o *identidad*. La Psicología Social y las ciencias sociales están directamente vinculadas a modelos de ser humano vigentes en las sociedades en que estos saberes se desarrollan. En este sentido, a pesar de sus diferencias, tanto la imagen *positivista* como la *marxista* o perteneciente a la *sociología clásica del conocimiento*, dependen, en mayor o menor grado, del modelo de ser humano propio de la Modernidad. Así, observamos que el modo en el que la Psicología Social define la *subjetividad* reproduce (y configura, como veremos a continuación) la construcción que se ha hecho de la *subjetividad* bajo la racionalidad moderna siguiendo el modelo identitario: esencializada, fija, estable, unitaria, autónoma, auténtica, privada, independiente y ahistórica (Henriques et al., 1984; Sampson, 1985, 1988, 1989a, 1989b; Bruner, 1990; Beauvois, 1994; Rose, 1992, 1996a).

La Psicología Social desde su constitución como disciplina se ha sostenido en una lógica dicotómica. Los dualismos *individuo/sociedad*, *agencia/estructura*, *subjetivo/objetivo* constituyen un patrón que rechaza todo lo que no forma parte de las categorías excluyentes que establece. La Psicología Social ha delimitado fronteras que han acotado progresivamente su espacio, en este sentido, la separación entre *individuo* y *sociedad* ha convertido al individuo en la unidad de análisis por excelencia. De ahí la deriva *individualista* de la Psicología Social dominante centrada en el estudio de procesos psicológicos (pensamientos, deseos, creencias, intenciones) universales, desconectados de la realidad social e histórica en la que se insertan (Gergen, 1973; Harré y Secord, 1972; Israel y Tajfel, 1972;

Armistead, 1974; Torregrosa, 1984; Henriques et al., 1984; Sampson, 1981, 1988; Ibáñez, T. 1989, 1990b; Bruner, 1990; Beauvois, 1994; Domènech e Ibáñez, 1998; Rose, 1996a). Como señala Bourdieu:

En realidad, las divisiones de la ciencia social en psicología, Psicología Social y sociología se han constituido, pienso yo, en torno a un error inicial de definición. La evidencia de la *individuación biológica* impide ver que la sociedad existe bajo dos formas inseparables: por un lado, las instituciones, que pueden revestir la forma de cosas físicas, monumentos, libros, instrumentos, etc.; por el otro, las disposiciones adquiridas, las maneras duraderas de ser o de hacer que se encarnan en los cuerpos (...). El cuerpo socializado (lo que se llama el individuo o la persona) no se opone a la sociedad: es una de sus formas de existencia (...) Contra la representación común, que consiste en asociar sociología y colectivo, hay que subrayar que lo colectivo se halla depositado *en cada individuo* en forma de disposiciones duraderas, como las estructuras mentales (Bourdieu, 1990: 30-31; cursiva del original).

Por otro lado, la separación entre *conocimiento* y *objeto* defendida no sólo por el enfoque positivista sino también por aproximaciones alternativas al positivismo (*marxistas* y propias de la *sociología del conocimiento*) donde los fenómenos psicosociales aparecen como algo independiente del conocimiento psicológico, dotados de una realidad esencial que el conocimiento debe desvelar, impide dar cuenta del carácter construido de los fenómenos psicosociales, sobre todo del papel que en dicha construcción desempeña el propio conocimiento psicológico. De este modo, sin una perspectiva histórica y atrapada en un pensamiento dicotómico, la Psicología Social se ha mostrado incapaz de dar a la *subjetividad* un carácter social, histórico y político (Henriques et al., 1984; Rose, 1996a; Melucci, 2001).

El hecho de que, a pesar de sus notables diferencias, corrientes teóricas tan dispares concedan una primacía ontológica del individuo muestra que éste ha llegado a convertirse en un valor tan obvio e incuestionable en Occidente que es ya una norma desvinculada de su origen histórico. Así, la idea de una *subjetividad* esencialista forma parte de las evidencias incuestionables de nuestro sentido común. En nuestras sociedades nos pensamos como *yoes* manteniendo la

dicotomía *interior/exterior*, nos comprendemos y relacionamos con nosotros mismos como "seres psicológicos" y nos interrogamos y narramos en términos de una "vida psicológica interior" que guarda los secretos de nuestra identidad (Rose, 1996b). Como ha argumentado Taylor (1989) en este proceso de interiorización, es decir, en el proceso de construcción de nosotros mismos como seres con un profundo mundo interior que define la identidad moderna, es determinante la vinculación entre identidad y moralidad que se establece mediante la individualización del compromiso personal y la defensa de la autonomía y responsabilidad a la que conduce la escisión dicotómica razón/pasión. Así, la base y fuente del conocimiento se desplaza en la Modernidad de una heteronomía teista a la autonomía interiorizada de una identidad que se sustenta en las propias capacidades del agente individual: poder de racionalización, autocontrol y poder de expresión.

El *yo* se considera el locus natural de creencias y deseos, dotado de capacidades inherentes, origen autoevidente de acciones y decisiones, fenómeno estable que se muestra consistente a través de diferentes contextos y diferentes épocas. Este es el *régimen contemporáneo de nuestro yo*, la especificidad de nuestra concepción moderna y occidental de *persona*. De hecho, pretender que lo psicológico no es una cuestión individual sino más bien un evento social atenta directamente contra evidencias incuestionables. Persiste la imagen de una experiencia privada, intransferible, incuestionable e irrenunciable dado que define nuestra propia condición humana. Estas concepciones entroncan con una larga tradición cultural. Así, la tendencia a situar en un espacio interior todo lo que tiene que ver con el alma, la subjetividad, lo mental, la moral o la virtud se remonta a concepciones cristianas y adquiere su formulación más acabada en la obra de Descartes donde es posible hallar la justificación filosófica, *more geométrica*, de la distinción entre un mundo "interior" y otro "exterior". El primero poblado por conjuntos y series de entidades mentales, pensamientos e ideas que, en sí mismas, son independientes del segundo, espacio relegado para lo material, lo

inerte y lo mecánico. De ahí que no sólo nuestro sentido común sino también la propia práctica psicológica se convierta en “caja de resonancia” de tal diagrama.

La segregación de lo psíquico y de lo social se ha convertido en una institución en nuestra cultura (Moscovici, 1988). El ámbito teórico tampoco ha conseguido escapar del peso de esta lógica binaria porque mantiene una fuerte afinidad con las oposiciones fundamentales que organizan la percepción ordinaria del mundo social y político (Bourdieu, 1997, 2000; Bourdieu y Wacquant, 1992). No hay que olvidar que esta idea del *yo* sigue funcionando en nuestros sistemas penales, con sus ideas de responsabilidad e intención, en nuestros sistemas morales con su valorización de la autenticidad y en nuestras formas políticas con su énfasis en los derechos, elecciones y libertades individuales (Sampson, 1985, 1988; Beauvois, 1994; Rose, 1996b).

2. Del “ser psicológico” al “ser social”

Con el propósito de abandonar el dualismo *individuo/sociedad* distintas perspectivas originadas en ámbito disciplinar de la Psicología Social han insistido en la idea de que es preciso prestar más atención a lo que queda fuera del espacio *interior* para comprender lo mental, lo subjetivo, la identidad misma. De este modo, son frecuentes las críticas al *reduccionismo psicológico* de enfoques teóricos como el *conductismo* o los distintos *cognitivismos* por parte de corrientes como el *interaccionismo simbólico*, la *Psicología Social europea*, la *Psicología Social marxista*, o los distintos *construccionismos sociales* para las que la definición de ser humano en términos de “ser social” antes que “ser psicológico” es tanto el punto de partida de su reflexión como su propia definición identitaria.

En este sentido, el esfuerzo teórico de pensar al ser humano como ser social, en nuestra disciplina, puede agruparse, básicamente, en una versión *débil* y otra *fuerte* (Bakhurst y Sypnowich, 1995). La *versión débil* implica aceptar que nuestra identidad toma forma a partir de las distintas influencias exteriores. Nociones como las de *internalización* o *socialización* remiten a la idea de que nuestro espacio

interior se configura a partir del efecto que sobre él ejerce el espacio de lo social o lo cultural, y sirven para plantear cómo la estructura de la sociedad se refleja en la estructura del self y genera individuos competentes en sus contextos sociales (Widdicombe, 1998).

Desde estas perspectivas, lo social es representado como un dominio unitario de contenidos ajenos al individuo que los "internaliza", en tanto que el individuo se representa como procesador de información, característicamente "asocial" o vacío de significado. En tales versiones, la subjetividad pre-existe a las ulteriores influencias. Simplemente recibe su 'forma' del exterior. Es in-formada desde fuera. Es decir, lo social incide sobre el individuo sin llegar a mostrar al individuo como entidad socialmente construida (Henriques et al., 1984). Por ello, no consiguen escapar de dicha lógica dicotómica ya que en todos los casos, defendiendo una supuesta *interacción* entre *individuo* y *sociedad*, se mantienen los dos polos de la relación, *individuo* y *sociedad* como entidades independientes. De hecho, la misma noción de *interacción* actúa como obstáculo para construir una "teoría social de lo individual" porque sosteniendo y sosteniéndose en el dualismo, afianza y justifica una noción de individuo que está en la base de la disciplina y donde lo social es meramente su contexto (Hollway, 1989). De ahí que también la propia definición de la Psicología Social -unánimemente compartida- como *articulación* de lo psicológico y lo social deba ser cuestionada:

¿Cómo puede una entidad interactuar con aquella por medio de la cual está constituida? Argumentar tal postura de alguna forma que no sea metafórica sería similar a mantener que una extensión de agua puede interactuar con sus moléculas de hidrógeno o que una neurona realiza una relación interactiva con su estructura atómica. En efecto, las teorías interactivas de este tipo -las que relacionan sociedad con individuo- contienen una adivinanza conceptual de una magnitud inconcebible (Gergen, 1989b: 14).

La noción de *interacción* es un concepto problemático porque se propone integrar, combinar o articular por un lado, los *fenómenos psicológicos* y por el otro, los *fenómenos sociales* como si fueran,

efectivamente, fenómenos separados. En este sentido, la misma reivindicación de la *Psicología Social europea* de una psicología *social* que ponga de manifiesto los nexos conceptuales y analíticos entre los *fenómenos sociales* y los *fenómenos psicológicos* consolida el *dualismo* en lugar de deshacerlo.

Por un lado, esta perspectiva se opone a la consideración del individuo como *genotipo* de la psicología social sobre el que actúan las matrices sociales como una superposición de *fenotipos* (Tajfel, 1981). La llamada *Psicología Social europea* encuentra su denominador común en la reivindicación de una psicología social más *social* y defiende el estudio de procesos psicosociales porque ningún proceso psicológico puede concebirse ni en su origen ni desarrollo fuera de los marcos en los que funciona. Desde este enfoque, se critica el *individualismo* de las perspectivas cognitivas para las que el análisis de los procesos individuales, sean cognitivos o motivacionales, es necesario pero también *suficiente* para la comprensión de la mayor parte de la conducta y de las interacciones sociales. Y que, en consecuencia tales análisis no precisen tomar en consideración la *interacción* entre la conducta y su contexto social (Moscovici, 1970; Tajfel, 1981; Doise, 1982).

Sin embargo, por otro lado, incluso en las versiones más elaboradas y matizadas como la de Doise (1982), se mantiene esa lógica dicotómica. Doise (1982) plantea que la explicación psicológica debe *articular* la *psicología* con la *sociología* proponiendo distintos niveles de análisis: *intraindividual*, *interindividual*, *posicional* e *ideológico*, planos o niveles que deben relacionarse entre sí ya que ninguno es autosuficiente por sí mismo. Así, Doise considera posible un nivel de análisis puramente *intraindividual* (*nivel I*), donde *“la interacción entre el individuo y el ambiente no es directamente abordado, sino los mecanismos que, al nivel del individuo, le permiten organizar sus experiencias”* (Doise, 1982: 28). Nivel de análisis al que se le superponen otros más sociales: el *interindividual* (*nivel II*), donde se abordan las interacciones entre los miembros de un mismo grupo y donde se recomienda explícitamente no tomar en cuenta las diferentes

posiciones que los individuos pueden ocupar al margen de la situación concreta analizada; el *posicional (nivel III)*, donde se hace intervenir las diferencias debidas a la posición social que pueden existir entre diferentes categorías de sujetos. Y, finalmente, el *ideológico (nivel IV)*, nivel que tiene en cuenta en sus explicaciones el conjunto de representaciones y valores generales de un determinado sistema social. No se trata, por tanto, de multiplicar los niveles de análisis manteniendo las clásicas divisiones sino de poner en cuestión esas mismas divisiones.

Por el contrario, en la *versión fuerte, individuo y sociedad* no son conceptos separados sino estrechamente interpenetrados en su naturaleza y estructura. De este modo, se cuestiona la misma posibilidad de que preexista interior alguno, al margen de ciertos procesos constitutivos que tienen siempre su origen y localización en lo *exterior*, en lo social:

Así, el proceso de internalización no es la *transferencia* de una actividad externa a un 'plano de conciencia' interno pre-existente: es el proceso en el cual este plano se forma (Leontiev; citado en Bakhurst y Sypnowich, 1995: 6)

Esta *versión fuerte* pretende una disolución definitiva de la dicotomía *individuo/sociedad*. La superación del abismo que hay entre un mundo privado e interior y uno externo y público constituye, desde hace bastantes años, el *caballo de batalla* esencial en los denominados *construccionismos sociales* (Gergen y Davis, 1985; Harré, 1986; Gergen, 1985, 1987, 1989a, 1989b, 1989c; Gergen y Gergen, 1998; Semin y Gergen, 1990; Sarbin y Kitsuse, 1994; McNamee y Gergen, 1992) que, desde sus inicios, intenta sustituir las teorías individualizadas de la identidad por teorías relacionales.

En todas sus versiones, el *construccionismo social* rechaza tanto la posibilidad de una psique aislada y ajena a los contextos socioculturales que la producen, como de una identidad que se moldea e in-forma bajo la acción de un mundo exterior. Por el contrario, considera que lo que llamamos *subjetividad* no es sino parte del tejido relacional, del entramado social en el que todo individuo está siempre

imbuido (Gergen y Davis, 1985). Así, actividades tradicionalmente consideradas como propias del mundo *interior* aparecen ahora dotadas con un carácter eminentemente social y cultural: pensar ya no es un proceso psicológico sino un proceso de argumentación colectivo (Billig, 1987); la memoria ya no es una posesión individual sino un bien compartido basado en la interacción continua de los miembros de una comunidad determinada (Middleton y Edwards, 1990); las emociones se analizan a partir de una realidad social y no como esencias personales (Harré, 1986).

Todas estas propuestas comparten un mismo y único centro de gravedad: el "yo" es un relato que emerge esencialmente a partir de las propiedades del lenguaje, del discurso y/o del significado. La subjetividad se constituye en el uso y elaboración de un complejo de narrativas, discursos, conversaciones, actos de habla o significados que la cultura pone a nuestra disposición y manejamos en las realidades interaccionales que habitamos:

No sólo narramos nuestras vidas como relatos, sino que en un sentido importante nuestras relaciones son vividas también en una forma narrativa (Gergen y Gergen, 1988: 18).

De este modo, los *construccionismos sociales* enfatizan el papel determinante que posee lo lingüístico, lo discursivo y el significado en la constitución de nuestros mundos mentales.

Se asume, en otras palabras, que lo que llamamos entidades mentales pertenecen a la discursividad en la que se baña, y de la que está hecho en parte, todo ser social. Cuando se rechaza la dicotomía interior / exterior, la "realidad psicológica" se presenta bajo otras características y se abren nuevas perspectivas para su investigación (Domènech e Ibáñez, 1998: 19).

Desde esta perspectiva, se realza el papel del lenguaje como una forma de relación y no como un útil para la expresión de la realidad interna. El lenguaje deja de ser medio de investigación y pasa a ser objeto de análisis en sí mismo, enfatizando así la construcción

discursiva de la subjetividad y cuestionando la concepción tradicional del sujeto en psicología:

En lugar de contemplar el estudio del discurso como un camino hacia la vida interior de los individuos, sea ésta procesos cognitivos, motivaciones o algún otro material mental, nosotros vemos las cuestiones psicológicas como construidas y desplegadas en el discurso mismo (Edwards y Potter, 92: 127).

Sin embargo, estos análisis aunque suponen un paso adelante en la denuncia del esencialismo naturalista dominante en las explicaciones psicológicas, flaquean en la concepción que manejan de lo "social" que queda reducido a la dimensión interpersonal y discursiva (Domènech, 1998). Así, al igual que ocurría en el *interaccionismo simbólico* (enfoque del que son deudores los planteamientos *construccionistas*), el lenguaje no es más que una suerte de "habla", negociada exclusivamente entre individuos ubicados en una situación concreta y a través de significados producidos en la interacción, también exclusiva, de esos individuos. El *interaccionismo simbólico* -y teorías afines: *etnometodología* y *etogenia*- se enfrenta también al *reduccionismo psicológico* y se centra no en el individuo sino en las interacciones sociales, en los encuentros cara a cara. De modo que la explicación de la acción social consiste en identificar los significados que subyacen a la misma y que emergen en las interacciones compartidas de los individuos. No obstante, al tomar en cuenta interacciones aisladas de la estructura social e ignorar el contexto social e histórico -factores determinantes de las construcciones simbólicas- caen en el idealismo social (Sampson, 1981; Bourdieu y Wacquant, 1992; Álvaro, 1995). De ahí que, debido a su énfasis subjetivista caigan en un nuevo individualismo diferente del que va asociado a las pretensiones de objetividad científica pero que comparte con éste el "*olvido de la inserción del comportamiento y experiencia individuales o interindividuales en sus marcos sociales más amplios*" (Tajfel, 1981: 33).

En la misma línea, los enfoques *construccionistas*, al *narrativizar* la identidad personal ponen de manifiesto que la construcción de la *subjetividad* es un proceso eminentemente lingüístico que tiene lugar simultáneamente en la comunicación con los otros y en la reflexión sobre sí mismo. De esta forma, tienden a privilegiar, como relaciones sociales significativas las *relaciones de comunicación* o comprensión, olvidando el contexto histórico y político que define las interacciones mismas y, por ello, el hecho de que las *relaciones de poder* son igualmente significativas para entender los procesos de formación y transformación de las identidades personales y colectivas.

3. El descentramiento del sujeto

A pesar de los esfuerzos teóricos dirigidos a trascender esta lógica dicotómica que determina el modo en el que la Psicología Social define la subjetividad, la tensión dualista no se ha resuelto. Sin embargo, se sigue subrayando la necesidad de superar la "ansiedad cartesiana" y se denuncia la "camisa de fuerza intelectual" que estos antagonismos implican (Serrano, 1996). Paralelamente, se reconocen sus efectos políticos porque las categorías con que ordenan la realidad humana no son neutras sino que implican una determinada ordenación jerárquica (Deleuze y Guattari, 1980; Haraway, 1991; Bourdieu, 1999). Es decir, esta despolitización y naturalización de las identidades no es un simple error intelectual sino que legitima determinadas formas históricas de identidad.

Así, en las últimas dos décadas, la Psicología Social y las ciencias sociales en general, se hacen eco de manera explícita de la crítica de la Modernidad en tanto que ejercicio de desesencialización, es decir, de deconstrucción del concepto occidental de un Sujeto universal, estable, unificado, totalizado y totalizante, interiorizado e individualizado. El *sub-jectum* ha dejado de ser el eje sobre el que gira el pensamiento social. En su lugar han aparecido nuevas imágenes. Se habla de subjetividad distribuida, socialmente construida, dialógica, descentrada, múltiple, nómada, inscrita en la superficie del cuerpo, creada en el habla, situada, etc. En ese cambio, lo psicológico

abandona el espacio privado e intransferible de las psiques individuales para alojarse en las encrucijadas y vericuetos que marca el estar-en-el-mundo (Kvale, 1992). De este modo, la Psicología Social se ve obligada a recurrir a las distintas corrientes del pensamiento contemporáneo no sólo para cuestionar sino para redefinir su objeto: la constitución social de la subjetividad.

Los propios saberes psicológicos en tanto que saberes dicotómicos que separan *individuo* y *sociedad* se convierten en objeto de crítica. De modo que teorías y prácticas psicológicas son revisadas, atendiendo a sus funciones explícitas e implícitas con el fin de desenmascarar los efectos de poder presentes en la concepción *moderna* de la identidad que contribuyen a construir: construcción o *ficción* que nos hace creer en una identidad esencializada y además unitaria, autónoma, privada, fija, estable (Cabruja, 1998).

En este sentido, se acepta que esta concepción occidental de Sujeto es un producto histórico y cultural y se intenta explicar el proceso que ha conducido a que los sujetos en las sociedades industriales avanzadas tiendan a experimentarse como sujetos totalmente autónomos e independientes (Bauman, 1999, 2001; Beck, 1992, 1999) y el papel que en dicho proceso juega la propia psicología (Prilleltensky, 1990; Sampson, 1981, 1895, 1988, 1989a, 1989b; Beauvois, 1994; Rose, 1989, 1996b).

A partir de estos planteamientos, se pone de manifiesto la necesidad de una genealogía de la subjetividad porque *“nuestra concepción del yo y del mundo sólo podrá ser crítica cuando apreciemos la historicidad de su formación”* (Kincheloe y Steinberg, 1993: 302). De hecho, sólo una perspectiva radicalmente histórica permite desnaturalizar las realidades psicológicas que aparecen como consustanciales a la condición humana. Y, de este modo, desenmascarar sus efectos reguladores y constreñidores en tanto definiciones y prescripciones de en qué consiste “ser humano” (Cabruja, 1998), así como deshacer la dicotomía *exterior/interior* en sus diferentes versiones *-individuo/sociedad, agencia/estructura, subjetivo/objetivo-* porque nos muestra que el exterior (estructura,

sociedad...) no sólo nos influye sino que nos constituye, atraviesa nuestra *interioridad*.

Y es en este punto, donde el encuentro con Foucault, -ha sido el *postestructuralismo* la corriente teórica que ha desarrollado con mayor radicalidad el tema de la crisis del Sujeto moderno- puede ayudar a la Psicología Social a encontrar vías que permitan pensar la *subjetividad* sin desligarla de los factores sociales, políticos, históricos, es decir, pensar la *subjetividad* abandonando el modelo identitario moderno. La obra de Michel Foucault -desde la *Historia de la Locura* (1961) a la *Historia de la Sexualidad* (1976, 1984)- intenta dar cuenta de las condiciones históricas que han definido lo que somos, pensamos y hacemos. De ahí que sus trabajos empíricos se hayan centrado en reconstruir la génesis histórica de realidades que estamos acostumbrados a percibir como naturales e intemporales: enfermedad mental, delincuencia, sexualidad. La perspectiva foucaultiana no se pregunta *¿qué es el sujeto?*, sino *¿cómo se constituye?* explorando detenidamente la construcción histórica de la subjetividad a partir de prácticas sociales (poder) y epistémicas (saber). La subjetividad, desde esta perspectiva, ya no es un *datum* esencial sino que está producida por prácticas históricas de *poder* y *saber* entre las que tienen especial relevancia las *prácticas discursivas* y *no discursivas* psicológicas.

De este modo, las posiciones que, siguiendo las investigaciones foucaultianas, desarrollaremos son:

- (i) La *subjetividad* tiene un carácter histórico y político;
- (ii) *Subjetividad* y Psicología tienen una relación mutuamente constitutiva, de tal modo que un análisis crítico de la *subjetividad* se convierte en un análisis crítico de la Psicología.

II. LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LA SUBJETIVIDAD

1. Principios y reglas de método foucaultiano

Es peligroso, señala Foucault (1979a), considerar la identidad como un componente profundo y natural, no determinado por factores políticos y sociales. De hecho, sus investigaciones van dirigidas a cuestionar la idea de un sujeto ahistórico y universal, abordando al sujeto como realidad histórica y cultural. Frente al interrogante cartesiano *¿quien soy yo?*, que define un "yo" para todo tiempo y lugar, Foucault se pregunta *¿quienes somos en este momento preciso de la historia?* (Foucault, 1982a). La pregunta lanzada por Foucault, *¿quiénes somos hoy?*, se enfrenta a un "yo" como esencia natural y se refiere a un "nosotros" constituido en un espacio y en un tiempo determinados. Foucault se ocupa de someter a la historia a aquello que quería sustraerse de ella: la *subjetividad*.

Foucault, a lo largo de sus investigaciones, no se pregunta *¿qué es el sujeto?*, sino *¿cómo se constituye?* Frente a una identidad invariante válida para todo tiempo y lugar, Foucault explora la constitución histórica de las *subjetividades*. El plural nos advierte que el sujeto no es una superficie plana y constante sino una figura poliédrica y variable. Por ello, la exploración la realiza en diversos ámbitos: locura, penalidad, sexualidad. Ámbitos que tienen en común que el ser humano aparece como *sujeto y objeto* de conocimiento y acción. De este modo, conseguirá mostrar que no hay una forma universal de sujeto que pueda ser definida con independencia de las condiciones históricas de emergencia. Foucault, a lo largo de su obra, pretende dar cuenta de los procesos heterogéneos que nos configuran como cierto tipo de sujetos a partir de distintas prácticas históricas y en diferentes ámbitos, procesos que Foucault (1982a, 1984g) denomina de *subjetivación*:

Yo llamaría *subjetivación* al proceso por el cual se obtiene la constitución de un sujeto, más exactamente de una subjetividad, que no es evidentemente más que una de las

posibilidades dadas de organización de una conciencia de sí (1984g: 706)

Si bien los términos *subjetividad*, *identidad* y *subjetivación* ya han sido utilizados, antes de seguir, es conveniente clarificarlos. Con el término *subjetividad* designamos el modo en que nos pensamos y relacionamos con nosotros mismos en un determinado momento histórico. Mientras que la *identidad* o *subjetividad identitaria* define la forma que toma la *subjetividad* en el pensamiento moderno: estable, interiorizada, individualizada, psicologizada. Finalmente, la *subjetivación* hace referencia al proceso por el cual nos convertimos en sujetos, es decir, el proceso de constitución de nuestra *subjetividad*.

El propio Foucault (1984d) explica cuáles han sido los principios y reglas que han guiado sus investigaciones y que le han permitido abordar al sujeto como realidad histórica. Principios y reglas útiles en el trabajo de los psicólogos sociales porque consiguen, como veremos a continuación, romper la dicotomía entre *individuo* y *sociedad*. En este sentido, el principio básico en que apoya sus análisis consiste en un *escepticismo sistemático hacia todos los universales antropológicos*. Foucault (1984d) nos propone repensar todo lo que se presenta como universal y necesario respecto a "la naturaleza humana" o a las categorías que se pueden aplicar al sujeto. Este principio se materializa de acuerdo con estas tres reglas:

1) Evitar, tanto como se pueda, los universales antropológicos para interrogarlos en su constitución histórica. A través de sus investigaciones históricas, Foucault muestra el carácter contingente de lo que nuestro presente considera probado, seguro y, por ello, libre de cuestionamiento. Así, en sus investigaciones sobre la *locura*, la *clínica*, las *ciencias humanas*, la *penalidad* o la *sexualidad* no intenta construir una teoría general de los objetos que trata como si fueran esencias universales sino cuestionar el carácter evidente que estas positivities tienen para nosotros, deshacer su identidad. Combate, pues, la *evidencia* de algunas de las categorías que definen nuestra subjetividad:

Rechazar la universalidad de la locura, de la delincuencia o de la sexualidad no quiere decir que carezcan de referente ni tampoco constatar sin más que su contenido cambia con el tiempo y las circunstancias sino preguntarse sobre las condiciones que permiten reconocer a un sujeto como enfermo mental o hacer que un sujeto reconozca su deseo sexual como la parte más esencial de sí mismo (Foucault, 1984d: 634).

Nuestra concepción de la *locura* como enfermedad mental, de las *prácticas punitivas* como prácticas que modifican conductas desviadas o del carácter espontáneo de la *sexualidad* por ser *nuestras*, es decir, de nuestro presente, nos aparecen como obvias, *naturales*. Sin embargo, Foucault, sustituyendo *a priori universales* por *a priori históricos*, rompe la homogeneidad de una sola experiencia de la *locura*, de la *delincuencia*, de la *sexualidad* y nos explica porqué y en qué momento la locura ha sido considerada enfermedad mental y, por ello, objeto de estudio; qué provocó la incorporación del alma (psique, conciencia, personalidad), sustituyendo al cuerpo, en el marco de la racionalidad punitiva y qué es lo que nos lleva a pensar que nuestra sexualidad está reprimida y que, por tanto, hay que liberarla. La estrategia foucaultiana consiste, por tanto, en *problematizar*, esto es, en hacer surgir interrogantes sobre lo que resulta aporético, obvio, seguro y al mismo tiempo, mostrar las condiciones por las que un fenómeno adquiere estatus de evidencia (Foucault, 1984c, 1984e; Ibáñez, 2001).

La *naturalización* de la realidad social y la *falacia teleológica* que nos empuja a considerar el producto actual como aquello a lo que se tendía necesariamente desde un principio, nos impide un análisis crítico de nuestro presente. Aunque se ponga de manifiesto el carácter construido, histórico y contingente de cualquier fenómeno social, sin embargo, uno de los efectos de la formación de un fenómeno histórico es ofrecer su existencia como una evidencia que no hay que cuestionar, en eso consiste la *ilusión sustancialista* (Ibáñez, 1989). Sólo la perspectiva histórica permite *desnaturalizar* fenómenos y sacar a la luz supuestos puramente históricos que se asumen como autoevidentes, incontestables e inmutables así como cuestionar la legitimidad del *nosotros* actual. Al mismo tiempo, el recurso a la

historia es útil para mostrar que lo que "hay" no siempre ha sido, es decir, que es siempre en la confluencia de encuentros, de azares, al hilo de una historia frágil, precaria, donde se forman las cosas que nos dan la impresión de ser las más evidentes (Foucault, 1971a).

II) Abandonar la idea de un sujeto constituyente y descender al estudio de las prácticas concretas por las que el sujeto es constituido como tal. La expresión foucaultiana "*sujet assujetti*" ("*sujeto sujetado*") indica que el sujeto es el resultado y no la causa preexistente de las prácticas humanas. Vinculado a ella, el concepto "*muerte del sujeto*", hace referencia a la desaparición del sujeto autónomo, autor de los significados, condición de posibilidad del conocimiento y por ello incondicionado. Foucault (1984a, 1984d) nos propone un análisis de la constitución de la *subjetividad*, un análisis de los procesos de *subjetivación* sin recurrir a una metapsicología esencial. Desde esta perspectiva, la *subjetividad* no es un *datum* esencial ni tampoco aquello que debe ser explicado por la *socialización*, por la *interacción* entre un *interior* y un *exterior*. Al contrario, todos los efectos de una *interioridad* psicológica son constituidos por medio de prácticas y relaciones que producen un sujeto (Rose, 1996b).

En este sentido, Jambet (1989) distingue entre lo que sería (i) la *materia primera* indeterminada, informe, pura potencialidad y que equivaldría a lo que Foucault (1977g) denomina *sub-individuos* anteriores a la constitución de la *experiencia*, (ii) las distintas *prácticas* que existen pública y colectivamente, diferentes unas de otras de acuerdo con sus determinaciones geográficas e históricas y que funcionan como la condición de posibilidad de la constitución de un sujeto y (iii) la *materia segunda*, el sujeto constituido, el individuo producto de la configuración que llevan a cabo las prácticas sobre la *materia primera* y que Foucault (1984g) designa como el terreno de la *experiencia*. Así, la existencia de un referente pre-discursivo no debe confundirse con la existencia de universales que se apoyan en la idea de una naturaleza humana no histórica de la cual las *prácticas* humanas son efecto (Larrauri, 1999). Desde estos planteamientos,

cabe decir que nuestra *ontología es histórica*: el terreno de la *experiencia*, es decir, aquello que podemos reconocer y conocer, es el producto de las *prácticas* históricas que nos constituyen.

III) Son las prácticas concebidas como modos de actuar (prácticas de poder) y de pensar (prácticas de saber) las que ofrecen la llave de la inteligibilidad para comprender la constitución del sujeto. Al rechazar la forma universal de la locura, de la delincuencia, de la sexualidad lo que aparece es una diversidad de *prácticas* que se aplican sobre el individuo con la pretensión de decir su verdad, normalizar sus costumbres, corregir sus actos. A partir de esas *prácticas* concretas -exclusión, internamiento (psiquiátrico, clínico, penal), observación, diagnóstico, examen, confesión, informes- Foucault pretende explicar el *proceso* de constitución de la *subjetividad*, su emergencia, su contingencia, su vulnerabilidad. *Prácticas* que aparecen cuando Foucault se pregunta en cada uno de los ámbitos que analiza (*locura, delincuencia, sexualidad*) *¿qué se dice?* y *¿qué se hace?*.

De este modo, a través de las *prácticas* aparecen el *saber* y el *poder* como espacios mutuamente interrelacionados, referidos y necesitados. Los términos *saber* y *poder* no son más que una rejilla de análisis, no son principios generales de realidad, tienen un papel metodológico (Foucault, 1990). El concepto *saber* hace referencia a los procedimientos y efectos de conocimiento que son aceptables en un momento dado y en un dominio definido. Y el *poder* a los mecanismos particulares que parecen susceptibles de inducir comportamientos y discursos. Al mismo tiempo, esta rejilla de análisis no está compuesta de dos categorías de elementos extraños entre sí, que serían el *saber*, por un lado, y el *poder*, por otro. Porque nada puede figurar como un elemento de *saber* si, por una parte, no es conforme a un conjunto de reglas y coacciones características -por ejemplo, un tipo de discurso científico en una época dada- y si, por otra parte, no está dotado de efectos de coerción o simplemente de incitación propios de lo que es validado como científico o simplemente racional. Inversamente, nada

puede funcionar como mecanismo de *poder* si no se despliega según procedimientos, instrumentos, medios, objetivos, que puedan ser validados en unos sistemas de saber, más o menos coherentes.

No se trata, por ello, de describir lo que es el *saber* y lo que es el *poder* y cómo el uno reprimiría al otro o como el otro abusaría del primero, sino que se trata más bien de describir un nexo de *saber-poder* (con un contenido preciso y diferente relación) en cada uno de los dominios que Foucault analiza: *enfermedad mental, prácticas punitivas o sexualidad*.

Asimismo, pone en crisis la opinión común sobre las relaciones entre el *saber* y el *poder*, según la cual el *saber* es una forma de libertad respecto al *poder*, mostrando sus conexiones, complejas y variables. Foucault no busca saber lo que es verdadero o falso, fundado o no fundado, real o ilusorio, científico o abusivo, sino cuales son los lazos, las conexiones que pueden ser señaladas entre mecanismos de coerción y elementos de conocimiento:

Qué juegos de reenvío y de apoyo se desarrollan entre unos y otros, qué hace que tal elemento de conocimiento pueda tomar unos efectos de poder y lo que hace que tal procedimiento de coerción adquiera la forma y las justificaciones propias de un elemento racional, calculado, técnicamente eficaz (Foucault, 1990: 14).

En sus investigaciones históricas, Foucault realiza análisis ascendentes a partir de prácticas concretas, de lo que "se hace", sin recurrir a un nuevo nivel de realidad. Agrupa, por tanto, las distintas *prácticas* como *prácticas de saber* y de *poder* para dar inteligibilidad a sus propuestas, para mostrar el vínculo entre *prácticas de saber, prácticas de poder y modos de subjetividad*. No obstante, los análisis foucaultianos se circunscriben a aquellos *saberes* donde los *sujetos* pasan a ser *objetos* de conocimiento, es decir, circunscribe sus análisis al ámbito de las ciencias humanas y sociales. De ahí su relevancia en el ámbito disciplinar de la Psicología Social.

Por otro lado, el mismo vínculo que defiende Foucault entre el saber y el poder, es un vínculo histórico. Así, la relación entre el *saber* y el *poder* remite a la noción de *gobierno* o *gubernamentalidad*, noción

que hace referencia al modo característico de ejercer el poder, surgido en Occidente a finales del siglo XVII que se apoya en el conocimiento, es decir, que precisa conocer a aquellos que toma por objeto (Foucault 1978b, 1978c, 1981a).

2. Tres *genealogías* de nuestro presente: *locura, penalidad, sexualidad*

Esto no es un loco... no veo lo que quieren que vea al decir que es un loco, porque lo que veo es que la propia institución y los discursos que la acompañan han creado a partir de un conjunto de manifestaciones, una enfermedad mental que después señalan, localizan y tratan.

Esto no es un delincuente... no me harán creer vds. que lo que está enfrente de mi es un fenómeno cuya existencia es independiente de la institución carcelaria y de los discursos de los jueces, de los expertos médicos y de los psicólogos o anterior a todo ello.

Esto no es liberación sexual... lo que veo no son unas formas de vida espontáneas y naturales frente a otras más conformes a un modelo social sino que unas y otras están siendo creadas por todo lo que se dice de la sexualidad así como por las propias organizaciones sociales (Larrauri, 1999: 128, 129).

Aunque su planteamiento de la *subjetividad* varía en el tiempo desde *Historia de la locura* (1961) a los tres volúmenes de la *Historia de la sexualidad* (1976, 1984), Foucault (1982a, 1984a, 1984d) unifica sus investigaciones afirmando que, en cada uno de los dominios que analiza, ha intentado mostrar –siempre a partir de las *prácticas*- la correlación entre tipos de *saber*, formas de *poder* y modos de relación consigo mismo y con los otros (*formas de subjetividad*). Es decir, pretende analizar los procesos que nos conforman como cierto tipo de sujetos a partir de distintas prácticas históricas y en diferentes ámbitos, procesos, por tanto, de *subjetivación* (Foucault, 1982a). Estos tres ejes, *saber*, *poder*, *subjetividad* más que principios generales de realidad son, como acabamos de señalar, estrategias metodológicas o rejillas de análisis que le permiten explicar y dar sentido a formas de experiencia históricamente singulares como la *locura* o la *sexualidad*. Ninguna de las investigaciones foucaultianas se

centra en el momento presente, sin embargo, como mostraremos seguidamente, apuntan al presente porque pretenden responder a la cuestión: *¿cómo hemos llegado a ser lo que somos?*.

La importancia de los tres ejes no es la misma en cada uno de los ámbitos que analiza. En *Historia de la locura* (1961) privilegia la formación de un *saber*. En *Vigilar y Castigar* (1975) la formación de una política (*poder*). En *Historia de la sexualidad* (1976, 1984) el de la elaboración de una ética (*subjetividad*). Pero los otros dos ejes siguen presentes. Foucault pretende determinar -esa es la originalidad de su trabajo-, qué roles han jugado y cómo cada uno de los ejes ha sido afectado por las transformaciones de los otros dos. La importancia relativa de cada uno de los ejes se explica teniendo en cuenta que la experiencia de la locura está recientemente organizada sobre todo como un campo de *saber*, la del crimen como un dominio de intervención política, mientras que la de la sexualidad se define como un lugar ético. En la *Historia de la locura* aplica, de esta manera, estos tres ejes de análisis:

Intenté analizar en el s. XVII y s. XVIII a través de prácticas de internamiento y de procedimientos médicos la génesis de un sistema de pensamiento como materia de experiencias posibles: -formación de un dominio de conocimiento que se constituye como saber específico de la enfermedad mental, - organización de un sistema normativo, apoyado en todo un aparato técnico-administrativo, jurídico y médico, destinado a aislar y a gestionar a los alienados, -definición de una relación consigo mismo y con los otros como sujetos posibles de locura (Foucault, 1984a: 581).

La enfermedad mental se aísla como tal en ámbitos en los que se ejercen *prácticas* y se elaboran *discursos*; el individuo se hace visible en cuanto sujeto y objeto de ambas. Esta división normativa afecta a la totalidad del cuerpo social en cuanto obliga a todos a reconocerse (o ser reconocidos) y por lo tanto a conducirse (o ser conducidos) porque *loco/cuerdo* es una de las categorías que nos identifican.

En *Vigilar y Castigar* (1975) explora el modo, según el cual, nos constituimos como sujetos en el seno de la división normativa

permitido/prohibido. Para ello, privilegia el segundo eje, el de las *relaciones de poder*:

Puse en el centro del análisis no el principio general de la ley, ni el mito del poder, sino las prácticas complejas y múltiples de una *gubernamentalidad*, que supone, por un lado, formas racionales, procedimientos técnicos, instrumentaciones a través de las que se ejerce, y por otro, juegos estratégicos que vuelven inestables y reversibles las relaciones de poder que deben asegurar. Y a partir del análisis de estas formas de gobierno, se puede comprender como la criminalidad ha sido constituida como objeto de saber, como también ha podido formarse una cierta conciencia de la delincuencia (que incluye tanto la imagen de sí que pueden darse los delincuentes como la representación que puede hacerse de los delincuentes) (Foucault, 1984a: 582-583).

Asimismo, analiza el surgimiento de un nuevo poder de juzgar, de una *tecnología* política llamada *disciplinaria* -que analizaremos posteriormente- que está en el origen del actual complejo científico-judicial en el que el poder de castigar toma su apoyo, recibe sus justificaciones. Tecnología política que aspira a corregir, a *normalizar* y que supone el abandono de métodos punitivos que comienza en la ofensa, culmina en la venganza y se ejerce sobre el cuerpo. Para la *tecnología disciplinaria* el cuerpo es insuficiente y se requiere la incorporación del *alma* en el ámbito de la justicia penal. Racionalidades diferentes regidas por distintos imperativos -y no irracionalidad superada- explican que métodos punitivos se apliquen sobre objetos distintos (el alma, el cuerpo). De esta forma, Foucault (1975) pone de manifiesto que también se puede hacer una *historia política de los cuerpos*: el alma no es una realidad intemporal sino que ha nacido con las *disciplinas*. Hoy nos parece normal tener un alma jurídica (psique, conciencia, personalidad) dotada de ciertas responsabilidades y sometida a ciertos tratamientos pero durante un tiempo moderadamente amplio, en el marco de la racionalidad punitiva, el alma no existía a efectos jurídico-penales.

En *La voluntad de saber*, primer volumen de la *Historia de la sexualidad* publicado en 1976, analiza el *dispositivo de sexualidad*, esto es, la sexualidad en términos de prácticas de *saber y poder*.

Tampoco la *sexualidad* está fuera de la historia, sino atravesada, es decir, no influida sino constituida por multitud de *saberes* y complejos normativos:

Si la sexualidad se constituyó como dominio por conocer, tal cosa sucedió a partir de relaciones de poder que la instituyeron como objeto posible; y si el poder pudo considerarla un blanco, eso ocurrió porque técnicas de saber y procedimientos discursivos fueron capaces de sitiarla e inmovilizarla (Foucault, 1976: 119).

Finalmente, en *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, volúmenes segundo y tercero de la *Historia de la Sexualidad* (1984) completa un nuevo segmento de la historia de los modos de *subjetivación* y es el tercer eje, la relación de sí consigo mismo el que adquiere más importancia. Prosigue el mismo proyecto general desde una óptica diferente, así, desde el eje de la *ética*, observa las formas que adopta la relación del sujeto consigo mismo. Para ello, se remonta en el tiempo hasta dirigirse a períodos en los cuales el efecto de los saberes y la complejidad de los sistemas normativos eran menores que en el presente. De este modo, logra captar formas de relación de uno consigo mismo y con los demás en el ámbito de la sexualidad diferentes, discontinuas. Interroga a la Antigüedad clásica para encontrar las características que, por oposición, definen nuestra relación actual con la sexualidad.

A este uso de la historia para *problematizar* el presente, Foucault lo denomina *genealogía*. Para Foucault (1971a, 1977c, 1984e) la investigación *genealógica* consiste en analizar la génesis de los procesos, adentrarse en su lógica interna, comprender cómo surgen, a qué intereses responden y que transformaciones sufren. Foucault (1971a) define la genealogía a partir de dos términos: *procedencia* y *emergencia*.

La búsqueda de la *procedencia* de cualquier fenómeno social nos mostraría la pluralidad de acontecimientos que lo determinan, es lo que permitiría reconocer "*bajo el aspecto único de un carácter o de un concepto, la proliferación de acontecimientos a través de los cuales*

(gracias a los cuales, contra los cuales) se ha formado" (Foucault, 1971a: 141). La *procedencia* nos desvela la heterogeneidad de lo que imaginábamos homogéneo, por ello, es una acción deconstructiva y no fundamentadora que *"agita lo que se percibía inmóvil y fragmenta lo que se pensaba unido"* (Foucault, 1971a: 142). La *genealogía* muestra la naturaleza procesual y múltiple de la realidad social y se opone a la formalización que subsume la diversidad. Consiguiendo así lo que J. Ibáñez (1992: 168) reclama para los fenómenos sociales: *"que se desenclaven de su estado positivo, recuperen su violencia y puedan advenir a sus estados posibles"*.

La *emergencia*, por su parte, explicaría el surgimiento de cualquier fenómeno social en base al juego de las dominaciones, introduciendo, así, la cuestión del poder. De este modo, erosiona la autoridad de una presunta necesidad y, contra la *falacia teleológica*, insiste en la contingencia, en el azar singular del acontecimiento. Al mismo tiempo, la *genealogía* no es una mirada neutra, al contrario *"no teme ser un saber perspectivo"*. Así a diferencia de los que invocando el ideal de objetividad niegan el lugar desde el que miran, el partido que toman, la genealogía *"mira desde cierto ángulo, con el propósito deliberado de apreciar, de decir sí o no, de seguir todas las huellas del veneno, de encontrar el mejor antídoto (...) es una mirada que sabe desde donde mira y lo que mira"* (Foucault, 1971a: 150).

Desde el ámbito disciplinar de la Psicología Social, T. Ibáñez (1989), define la *genealogía* como el único medio de dar cuenta satisfactoriamente de un fenómeno psicosocial, por su historicidad intrínseca. No se puede entender un fenómeno social sin analizar su proceso de constitución porque las características presentes del fenómeno no son independientes de su *genealogía*. Es decir, su forma actual resulta de las *prácticas* y relaciones sociales que lo fueron constituyendo porque todo fenómeno social lleva incorporada la memoria de las relaciones sociales que lo instituyeron como tal y han quedado sedimentadas en su seno. Precisamente por ello, los análisis históricos que Foucault realiza en el ámbito de la *locura*, de la *penalidad* o de la *sexualidad* aunque no se circunscriben al momento

presente, son definidas como *genealogías*, limitadas y parciales, de lo que *somos hoy*.

A través de contenidos históricos, Foucault, por un lado, señala el lugar de donde venimos, permitiéndonos responder al interrogante *¿cómo hemos llegado a ser lo que somos?* Y por otro lado, consigue cambiar nuestras relaciones presentes con la *locura*, la *sexualidad*, la *penalidad*... Así, por ejemplo, *Historia de la locura* (1961) funcionó en la mente del público como un ataque contra la psiquiatría contemporánea y sin embargo no llega al s. XIX. *Historia de la locura* no es sino la narración de cómo hemos llegado a reconocernos sujetos con relación al enigma de la locura y en la forma científica de la enfermedad mental. Al establecer la división entre el sujeto mentalmente enfermo y el mentalmente sano, división normativa cuya emergencia es constatable en el espacio y en el tiempo, el hombre moderno se introduce a sí mismo -y se reconoce como tal- en el seno de ciertos discursos como objeto de observación, descripción y prescripción; y al mismo tiempo, se reconoce a ciertos individuos el poder de actuar sobre otros mediante ciertos tratamientos y ciertas instituciones.

Y lo mismo ocurre en *Vigilar y Castigar* (1975). La investigación se detiene en 1830 pero los lectores lo han percibido como una descripción de algunos aspectos presentes en la sociedad actual. La historia de la penalidad que aparece en *Vigilar y castigar* nos permite comprender *¿Cómo hemos llegado a dotarnos de "alma" jurídica? ¿Cómo hemos incorporado ese elemento, objeto de multitud de análisis, consideraciones, especulaciones, tratamientos? ¿Cómo hemos llegado a reconocernos en ese elemento sobre el que un psiquiatra dictamina y un juez decide? ¿Sobre ese elemento que varias instituciones están dispuestas a acoger, custodiar, corregir, transformar?*

En la *Historia de la sexualidad* (1976), Foucault nos hace vernos sumergidos de lleno en el *dispositivo* de la sexualidad afirmando que el sexo está reprimido pero sin dejar de hablar de él, obligados a considerarlo una parte esencial de nuestra identidad. De esta manera

critica la idea, casi evidente en nuestro presente, que consiste en creer que la sexualidad está reprimida por el poder. Paradójicamente, aquello que consideramos una trasgresión liberadora, la sexualidad misma, es producto de un conjunto de prácticas de saber-poder que conforman el *dispositivo de sexualidad* en el que estamos atrapados. Por tanto, aquello que queremos liberar es justamente de lo que nos hemos de liberar:

Y muchos creen todavía subvertir cuando ellos no hacen más que obedecer la petición de confesar, obedecer este requisito secular que nos sujeta a decirlo todo sobre nuestro deseo. Desde la Inquisición, a través de la penitencia, el examen de conciencia, la dirección espiritual, la educación, la medicina, la higiene, el psicoanálisis y la psiquiatría, la sexualidad ha sido sospechosa de contener una verdad decisiva y profunda sobre nosotros (Foucault, 1976a: 90).

3. Un modelo para reconstruir *modos de subjetivación*: ¿quiénes somos hoy?

Sin embargo, la pregunta lanzada por Foucault, *¿quiénes somos en este preciso momento de la historia?*, no se agota en sus investigaciones sino que continua interrogándonos. Ni el *saber* ni el *poder* ni la *subjetividad* son categorías universales sino históricamente situadas, por tanto, los análisis foucaultianos nos incitan a seguir pensando, desde lo que constituye nuestro presente, las relaciones complejas y cambiantes que se establecen (hoy) entre el *poder*, el *saber* y la *subjetividad*. Para ello, Foucault nos ofrece sus herramientas teóricas y metodológicas que nos sirven para continuar el análisis – siempre inacabado, siempre parcial- sobre los modos de subjetivación actuales y que nos permiten responder al interrogante *¿quiénes somos hoy?*

En este sentido, a partir de la obra foucaultiana, Rose (1996b) define un esquema de análisis que permite continuar una *genealogía de la subjetivación*, es decir, un análisis de los procesos y las prácticas que nos constituyen (hoy) como sujetos de un cierto tipo y en diferentes ámbitos. De este modo, la estrategia analítica que Rose (1996b) nos presenta es útil para un análisis pormenorizado de cómo

nos pensamos a nosotros mismos y a los demás en función de un determinado contexto histórico y político, o en otros términos, para un análisis de cómo un determinado contexto histórico y político produce un determinado tipo de sujeto. Como señala Foucault (1984f) una *ontología de nosotros mismos* se confunde con una *ontología del presente*.

Al mismo tiempo, este enfoque funde dos aproximaciones diferentes al estudio de la identidad. Por un lado, la perspectiva de los psicólogos sociales de orientación psicológica que contemplan la identidad social desde la perspectiva del individuo, como una parte de su autoconcepto. Por otro, la perspectiva sociológica que estudia la identidad social como un proceso de construcción y un resultado que emerge de la experiencia compartida por los que se reconocen miembros de un mismo grupo. Por ello, nos permite escapar del pensamiento dicotómico que ha caracterizado la teorización acerca del individuo, respondiendo al problema que Melucci (1998) sintetiza en estos términos:

El lenguaje que utilizamos para referirnos a la *subjetividad* es cada vez más confuso y evasivo: al hablar de temas individuales a menudo nos vemos obligados a depender del lenguaje de la psicología y, de la misma manera, cuando tratamos de la realidad social recurrimos a la jerga sociológica. Pero en este punto los dos niveles se mezclan de tal forma que se necesitaría una nueva forma de metalenguaje para abordar la naturaleza cambiante de la *subjetividad* (Melucci, 1998: 374).

Por otro lado, la perspectiva teórica que Rose (1996B) articula de acuerdo con las investigaciones foucaultianas -y que constituye, desde nuestro punto de vista, el *metalenguaje* adecuado para abordar la subjetividad al que hace referencia Melucci (1998)- se distingue de otros enfoques que, en las últimas dos décadas, también pretenden poner en relación la identidad individual con distintos procesos sociales, políticos e históricos.

En primer lugar, llevar a cabo una *genealogía de la subjetivación* no significa construir la historia de las diferentes ideas sobre "el

individuo" sino analizar las *prácticas* por las que los individuos son comprendidos y por las que se actúa sobre ellos. Así, desarrollar una *genealogía de la subjetivación* no es hacer la historia del ser humano considerado como entidad individualizada, interiorizada y totalizada y psicologizada, porque este modo (histórico) de definir la subjetividad bajo el modelo identitario es justamente aquello que debe ser explicado. Desde esta perspectiva, insistimos, la subjetividad no es un *datum* esencial a partir del cual desplegar una narrativa histórica sino el producto azaroso y contingente de diversas *prácticas* históricas.

En segundo lugar, una *genealogía de la subjetivación* se distingue de los enfoques que analizan formas cambiantes de *subjetividad* como consecuencia de transformaciones culturales más amplias. Estas investigaciones (donde podríamos situar a Bauman 1999, 2001; Beck, 1992, 1999; Giddens, 1990; Lasch, 1979; Sennett, 1998) explican los cambios en las formas en que los seres humanos se comprenden y actúan sobre sí mismos como resultado de eventos históricos como cambios tecnológicos, en la organización del trabajo, en las instituciones o en el consumo. En este sentido, Rose (1996b) si bien reconoce que estos acontecimientos tienen importancia en relación con el problema de la *subjetivación*, plantea que las formas cambiantes de *subjetividad* no pueden ser establecidas por una operación de derivación o interpretación de nuevas formas culturales o sociales, porque esto presupondría una continuidad de los seres humanos como sujetos de la historia, como seres *esencialmente* equipados para atribuir sentido a su *experiencia*. Lo que supone olvidar que las formas por las que los sujetos atribuyen sentido a su *experiencia* tienen también su propia historia y son consecuencia de las propias prácticas. De esta forma, los dispositivos de "producción de sentido" como modos de visualización, vocabularios, normas y sistemas de juicio no son producidos por la *experiencia* sino que producen *experiencia*. Por ello, si utilizamos el término *subjetivación* para designar todas estas *prácticas* y esos procesos heterogéneos por medio de los que los seres humanos se relacionan consigo mismos y con los otros como sujetos

de un cierto tipo, no se puede dejar de lado que el propio *proceso de subjetivación* tiene su propia historia.

Así, el modelo para analizar *modos de subjetivación* que nos presenta Rose (1996b) a partir de distintas prácticas históricas, se explica en función de la interacción -con sus variados ritmos y patrones- de los siguientes ejes de análisis: *problematizaciones, tecnologías, autoridades, teleologías y estrategias*. Estos cinco ejes sólo pueden ser separados analíticamente ya que están indisolublemente unidos, es decir, no se puede concebir ninguno de los ámbitos que reflejan cada uno ejes sin relación con el resto:

(i).- Problematizaciones

En las investigaciones foucaultianas, el término *problematización* hace referencia a las distintas formas por las que los sujetos se piensan a sí mismos (lo que son, lo que hacen y la sociedad donde viven) en función de ciertas condiciones históricas:

Problematización no quiere decir representación de un objeto preexistente ni tampoco la creación por el discurso de un objeto que no existe. Es el conjunto de prácticas discursivas y no discursivas que hacen entrar alguna cosa en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento (sea bajo la forma de la reflexión moral, del conocimiento científico, del análisis político, etc.) (Foucault, 1984e: 670).

La noción foucaultiana de *problematización* es también una estrategia metodológica que nos invita a cuestionar lo que se presenta como evidente. Por ello, en este eje las cuestiones pertinentes serían: ¿Dónde, cómo y por qué ciertos aspectos del ser humano se vuelven problemáticos? ¿De acuerdo con qué sistemas de juicio y en relación con qué preocupaciones?

Asimismo, es importante tener presente que los aspectos *problematizados* tienen límites que no son ontológicos sino históricos. De este modo, si nos preguntáramos, por ejemplo, "¿por qué el vocabulario del ajuste/desajuste fue utilizado para *problematizar* la conducta en lugares tan diversos como el lugar de trabajo, el tribunal

y la escuela en los años 20 y 30?", el análisis debería dirigirse hacia las *prácticas* cotidianas en las que la conducta se volvió problemática para los otros y para uno mismo. Textos y programas cotidianos que abarcarían desde regímenes aconsejables para la educación de los hijos o nuevas ideas sobre la administración del trabajo que buscan convertir esos problemas en inteligibles y, al mismo tiempo, administrables.

Por otro lado, desde esta perspectiva, se enfatiza el primado de lo *patológico* en detrimento de lo *normal* porque, como muestran las investigaciones foucaultianas, nuestros vocabularios y nuestras técnicas no han surgido, en general, en un campo de reflexión sobre el individuo normal, el carácter normal, la personalidad normal, la inteligencia normal. Al contrario, la propia noción de normalidad surge de una preocupación por tipos de conducta, pensamiento y expresión considerados *problemáticos* o peligrosos.

(ii).- Tecnologías

Si bien Foucault se centra, de modo particular, en el análisis de la tecnología *disciplinaria*, con el término *tecnología* designa cualquier conjunto de *prácticas discursivas o no discursivas* estructurado por un objetivo más o menos consciente. Prácticas que pretenden conformar, normalizar, guiar, instrumentalizar, modelar las ambiciones, aspiraciones, pensamientos y acciones de los sujetos a efectos de lograr los fines que se consideran deseables. En otros términos, podemos definir el término *tecnología* como un conjunto de procedimientos prácticos (vocabularios técnicos, técnicas de notación, cómputo y cálculo, procedimientos de examen, inculcación de hábitos, diseños de edificios y formas arquitectónicas) por los cuales el *saber* se inscribe en el ejercicio práctico del *poder*.

Las tecnologías humanas son montajes híbridos de saberes, instrumentos, personas, sistemas de juicio, edificios y espacios orientados, a nivel programático, por ciertos presupuestos y objetivos sobre los seres humanos (Rose, 1996b: 26).

La noción de *tecnología* puede parecer opuesta al dominio de lo humano. De hecho, la supuesta indeseabilidad de la tecnologización del carácter humano ha servido de base a una serie de críticas a la sociedad tecnológica contemporánea, críticas que se fundamentan en las dicotomías modernas *humano/no humano* o *naturaleza/cultura*. Sin embargo, el concepto de *tecnología* permite incluir en el seno mismo de las *prácticas* y relaciones sociales la importante participación de *agentes no humanos* que juegan un papel fundamental en la construcción y en la conducción de los sujetos (Dean, 1996). Del mismo modo, como muestran los análisis foucaultianos, somos el resultado de una gama de *tecnologías* que toman modos de ser humanos como su *objeto*:

El cuerpo humano existe en y a través de un sistema político. El poder político proporciona cierto espacio al individuo: un espacio donde comportarse, donde adoptar una postura particular, sentarse de una determinada forma o trabajar continuamente (Foucault, 1978a: 470).

Por tanto, en este eje es necesario averiguar: ¿Qué medios han sido inventados para gobernar al ser humano, para moldear y orientar su conducta en las direcciones deseadas y cómo esos medios han adoptado ciertas formas técnicas?

Tecnologías del sí mismo

Un tipo particular de *tecnologías* son las denominadas por Foucault (1981c, 1981e, 1983b, 1983d, 1988a, 1988b, 1984) "*tecnologías del sí mismo*" que incluyen mecanismos de (auto)orientación o formas por las cuales los individuos se vivencian, comprenden, juzgan y se conducen a sí mismos. Prácticas voluntarias por las que los sujetos se fijan reglas de conducta con el fin de transformarse a sí mismos en función de determinados valores y criterios.

De este modo, las formas que puede adoptar esta relación son muy variadas: un sujeto se puede relacionar consigo mismo epistemológicamente (conociéndose a sí mismo), despóticamente (autocontrolándose) o de otras formas (cuidando de sí mismo). Asimismo, la relación con uno mismo se define sobre la base de

diferentes reglas (natural, divina, racional, estética) corporificadas en prácticas técnicas particulares (confesión, escritura de diarios, discusiones en grupo, programa de doce pasos de Alcohólicos Anónimos) bajo la autoridad real o imaginada de algún sistema de verdad (religiosa, psicológica y terapéutico, o disciplinar y tutelar) (Rose, 1996b, Deleuze, 1986). No obstante, estas “*prácticas de sí*” analizadas por Foucault en la Antigüedad clásica para explicar la participación activa de los sujetos en la configuración de sí mismos, en la actualidad han perdido autonomía y se han apartado de este significado inicial, al ser asimiladas por diversas prácticas de tipo educativo, médico o psicológico.

(iii).- Autoridades

En nuestras sociedades el discurso de la *verdad* es el que *autoriza* (Foucault, 1977b, 1977f). Así, en este tercer eje, se trataría de reflexionar acerca de a quién o a quienes se les concede –o reivindican- la capacidad de hablar de forma *verdadera* sobre los sujetos, sobre su naturaleza y sus problemas. Para ello, es necesario analizar autoridades heterogéneas (ciencia, justicia, religión, política) a las que se les permite legislar y regular diversos dominios de la subjetividad e intersubjetividad a partir de su capacidad de producir discursos que se consideran *verdaderos*.

De esta forma, convendría preguntarse: ¿Qué caracteriza las verdades sobre los individuos a las que se concede tal autoridad? ¿Por medio de qué aparatos son tales autoridades (universidades, aparatos legales, iglesias, política) *autorizadas*? ¿En qué medida la autoridad de la autoridad depende de una presunción de saber positivo, de sabiduría, de virtud, de experiencia y juicio práctico, de capacidad para resolver conflictos? ¿Cómo son las propias autoridades gobernadas por códigos legales, por el mercado, por los protocolos de la burocracia, por la ética profesional? ¿Cuál es la relación entre las autoridades y aquellos que están sujetos: médico y paciente, gerente y empleado, terapeuta y cliente? (Rose, 1996b).

(iv).- Teleologías

Las diferentes *prácticas* que se ejercen sobre los individuos y que ellos ejercen sobre sí mismos –pensemos en el eje de las *tecnologías*- posibilitan modos de existencia articulados sobre determinados ideales, ejemplos o finalidades (calidad de vida, obediencia, autorrealización, honor). De ahí la importancia de examinar esos ideales, prestando especial atención tanto a sus relaciones con diferentes modelos éticos como a sus relaciones con determinados códigos de *saber*.

Asimismo, al igual que en el eje de las *autoridades*, el análisis debe poner de manifiesto la variedad y la especificidad de los ideales y los modelos de sujeto presentes en nuestra sociedad y sostenidos por diversas *prácticas* así como las diversas formas por las que tales ideales se materializan de acuerdo con problemas particulares. Sin embargo, aún aceptando este carácter heterogéneo, Rose (1996b) reconoce que en nuestro presente, la economía, en la forma de modelo de racionalidad económica y la psicología, -como veremos a continuación- en la forma del modelo de individuo psicológico, han proporcionado la base para diversas tentativas de unificación de conducta en torno de un modelo único de subjetividad apropiada.

(v).- Estrategias

Este último eje -junto con el eje *tecnologías*- nos permite comprender el rasgo más característico del abordaje foucaultiano respecto a la cuestión de la *subjetividad*, o más concretamente, sobre los modos por los que somos configurados como sujetos de un cierto tipo. Foucault defiende el carácter no sólo *histórico* sino *político* de la *subjetividad*. La relación que tenemos con nosotros mismos y con los otros tiene la forma que tiene en nombre de ciertos objetivos necesarios en un determinado orden social:

Nuestros cuerpos, nuestras conductas cotidianas, nuestros comportamientos sexuales, nuestro deseo, nuestros discursos científicos y teóricos se vinculan a numerosos sistemas de

poder, que a su vez están ligados entre sí (Foucault, 1978a: 64).

Esta relación, construida e histórica, es abordada a partir del concepto foucaultiano de *gobierno*, donde *gobierno* no hace referencia a una teoría concreta, es más bien una perspectiva general que abarca los distintos programas racionalizados para "*conducir conductas*" que se apoyan en el conocimiento y responden a determinados intereses sociales, políticos, morales. En este sentido, si bien es innegable que, a lo largo de la historia, convenciones sociales, vigilancia comunitaria, normas, leyes, obligaciones familiares o religiosas han ejercido control sobre la subjetividad. Sin embargo, como ya hemos señalado, en Occidente y desde aproximadamente a finales del XVII la población aparece como el terreno de *gobierno* privilegiado, un *gobierno* que para ejercerse precisa conocer a aquellos que toma por objeto.

Con la concepción de *gobierno* o *gubernamentalidad* Foucault (1978b, 1978c, 1981a, 1988c) nos presenta racionalidades y tecnologías plurales que, a través de la acción y de manera calculada sobre las actividades y relaciones de los individuos, buscan realizar fines sociales y políticos. De este modo, Foucault se desmarca de los enfoques marxistas que recurren al Estado como locus central del poder que extiende su dominio por toda la sociedad por medio de una ampliación de sus aparatos de control:

No pienso que debamos considerar al Estado moderno como una entidad que se desenvuelve por encima de los individuos, ignorando lo que son e incluso su propia existencia, sino, en lugar de eso, como una estructura muy sofisticada en la cual los individuos puedan ser integrados, bajo una condición: que su individualidad sea moldeada de una nueva forma y sometida a un conjunto de patrones muy específicos (Foucault, 1982a: 227).

Por tanto, desde esta perspectiva, analizando el discurso sobre cómo deberían ser las subjetividades y las relaciones sociales en un contexto histórico específico, se puede percibir por qué intereses son promovidas en un momento dado (Cabruja, 1998). De modo que la cuestión que cabría plantear en este eje de análisis sería la siguiente:

¿Cómo esos procedimientos (tecnológicos) para regular las capacidades de las personas se ligan a objetivos morales, sociales o políticos más amplios, concernientes a las características indeseables y deseables de las poblaciones, de la fuerza de trabajo, de la familia, de la sociedad?

El modelo de análisis de los procesos de subjetivación que acabamos de exponer se puede sintetizar en el siguiente cuadro:

Problematizaciones	<i>¿Dónde, cómo y por qué ciertos aspectos del ser humano se vuelven problemáticos? ¿De acuerdo con qué sistemas de juicio y en relación con qué preocupaciones?</i>
Tecnologías	<i>¿Qué medios han sido inventados para gobernar al ser humano, para moldear y orientar su conducta en las direcciones deseadas y cómo esos medios han adoptado ciertas formas técnicas?</i>
Tecnologías del yo	<i>¿Qué forma adopta la relación de los sujetos consigo mismos? ¿Mediante qué prácticas se corporifica? ¿Qué reglas definen dicha relación? ¿En base a qué autoridad?</i>
Autoridades	<i>¿A quién o a quienes se les concede –o reivindican- la capacidad de hablar de forma verdadera sobre los sujetos, sobre su naturaleza y sus problemas?</i>
Teleologías	<i>¿Qué modos de existencia articulados sobre determinados ideales, ejemplos o finalidades posibilitan las diferentes prácticas que se ejercen sobre los individuos y que ellos ejercen sobre sí mismos? ¿Qué relación tienen estos ideales con diferentes modelos éticos y con determinados códigos de saber?</i>
Estrategias	<i>¿A qué objetivos morales, sociales o políticos más amplios, concernientes a las características indeseables y deseables de las poblaciones, de la fuerza de trabajo, de la familia, de la sociedad se vinculan estos procedimientos para regular la conducta de los sujetos?</i>

III. PSICOLOGÍA Y REGULACIÓN SOCIAL

1. Una interioridad psicológica

El modelo que nos ofrece Rose (1996b) para analizar los modos por los que somos configurados como *sujetos*, enfocado a nuestro presente, nos ayuda a comprender el papel fundamental que ejercen las disciplinas psicológicas en la constitución de nuestra subjetividad. Los distintos ejes –tal y como veremos a continuación- aparecen *saturados* por las distintas psicociencias, con sus regímenes enunciativos, prácticas, modos de juicio y exhibiciones de autoridad.

En efecto, la Psicología Social, la Psicología en general, la Pedagogía, la Sexología, la Criminología toman como objeto al ser humano *problematizando* determinados aspectos de su relación consigo mismo o con los otros. En este sentido, el aspecto del ser humano que es *problematizado* en los modos contemporáneos de *subjetivación* no es el *cuerpo-placer* (como en la Antigüedad clásica) ni la carne-deseo (en la moral cristiana) sino el *yo-realización*. Al mismo tiempo, definen las *prácticas* que, de acuerdo con una *regla terapéutica*, forman parte de las *tecnologías* con las que se conforma la *subjetividad*. De este modo, al diagnosticar nuestros placeres, temores y deseos en términos psicológicos, consecuentemente, buscamos rectificar o mejorar nuestra existencia cotidiana por medio de una intervención en nuestro *interior*. Así, las disciplinas psicológicas definidas como “ciencias” que trabajan sobre la conducta, la personalidad, la conciencia, la identidad convierten a los individuos en objeto de multitud de análisis, consideraciones, técnicas, instrumentos y programas.

En este sentido, en relación a lo que hemos definido como *tecnologías del yo*, han inaugurado una nueva relación del “yo” con el “yo” ejemplificada por la noción de *autoestima*. Innovación que transforma la relación de uno consigo mismo en una relación *gobernable*, en el curso de la cual toda una procesión de técnicas psicológicas ha sido desarrollada, induciendo un nuevo vocabulario de (auto)respeto así como ejercicios que envuelven la narración de uno

mismo en diversos escenarios y que se convierte en el centro de las nuevas obligaciones éticas de realización personal. Por otro lado, sus sistemas de juicio, explicaciones, su vocabulario específico se han convertido en el lenguaje *autorizado* para hablar sobre la subjetividad humana, para identificar sus patologías y normalidades gracias a la legitimidad derivada de constituirse como un conocimiento positivo y, por ello, verdadero. Del mismo modo, los saberes psicológicos ofrecen, sostienen y legitiman determinadas *teleologías* (calidad de vida, autorrealización...) contribuyendo a que los sujetos se vinculen a un proyecto de identidad y a un proyecto secular de "estilo de vida" en el que la vida y sus contingencias adquieren sentido en la medida en que puedan ser construidas como producto de una *elección* personal. Por último, forman parte de *estrategias* más amplias para gobernar la *subjetividad* de acuerdo con determinados intereses sociales.

Los modos psicológicos de explicación, como mostraremos en los apartados siguientes, han participado en la elaboración de códigos morales que enfatizan un ideal de autonomía responsable, códigos que forman parte de la regulación de los individuos en consonancia con las racionalidades políticas de las *democracias liberales avanzadas* o *neoliberales* (Burchell et al. 1991; Osborne y Gaebler, 1993; Barry et al. 1996; Rose, 1997; De Marinis, 1999; Bourdieu, 1999b; Vázquez, 2001).

En la actualidad, se ha vuelto imposible separar el modo en que hablamos de nosotros mismos de las disciplinas psicológicas. Nuestra identidad está íntimamente ligada a los discursos psicológicos como discursos autorizados para hablar de los seres humanos. El "yo" es producido en el proceso de practicarlo, producido como una interioridad compleja (Rose, 1989, 1996b). La psicología como un cuerpo de discursos y prácticas profesionales, como una gama de técnicas y de sistemas de juicio y como una ética, tiene una importancia particular con relación a los modos contemporáneos de *subjetivación*. Constituye una racionalidad práctica y por tanto, es un *régimen de pensamiento* por medio del cual los sujetos pueden dar importancia a aspectos de sí mismos y a su experiencia y un *régimen*

de práctica, por medio del cual pueden hacer de sí mismos seres éticos y dotados de *agencia*. De ahí, que desde esta perspectiva se defienda el carácter *performativo*, constructor de realidad (de realidad psicológica) del conocimiento psicológico.

Fruto de la influencia de la psicología en las diferentes prácticas que nos constituyen podemos afirmar que nuestra *ontología* es *psicológica*: “La ontología humana es establecida, así, en parte, por medio de conexiones constitutivas con las tecnologías psicológicas que la imaginan y que actúan sobre ella” (Rose, 1996b). Desde esta perspectiva, podemos observar que estamos habitados por una interioridad psicológica, una interioridad que excava un universo psíquico mediante *prácticas* como la inculcación, la emulación, la mimesis, la performance, la habituación y otros rituales de autoformación con una topografía que tiene sus propias características: sus planos y mesetas, flujos y precipitaciones, climas y tempestades, terremotos, irrupciones volcánicas. Obviamente la cartografía de ese universo psicológico es incompleta y disputada:

Donde algunos relatan haber visto instintos, características heredadas y predisposiciones, otros encontrarán represiones, proyecciones y fantasías, otros verán la internalización de expectativas sociales y otros observarán la inscripción de un régimen de recompensas y castigos comportamentales. Las dinámicas de esta ontología son contestadas, sea de una forma o de otra: por los procesos de autoestima o de autoabnegación, de estrés y de realización, de deseo o frustración, de ansiedades o fobias (Rose, 1996b: 191).

La importancia de las ciencias psicológicas, sus sistemas conceptuales y sus invenciones técnicas se explican a partir de la organización del poder que inaugura la *gubernamentalidad* que presupone que para gobernar a los individuos es preciso conocerlos. La traducción de la psique humana a la esfera del conocimiento y al ámbito de la *tecnología* hace posible gobernar la *subjetividad* de acuerdo con normas y criterios que basan su autoridad en el conocimiento. De forma que la regulación de las distintas dimensiones del comportamiento humano va unida a la proliferación de una amplia

gama de discursos con pretensión de verdad. Recordemos de nuevo la relación de dependencia entre el *poder*, el *saber* y la *subjetividad* que establece Foucault: *subjetividades* producidas por prácticas de *saber* y prácticas de *poder* o *saberes* vinculados intrínsecamente a mecanismos de poder que producen *subjetividades*. En este sentido, Rose (1989) señala que el *gobierno del yo contemporáneo* se singulariza sobre la base de tres aspectos:

- (i) Las capacidades personales y subjetivas de los ciudadanos han sido incorporadas de forma directa a los objetivos y aspiraciones de los poderes públicos. Por ejemplo, cuando la productividad industrial se define en términos de *motivación* y *satisfacción* del trabajador o cuando se analiza el crecimiento del divorcio, en términos de *tensión psicológica*, significa que la *subjetividad* entra de forma directa en el discurso político y, por tanto, en la práctica de *gobierno*.
- (ii) La administración de la *subjetividad* se ha vuelto una tarea central de la organización moderna. La vida organizacional adquiere un matiz psicológico. Escuelas, prisiones, empresas o ejércitos regulan las diversas potencialidades humanas en busca de los objetivos de la organización. De este modo, si el ejército pretende minimizar la indisciplina y la tensión de sus efectivos a través de la distribución racional de los individuos en diferentes actividades a partir de un conocimiento de su inteligencia, personalidad o capacidad, es porque la *subjetividad* se convierte en un elemento importante del poder militar. Igualmente, si los empresarios persiguen aumentar la productividad y la armonía, adaptando las prácticas de trabajo a la luz de las consideraciones sobre la dinámica de grupo, es porque la intersubjetividad se vuelve central para la autoridad gerencial.
- (iii) Surge, por tanto, una nueva forma de expertos: los *expertos* de la *subjetividad*. Nuevos grupos profesionales (psicólogos clínicos,

ocupacionales, educacionales, trabajadores sociales, consejeros y terapeutas de diferentes escuelas y orientaciones) reivindican su capacidad para comprender los aspectos psicológicos de las personas y actuar sobre ellos.

De este modo, el *análisis crítico de la subjetividad* -¿Bajo qué formas y condiciones se configura el modo en que nos pensamos y relacionamos con nosotros mismos? ¿En relación a qué demandas y formas de autoridad?- converge con el *análisis crítico de la psicología*: ¿Qué posibilita el surgimiento de las disciplinas psicológicas? ¿Qué papel juegan en la actualidad? ¿Cómo actúan? ¿En base a qué se legitiman?

La relación entre prácticas de *saber*, prácticas de *poder* y modos de *subjetividad* varía históricamente. Por ello, a continuación nos proponemos explorar detenidamente dos configuraciones diferentes que adopta esta relación. En primer lugar, con las herramientas conceptuales que hemos presentado, describiremos las sociedades *disciplinarias*, nuestro pasado inmediato. En segundo lugar, abordaremos las *sociedades de control* que están sustituyendo, en el presente, a las *disciplinarias*. Tanto las sociedades *disciplinarias* como las *sociedades de control* se singularizan por la particular configuración del *poder* que materializan, es decir, por constituir *racionalidades de gobierno* que producen *subjetividades* diferentes y requieren determinados *saberes*. Ello nos permitirá tanto un abordaje político de la *subjetividad* como un análisis crítico del papel que juegan las disciplinas psicológicas (*saberes*) en cada una de ellas

2. La tecnología disciplinaria

¿El nacimiento de las ciencias del hombre? Hay verosímelmente que buscarlo en esos archivos de poca gloria donde se elaboró el juego moderno de las coerciones sobre cuerpos, gestos y comportamientos (Foucault, 175: 196).

La organización del poder que inaugura la *gubernamentalidad*, que precisa conocer a aquellos que toma como objeto, delimita el territorio

sobre el cual las teorías y prácticas psicológicas se despliegan. El nacimiento y la historia de los saberes sobre la subjetividad e intersubjetividad está ligado a esta nueva forma de ejercer y entender el poder (Venn, 1984; Rose, 1989). En *Vigilar y Castigar*, Foucault (1975) lleva a cabo una *incómoda* genealogía de las ciencias humanas y sociales en la que éstas aparecen dependientes de una forma de poder que denomina *disciplinaria*. Las disciplinas son portadoras del discurso de la *norma*, por ello, definirán un código que no será el de la ley sino el de la *normalización* y se referirán a un horizonte teórico que no serán las construcciones del derecho sino el campo de las ciencias humanas. Esta relación entre saber psicológico y poder político que intentamos mostrar deja en suspenso y trastoca el discurso por el que la Psicología Social se autocomprende.

Así, las sociedades *disciplinarias*, que surgieron en el XVIII y XIX y alcanzan su apogeo a principios del XX son aquellas que funcionan por medio una detallada estructuración del espacio y del tiempo de las relaciones entre los individuos, con ayuda de procedimientos de observación jerárquica y de juicio normalizador, en instituciones cerradas. Foucault analiza el *poder disciplinario* en el marco de la *racionalidad punitiva* pero en tanto que conjunto de *prácticas discursivas e institucionales* organizado por un objetivo, es decir, en tanto *tecnología* que se extiende a todos los rincones del cuerpo social: hospital moderno, escuela, fábrica. El objetivo de las *prácticas disciplinarias* consiste en "encauzar conductas", corregir, reducir las desviaciones, transformar y prevenir, hacer del individuo un cuerpo dócil, un objeto moldeable, utilizable y eficaz, en una palabra: *normalizar*.

Los procesos de *individualización* se realizan, por tanto, a partir de un marco de comparación y juicio que Foucault denomina la *norma*. Mientras que la *ley* supone un conjunto de sanciones que se activa para reprimir determinadas acciones que desafían la división entre lo permitido y lo prohibido. Es decir, juzga la trasgresión realizada y no a los individuos mismos. La *norma* obedece a otra lógica. Juzga no las acciones de los individuos, sino la totalidad de su existencia según un

patrón de distribución infinitamente más complejo y variable. La norma no está codificada con el rigor del Derecho pero funciona a nivel cotidiano apelando a la vergüenza (Moreno, 2001). Su objetivo es la promoción de la docilidad y la utilidad en los hábitos de existencia de los *normalizados*. Para ello, deberá modificar no sólo sus representaciones de la realidad, sino principalmente sus actitudes y aptitudes.

2.1. Psicología y normalización

Foucault en *Vigilar y Castigar* (1975) aborda los procesos de *normalización/individualización* a partir de las relaciones que se establecen entre *prácticas de saber* y *prácticas de poder en las sociedades disciplinarias*. De este modo, Foucault constata que entre el *saber* y el *poder*, en la tecnología *disciplinaria*, se da un intercambio de informaciones, una ininterrumpida circularidad. Los *saberes* configurados en el hospital, la escuela, la prisión, el psiquiátrico vuelven a esas instituciones en forma de pedagogías, psicologías varias, programas médicos. No obstante, si bien la *gubernamentalidad* descubre que el gobierno depende del conocimiento, hay que añadir inmediatamente que el gobierno depende de un determinado tipo de conocimiento. Un conocimiento que sea capaz de traducir la *subjetividad* en trazos materiales: relatos escritos, mapas, gráficos, números, estadísticas... Materiales sobre los que el cálculo político pueda trabajar.

En este sentido, las llamadas *ciencias humanas* no solo proporcionarán sistemas de análisis y explicación útiles para el gobierno de la *subjetividad* (el *gobierno* depende de verdades que encarnan aquello que debe ser gobernado, que lo vuelven pensable, practicable) sino también medios para la inscripción de propiedades y capacidades de los individuos. Las inscripciones de la *individualidad* permiten que el *gobierno* opere sobre la *subjetividad* y paralelamente, impulsan el desarrollo de las *ciencias del hombre*, ciencias de las que se emergerá progresivamente la psicología constituyéndose como disciplina autónoma:

Se tiene, sin duda, razón al plantear el problema aristotélico: ¿es posible, y legítima, una ciencia del individuo? A gran problema, grandes soluciones quizá. Pero está el pequeño problema histórico de la emergencia, a fines del siglo XVIII, de lo que se podría colocar bajo la sigla de ciencias "clínicas"; problema de la entrada del individuo (y no ya de la especie) en el campo del saber: problema de la entrada de la descripción singular, del interrogatorio, de la anamnesis, del expediente en el funcionamiento general del discurso científico. A esta simple cuestión de hecho corresponde sin duda una respuesta sin grandeza: hay que mirar del lado de esos procedimientos de escritura y de registro, hay que mirar del lado de los mecanismos de examen, del lado de la formación de los dispositivos de disciplina, y de la formación de un nuevo tipo de poder sobre los cuerpos (Foucault, 1975: 196).

Asimismo, el uso *genealógico* de la historia, nos desvela que también los mismos *métodos* que utilizan tanto la psicología como las ciencias sociales tienen su origen en la *tecnología disciplinaria*, poniendo en cuestión la separación entre *saber* y *poder* que el discurso científico defiende. De esta manera, la encuesta estadística, los tests, la entrevista tienen su origen en el *examen*, la *medida*, la *indagación*, la *confesión*, instrumentos del poder disciplinario. Un poder que se ejerce haciéndose invisible pero en cambio impone a aquellos a quienes somete un principio de visibilidad obligatorio. El *poder* disciplinario se define como poder de *normalización* que necesita apoyarse en el *saber*, ejercerse por medio de él y al mismo tiempo ocultarse gracias a él.

Así, Foucault (1975) pone de manifiesto que los métodos, las técnicas de las que se valen las ciencias sociales en su actividad, en su proceso de producción de *verdad* son en sí mismos prácticas de intervención y de conocimiento: configuran espacios de visibilidad, son medios de desvelamiento de objetos, técnicas de generación de enunciados pero también son medios para fijar la *norma*, la regla, la división, la exclusión. Es decir, unen la formación de *saber* con el ejercicio de *poder*: la función política de control y la cognitiva de extracción de información se funden. El individuo es convertido en objeto de conocimiento por el mismo mecanismo que es *ajustado* a su función:

Medir en términos cuantitativos y jerarquizar en términos de valor las capacidades, el nivel, la naturaleza de los individuos. Hacer que juegue, a través de esta medida valorizante, la coacción de una conformidad que hay que realizar (Foucault, 1975: 188).

2.2. El examen

El análisis que hace Foucault del *examen* (origen de los cuestionarios, *tests*, encuestas...) nos ayudará a entender el carácter *normalizador*, y por ello, político de estos dispositivos.

La superposición de las *relaciones de poder* y de las *relaciones de saber* adquiere en el examen toda su notoriedad visible. El *examen* permite una acumulación de saber sobre los individuos al mismo tiempo que es un instrumento de control:

Se habla a menudo de la ideología que llevan en sí, de manera discreta o parlanchina, las "ciencias" humanas. Pero su tecnología misma, ese pequeño esquema operatorio que tiene tal difusión (de la psiquiatría a la pedagogía, del diagnóstico de las enfermedades a la contratación de mano de obra), ese procedimiento tan familiar del examen, ¿no utiliza, en el interior de un solo mecanismo, unas relaciones de poder que permiten obtener y constituir cierto saber? No es simplemente al nivel de la conciencia, de las representaciones en lo que se cree saber, sino al nivel de lo que hace posible un saber donde se realiza la actuación política (Foucault, 1975: 190).

Así, el *examen*, modelo para todos los dispositivos psicológicos de inscripción, pone en marcha tres procedimientos:

- (i) Invierte la economía de la visibilidad en el ejercicio del poder. Mediante el examen el sujeto de poder se hace invisible y sus objetos son colocados en un campo de visibilidad, de vigilancia. Es un poder que se oculta al mismo tiempo que desvela a los que somete. A través del examen se conoce pormenorizadamente, se observa eficazmente.
- (ii) Hace entrar la individualidad en un campo documental. Del examen también dependen multitud de técnicas -desarrolladas

en diversas instituciones-, de registro, archivo, transcripción de documentos, redacción de informes, elaboración de fichas... que, al permitir que la individualidad ingrese en un campo de conocimiento, son la posibilidad misma de existencia de las ciencias humanas y sociales.

(iii) El examen hace de cada individuo un "caso". Un caso que a la vez constituye un objeto para un conocimiento y una presa para un poder totalitario, como ya hemos indicado, pero que se ejerce sobre cada uno, es decir, poder individualizante. Registro de la individualidad que establece diferencias, jerarquiza, otorga rangos, hace pasar por su tamiz la pluralidad... y así consigue que la *norma* sustituya a la *ley* como dispositivo regulador del orden. Ejerce un *poder de normalización* que obliga a la homogeneidad pero individualiza al permitir las desviaciones, determinar los niveles, fijar las especificidades y hacer útiles las diferencias ajustando unas a otras.

El *examen* unido a otro método clave en la *tecnología disciplinaria*, como es la *medida*, está en la base de uno de los instrumentos más utilizados en las investigaciones psicosociales: la encuesta estadística. En ella, predomina la *medida* cuando se refiere a "hechos" y el componente *examen* cuando se refiere a "opiniones". De este modo, la genealogía foucaultiana permite analizar la *encuesta estadística* como forma de *poder-saber*, desvelando su origen jurídico-administrativo y religioso, origen velado por una historia en la que la *verdad* aparece como antitética al *poder*.

En este sentido, J. Ibáñez (1994), define, en la línea abierta por Foucault, la encuesta estadística como dispositivo de control, semánticamente pobre (no se justifica teóricamente) pero pragmáticamente rico (se justifica prácticamente). Es decir, la encuesta no se limita a extraer información (informarse de) sino que inyecta neguentropía (da forma a). No es, por tanto, un dispositivo de recolección de hechos sino un dispositivo de producción de opiniones.

Proceso de producción de opiniones adaptadas al orden social imperante. El *"terrible poder de encuesta"* al que se refiere Foucault es un poder de captura y discriminación que tiene la misma potencia lógica que la definición:

La encuesta no es, como creía Stendhal que era la novela, un espejo que se pasea al borde del camino. Los datos no son dados (data). Son, como afirma Laing, capturados (capta). Los (mal) llamados datos son el producto de la interferencia entre las actividades objetivadoras del sujeto (el investigador) y el objeto (los investigados: que también son sujetos) (J. Ibáñez, 1994: 120).

Cualquiera que haya sido entrevistado mediante cuestionario estructurado en una encuesta de opinión o en un test, señala J. Ibáñez (1994), habrá experimentado la violencia de la situación: la estructura del cuestionario no genera un espacio sobre el que puedan desplegarse las propias opiniones; no es el entrevistado quien responde, las respuestas están contenidas en la pregunta que determinará el ámbito de las respuestas permitidas. Así, para que el decir del público sea purgado de cualquier componente imprevisto, heterogéneo, subversivo, la formalización en las dos dimensiones (muestra y entrevista) asegura que los datos (las respuestas) tengan la forma adecuada (conformes al orden social). Una pregunta expresa una opinión mejor que una respuesta: *"un cuestionario refleja mejor la opinión de quien lo diseño que las de los que contestan a él"* (Ibáñez, J. 1994). Libertad de decisión sin libertad de elección, libertad para elegir entre alternativas dadas y no libertad para crear alternativas. Los espacios de opiniones que estructura tienen la forma de una partición: una red en la que están prohibidos todos los caminos con la excepción de los que son obligatorios. Todo resto de duda, ambigüedad, solapamiento es absorbido. De ahí la afirmación insistente de J. Ibáñez (1992, 1994): *"El poder se reserva el azar y atribuye la norma"*. Un poder que se impone y transforma a los individuos en cosas, en objetos sin palabra. Se los silencia para que puedan ser integrados, digeridos. Supone, pues, una estrategia de

silenciamiento de los actores sociales, de los sujetos individuales y de las clases colectivas.

3. De las *disciplinas* a los *controles*

En *Vigilar y Castigar*, Foucault (1975) sugiere que sus investigaciones pueden servir como fondo histórico a diversos estudios sobre el *poder de normalización* y la *formación de saber* en la sociedad moderna. Las *sociedades disciplinarias*, sin embargo, ya forman parte de nuestro pasado inmediato, lo que estamos dejando de ser (Deleuze, 1995). Así, las *disciplinas* que operaban fundamentalmente en instituciones cerradas entraron en crisis después de la segunda guerra mundial, crisis que dio paso lentamente a la gestación de una organización del poder diferente:

Todos los centros de encierro atraviesan una crisis generalizada: cárcel, hospital, fábrica, escuela, familia. La familia es un interior en crisis, como lo son los demás interiores (el escolar, el profesional, etc.). Los ministros competentes anuncian constantemente las supuestamente necesarias reformas. Reformar la escuela, reformar la industria, reformar el hospital, el ejército, la cárcel; pero todos saben que, a un plazo más o menos largo, esas instituciones están ya acabadas. Solamente se pretende gestionar su agonía y mantener a la gente ocupada mientras se instalan esas nuevas fuerzas que ya están llamando a nuestras puertas. Se trata de las *sociedades de control* que están sustituyendo a las *disciplinarias* (Deleuze, 1995: 278).

Conviene recordar de nuevo que ni el *saber* ni el *poder* ni la *subjetividad* son categorías universales sino "rejillas de análisis" dirigidas hacia diferentes momentos históricos. Por ello, los análisis foucaultianos (que son más bien herramientas metodológicas que teorías acabadas) nos incitan a seguir pensando, desde lo que constituye nuestro presente, las relaciones complejas y cambiantes que se establecen (hoy) entre el *poder*, el *saber* y la *subjetividad*. Nos obligan a preguntarnos en qué consisten las nuevas *racionalidades* y *tecnologías de gobierno*, cuáles son sus especificidades, en qué se diferencian de las de regímenes precedentes.

Con el término *tecnología de gobierno*, insistimos de nuevo, nos referimos a los procedimientos prácticos que pretenden conformar, normalizar, guiar, instrumentalizar, modelar las ambiciones, aspiraciones, pensamientos y acciones de los sujetos a efectos de lograr los fines que se consideran deseables. Así, a través de las *tecnologías*, las *racionalidades (estrategias)* políticas pueden desplegarse. Por ello, *racionalidades (estrategias)* y *tecnologías de gobierno* sólo son separables analíticamente (De Marinis, 1999).

La pregunta lanzada por Foucault (1982) *¿quiénes somos hoy?*- no se agota en sus investigaciones sino que continua interrogándonos. En este sentido, Gilles Deleuze (1995) retomando el hilo de las propuestas foucaultianas y de alguna manera continuándolas, examina la instalación progresiva y dispersa de un nuevo régimen de dominación - característico de lo que denomina *sociedades de control*- que está sustituyendo a las *sociedades disciplinarias* analizadas por Foucault.

En las contemporáneas *sociedades de control* se despliegan numerosas *tecnologías* contradictorias que hacen estallar el espacio único de la monocromía *disciplinaria* "que pretendía cortar a los sujetos al talle de la sociedad" (De Marinis, 1998). Sin embargo, las nuevas *tecnologías* que inauguran las sociedades de control coexisten con prácticas y retóricas *disciplinarias*. Por tanto, se trata de analizar las *racionalidades/tecnologías de gobierno* emergentes y decadentes que conforman nuestro presente, teniendo presente que la reestructuración de *poderes y saberes* en curso produce diferentes efectos sobre el individuo y los grupos sociales. Es decir, las *sociedades de control* inauguran una nueva forma de ejercer el *poder*, requieren nuevos *saberes* y dan lugar a nuevas *subjetividades*.

Como punto de partida para presentar las *sociedades de control* señalamos que si las *disciplinarias* operan en instituciones cerradas, en "grandes centros de encierro", éstas suponen un control "al aire libre". En las *sociedades de control* el poder pierde el rostro y -como argumentaremos a continuación- el *gobierno* de la *subjetividad* se lleva a cabo apelando precisamente a la libertad de los sujetos: el sujeto de *gobierno* es un sujeto *libre y autónomo* (Dean, 1999; Rose, 1999).

A continuación, intentaremos perfilar las características más relevantes de las *sociedades de control* enfatizando tanto el tipo de *subjetividades* que producen como el papel que juegan en ellas las disciplinas psicológicas en tanto que *tecnologías de la subjetividad*.

Antes de seguir, es importante subrayar que este nuevo orden, estas nuevas racionalidades políticas llamadas por Deleuze (1995) *sociedades de control* corresponden a las *racionalidades políticas y tecnologías de gobierno* que han recibido en su conjunto la denominación de *neoliberales* (o *liberales avanzadas*) que surgen en respuesta a la crisis experimentada por las racionalidades de gobierno del *Estado Providencia* (Foucault , 1979b; Barry et al. 1996) El avance de las políticas *neoliberales* ha transcurrido y sigue transcurriendo de una manera relativamente independiente de los compromisos históricos e ideológicos de los respectivos gobiernos políticos de cada país. Es decir, éstas no corresponden únicamente a una ideología determinada, la del conservadurismo neoliberal, sino que subyacen en los programas de gobierno de todo el espectro político, en contextos diferentes y en campos diversos, desde el control de los delitos a la salud (ámbitos en los que se verifica una revalorización del individuo libre y responsable) y asume una magnitud que tiene características de global (Rose y Miller, 1992; Osborne y Gaebler, 1993; Barry et al. 1996; Rose, 1997; De Marinis, 1999; Bourdieu,1998, 2001).

3.1. El gobierno de la libertad

En estas *racionalidades de gobierno* son de particular importancia las divisiones y las relaciones establecidas entre modalidades para el *gobierno* de la conducta a las que se concede el status de *políticas* o aquellas instituidas por medio de autoridades y aparatos considerados *no políticos*: saber técnico de los expertos, saber jurídico de los tribunales, saber organizacional de los gerentes, saberes *naturales* de la familia. La esfera de lo *político* se delimita por referencia a otros dominios: mercado, sociedad civil, familia. Sin embargo, estos dominios *no políticos* (la productividad y las condiciones de comercio, las actividades de las asociaciones civiles, las formas de crianza de los

hijos y de organizar las relaciones conyugales y las cuestiones financieras en el interior del hogar) sustentan los objetivos políticos en lugar de oponerse a ellos (lo que muestra la apropiación *neoliberal* del concepto "*sociedad civil*" y el uso vago que habitualmente se hace de la expresión "*agentes sociales*"). Los mecanismos de gobierno actuales construyen a los sujetos como participantes activos de sus vidas, persuadidos para entrar en una alianza entre objetivos y ambiciones personales y objetivos o actividades socialmente valorizados: consumo, rentabilidad, eficiencia y orden social. De este modo, el *gobierno* de la *subjetividad* se realiza a través de la proliferación de complejos y heterogéneos conjuntos de *tecnologías* en las que tienen un papel destacado las ciencias psicológicas (Rose, 1989, 1997).

Los expertos de la subjetividad, "*ingenieros del alma humana*" como los denomina Rose (1989), proporcionan mecanismos indirectos que permiten introducir determinados objetivos políticos, sociales y económicos en el interior de las elecciones y compromisos de los individuos. Conforman la *subjetividad*, ofreciendo nuevos lenguajes para construir, evaluar y entender el yo y las relaciones con los otros, definen creencias, deseos y aspiraciones. Las distintas *tecnologías de la subjetividad* integran a los sujetos en un nexo moral de *identificaciones* mediante procesos que modulan los cuerpos, guían los deseos, rigen los comportamientos, haciéndoles adoptar un "estilo de vida" funcional a las redes de poder. Redes reales o virtuales de *identificación* que funcionan si los sujetos se reconocen como, ideal y potencialmente, cierto tipo de persona. Así, a partir del desasosiego originado por un juicio normativo que muestra la distancia entre aquello que son y aquello en lo que se pueden convertir y de la consiguiente incitación ofrecida para superar esa discrepancia, se aceptan determinados modos de vida (Rose, 1997).

Es importante señalar, por tanto, que las *tecnologías de gobierno* actuales se despliegan no a través de la coerción sino a través de la persuasión inherente a sus verdades, de las ansiedades estimuladas por sus normas y de las atracciones ejercidas por las imágenes de vida y del yo que ofrecen. En las *sociedades de control*, las redes de poder

se instalan preferentemente en el terreno de lo considerado tradicionalmente como *privado*: el cuerpo, la sexualidad, las relaciones afectivas, las motivaciones, los deseos... y sobre él ejercen un control sutil mediante tácticas que no rompen el convencimiento de actuar libremente. Tácticas *soft*: seducción frente a represión, creación de necesidades en lugar de inculcación de prescripciones, relaciones públicas frente a fuerza pública, publicidad frente a autoridad (Varela y Álvarez-Uría, 1989).

De este modo, las *subjetividades* son configuradas de tal forma que ellas mismas generan una autodisciplina interna. Y paradójicamente, los sujetos son *governados* buscando precisamente su "autenticidad", su identidad auténtica. De hecho, nuestra relación contemporánea con nosotros mismos se caracteriza por la necesidad de mirar hacia el interior (prácticas de autoexploración, ideales de autorrealización...) y sigue siendo una cuestión abierta a una investigación histórica.

Este proceso se comprende mejor si tenemos en cuenta que estas *tecnologías de la subjetividad* mantienen una relación simbiótica con aquello que hemos definido como *tecnologías del yo* (Burchell, 1993) y que hacen referencia a las formas por las que somos impelidos, a través de lenguajes, criterios y técnicas que nos son ofrecidos por otros, para actuar sobre nuestros cuerpos, pensamientos y conducta a fin de obtener determinadas finalidades, finalidad que en nuestro presente podríamos situar en el ideal de *autorrealización* (Rose, 1989).

A través de auto-inspección, de terapia, de técnicas de alteración del cuerpo y del moldeamiento calculado de habla y de la emoción, nos ajustamos a determinados criterios funcionales a un determinado orden social y legitimados por expertos (Rose, 1996b). En este sentido, los trabajos de Foucault sobre las *tecnologías del yo* nos dan las bases para reconocer que la búsqueda de nuestra propia identidad está constituida por prácticas de individualización que nos proveen de categorías y los objetivos con los que nos *governamos* a nosotros mismos de acuerdo con los intereses políticos del orden social dominante (Cabruja, 1996; Burchell et al. 1991).

En las *sociedades de control* el poder se repliega porque circula a través del individuo que ha constituido (Deleuze, 1995). Así, por ejemplo, el "estilo de vida" es algo que se asume como fruto de una elección propia y "personal" y no de una imposición. La autonomía personal no es la antítesis del poder político sino un elemento fundamental para su ejercicio (Rose y Miller, 1992; Dean, 1999; Rose, 1999).

Ya en 1978, Foucault advertía del surgimiento de un nuevo "orden interior" que evita que el poder tenga que intervenir por sí mismo, que el orden social se autoengendre, se perpetúe, se autocontrole. Nuevo orden, el *Orden Psi* (Lecourt, 1993) donde efectivamente la regulación social pasa a ser un asunto ligado al deseo de cada individuo de dirigir su propia conducta "libremente" con el fin de lograr la maximización de una concepción de su felicidad y realización personal que asume como si fuese obra suya. El sujeto es permanentemente estimulado a responsabilizarse, a ser activo y a tomar su destino en sus propias manos sea para contratar un servicio de salud, acceder a una vivienda, buscarse un empleo, proveerse de seguridad física, modificar sus hábitos alimentarios y practicar y preservar un determinado estilo de vida (Osborne y Gaebler, 1993) . En estas racionalidades políticas se procura la economización más efectiva de los medios de gobierno. Se trata de *"gobernar contando con la mayor cantidad posible de energía que para su propio gobierno aporten los gobernados mismos"* (De Marinis, 1999: 95).

De este modo, lo que comienza siendo una norma implantada en el interior de los ciudadanos acaba convirtiéndose en una demanda que los propios ciudadanos hacen a las autoridades (Rose, 1997). En este sentido, se pregunta Deleuze (1995: 285): *"¿No es extraño que tantos jóvenes reclamen una "motivación", que exijan cursillos y formación permanente?"*.

Por tanto, si en las *sociedades de control* se gobierna la *subjetividad* constitutiva de los sujetos "libres" trasladando la vigilancia externa a la obligación interna de la propia responsabilidad, la *formación* característica de las sociedades *disciplinarias* desaparece por

cara (en términos económicos y políticos) y es sustituida por formas más sutiles, en la medida en que el saber se ha armado lo suficiente como para permitir el alejamiento físico de su objeto, el individuo, sin disminuir, por ello, su eficacia política sobre él (Morey, 1990b). Es decir, en la medida en que se sabe en qué consiste un individuo normal, el poder puede desplegar dispositivos de todo tipo (desde la pedagogía a los medios de comunicación) para producirlo y reproducirlo como tal, de modo cada vez más afinado.

De nuevo, pues un circuito *saber-poder* en el que cada una de las instancias se funda en la otra, retroalimentándose mutuamente, pero un circuito que esta vez no afecta los casos anómalos en una comunidad dada, sino a los modos que esta comunidad se da para producir y legitimar a los elementos que la componen en tanto que tales.

3.2. El ideal de *optimización*

Correr todo el tiempo para no perder el ritmo del training participativo y responsable, en un juego que nunca termina (De Marinis, 1998: 34).

A pesar de que la promoción de la *normalidad* en las *sociedades de control o postdisciplinarias*, se ha vuelto heterogénea y flexible, el concepto de *norma* sigue vigente porque continua siendo útil para comprender el patrón de juicio normativo desde el que se construye la definición de problemas y el conjunto de futuros posibles para estos (Moreno, 2001). La exigencia de que la gente sea un cierto tipo de "yo" es siempre conducida por medio de operaciones que distinguen al mismo tiempo que identifican. No obstante, en nuestro presente, las psicologías que son importantes en la regulación social (psicologías sociales, las psicoterapias, el psicoanálisis, las terapias familiares) no son las que tratan al individuo como un ser aislado al que hay que dominar, adaptar, someter..., sino las prácticas y teorías psicológicas que (i) enfatizan la subjetividad, (ii) conciben al sujeto de gobierno como ciudadano libre, con motivaciones y deseos personales e insertado en una red de relaciones dinámicas y (iii) se apoyan en

técnicas de autoinspección y autorrectificación de uso generalizado, que apuntalan el camino para que cada subjetividad cuadre conectada con las redes de poder. Hoy, las características pertinentes de *mimesis* y de *alteridad* son establecidas en los vectores de estilos de vida, sexualidad, personalidad, aspiraciones (Rose, 1989, 1996a; Bauman, 2001). Las *tecnologías de la subjetividad* que pretenden *optimizar* las capacidades de los individuos, mejorar sus relaciones y potenciar sus cualidades a través de su propia autonomía, iniciativa y responsabilidad, surgieron precisamente como respuesta y como crítica a la psicología adaptacionista dirigida a una normalización de aquellos sobre los que se ejercía. De este modo, la psicología adaptacionista de las *sociedades disciplinarias* es sustituida por una psicología optimizadora en las *sociedades de control*.

La psicología como ciencia del sujeto que forma parte de las tecnologías de lo social, se aplica, en las *sociedades de control*, a la amplificación de las capacidades y potencialidades de los individuos, esto es, a la maximización de su utilidad pero a partir de su propio modelado *voluntario* (McNay, 1993; Michael, 1989; Rose, 1989). El nuevo ideal de *optimización* de las potencialidades de cada sujeto ha venido a sustituir un ideal previo de *normalidad*.

Sin embargo, esto no significa que no exista un patrón de juicio normativo, como señalábamos anteriormente, sino que los criterios de adaptación psicológicos abarcan más aspectos de la subjetividad (deseos, aspiraciones, emociones, aspiraciones) y son más exigentes. Por ello, hay que tener presente que bajo su apariencia amable, la relación que establecen entre *subjetividad* y *poder* es más insidiosa, compleja y más difícil de evidenciar que la que establecía la denostada psicología adaptacionista porque gobiernan la *subjetividad* apelando precisamente a la autonomía y libertad de los sujetos (Dean, 1999; Rose, 1999).

En este sentido, Bauman (2001) señala como ejemplo que, en la actualidad, la *salud* con su connotación de estado permanente, de blanco inmóvil en el cual convergen todos los cuerpos entrenados ya no es el modelo al que se aspira, sino la *plena forma* que implica estar

siempre en movimiento o dispuesto a moverse así como la flexibilidad necesaria para digerir cantidades cada vez mayores de estímulos. De esta forma, mientras la *enfermedad* en las sociedades *disciplinarias* era la incapacidad para la vida laboral, la marca de la *falta de forma* es una carencia de impulso vital, una incapacidad para sentir con fuerza, una falta de deseo y de deseo de desear. La *salud*, por tanto, es una *norma* claramente delineada, sin embargo, la plena forma es una *norma* desdibujada que no puede por definición tener un límite superior sino que supone una capacidad constante de avanzar más. La *plena forma* es un horizonte inalcanzable que requiere esfuerzos continuos, ninguno de ellos completamente satisfactorio ni definitivo.

En la misma línea, Molpeceres (1999) constata este desplazamiento del énfasis en la *normalización* al énfasis en la *optimización* en la propia definición del concepto psicológico "inadaptación". La *inadaptación* llegó a definirse en la primera mitad de este siglo en función de las ideas de *persona normal* (la psicología de las diferencias individuales), de *ajuste* (el funcionalismo norteamericano) y de *evolución* (la psicología comparativa). En cambio, a partir de la segunda guerra mundial el problema de la adaptación o el ajuste se convierte en una cuestión de grado y universalmente aplicable. Este nuevo marco, donde la Psicología Social tiene mayor influencia, se caracteriza por el reconocimiento de la centralidad del grupo como elemento de investigación, análisis e intervención; el énfasis en la subjetividad como clave de la humanidad; la importancia concedida a la economía emocional y a la gestión de las relaciones interpersonales de los microcontextos inmediatos del sujeto a la hora de explicar y gestionar la inadaptación social; el énfasis preventivo y no correctivo, la fundamentación de la acción no en lo que uno ha hecho sino en lo que uno es o lo que uno podría llegar a hacer o en lo que podrían hacerle en virtud de su naturaleza oculta y el interés por las conductas más como síntomas de una cierta condición global que se constituye en objeto legítimo de regulación social que como objeto de regulación en sí mismas.

Asimismo, un ámbito donde estas concepciones se han desarrollado y concretado de un modo privilegiado es el ámbito laboral donde se considera que el conocimiento psicológico es vital para la maximización y empleo de los recursos humanos en la vida institucional y que el grupo es un campo fundamental de análisis, terapia y regulación. En el ámbito laboral, la autorrealización individual y el provecho empresarial han llegado a converger mediante la reconceptualización del trabajo como un imperativo no sólo económico, sino psicológico; con el correlato correspondiente de que una gestión empresarial eficaz requiere un conocimiento de la subjetividad del trabajador. El viejo orden *taylorista* de la normalización disciplinaria con ritmos rígidos, segmentación y especialización en tareas deja paso a la diversificación de modalidades contractuales, la flexibilización de horarios, el énfasis en la polivalencia de los empleados, medidas que se presentan como una ganancia de autonomía y de responsabilidad (Sennett, 1998). Surgen nuevas prácticas y nuevos discursos que sustituyen la mirada normalizadora por el ideal de optimización continua, prácticas y discursos que permiten incorporar y hacer aceptable el orden *neoliberal* y definen lo que Boltanski y Chiapello (1999) denominan "*el tercer espíritu del capitalismo*". Así, los nuevos métodos de selección, como el test y la entrevista personalizados y realizados por psicólogos profesionales evalúan principalmente el sentido de la responsabilidad, la aptitud para la polivalencia, la resistencia al estrés, las capacidades de autonomía y apertura al *otro*. En este proceso, la figura emblemática es el *manager*, carismático animador de grupo definido por la creatividad, la capacidad de construir nuevas relaciones para el trabajo en red, el antiautoritarismo, la inspiración, la empatía, la movilidad, la capacidad para romper las reglas (Boltanski y Chiapello, 1999; Vázquez, 2001).

También en el ámbito familiar, las prácticas familiares convergen progresivamente con los objetivos sociales no mediante la coerción, sino mediante el moldeamiento de los deseos y aspiraciones de los adultos en una línea que maximice el ajuste emocional y la eficacia cognitiva del niño. Esta convergencia también la encontramos en

aquellas corrientes que, en el ámbito pedagógico, se autoproclaman, paradójicamente, libertarias, como sucede con las denominadas *pedagogías psicológicas* (Varela y Álvarez Uría, 1994; Silva, 1999).

3.3. La *psicologización* de la política

Cada día estamos más sujetos y de esta sujeción que ya no es burda sino sutil, extraemos la gloriosa consecuencia de convertirnos en sujetos y en sujetos libres, capaces de transformar en saberes los más diversos modos de un poder hipócrita, en la medida en que necesitamos olvidarnos de su trascendencia sustituyendo la ley de origen divino por las distintas reglas y los procedimientos razonables que, cuando nos hayamos cansado de ellos, descubriremos que provienen de una burocracia, si bien es cierto que humana, monstruosa (Blanchot, 1986: 43).

Si bien han sido los estudios históricos de Foucault y de otros autores cercanos a él (Deleuze, 1996, Burchell et al., 1991; Rose 1989, 1997, 1999; Gane y Johnson, 1993; Barry et al, 1996; Dean, 1999 y en nuestro contexto, Vázquez 1999, 2000b, 2001; Varela y Álvarez-Uría 1989, 1994) los que más han incidido en el proceso de formación y generalización de estos *saberes* bio-psico-médicos, destinados a configurar tecnológicamente la identidad de los individuos y las poblaciones en las sociedades de la modernidad tardía, también desde otras perspectivas teóricas, diversos autores (Touraine, 1984, 1992; Giddens 1990; Castells, 1997; Lipovetsky, 1983; Lasch, 1979) han ido formulando en la segunda mitad del siglo XX una nueva teoría de la modernización, concediendo una importancia decisiva al papel de los saberes expertos en la invención de la identidad personal.

En este sentido, se reconoce que estos *saberes* no sólo han configurado las redes tecnológicas de la sociedad global sino que también han modelado las estructuras institucionales y las experiencias más íntimas de los individuos. Los contextos espacio-temporales, los vínculos sociales, las orientaciones existenciales acerca del mundo y acerca del propio cuerpo: todo se encuentra mediatizado por sistemas tecnológicos y por saberes expertos.

Sin embargo, desde estas posiciones, el desarrollo de las *tecnologías de la subjetividad* ha dado lugar a diagnósticos y valoraciones diferentes. En primer lugar, una serie de autores (Lasch 1979, Szasz, 1974; Illich 1975) la interpretan como una pérdida de libertad por parte de los individuos y como una forma de control tecnocrático de los mismos por parte del Estado. En segundo lugar, y como contrapunto a la posición anterior, otros autores como Lipovetsky (1983) y Giddens (1990) (éste último ofreciendo una versión más matizada y elaborada que el primero) señalan que el éxito de la cultura psi sería síntoma de una *subjetividad* plenamente moderna, emancipada de la tradición y de sus roles, donde los sujetos se reapropian de los *saberes* que se les ofrecen -sin coacción alguna- para construir su propia identidad.

Frente a estas dos posiciones contrapuestas, la originalidad de los análisis foucaultianos consiste en no reducirse ni a una ni a otra. De acuerdo con la perspectiva foucaultiana, no tiene sentido la separación entre la *subjetividad* y estructuras de *poder* que fundamenta, de modo inverso, ambos tipos de crítica. Por ello, la crítica foucaultiana al presente no se apoya en la idea de una individualidad reprimida. Como ya hemos mostrado, Foucault no cree en una *subjetividad* esencial exterior al *poder*. Al contrario, el *poder* atraviesa, configura, constituye la *subjetividad* misma. Tampoco cree que los *saberes* psicológicos aumenten el margen de libertad y elección de los sujetos, como subrayan las aproximaciones que celebran el presente y sus posibilidades, olvidando que, el sujeto libre y activo al que se refieren, se puede reapropiar de los artefactos del *psicopoder* precisamente porque está fabricado a la medida de éstos (Vázquez, 2000b).

No obstante, describir el funcionamiento de cualquier *tecnología de gobierno* supone inevitablemente, señalar sus peligros. No hay que olvidar que Foucault (1984f) sitúa sus investigaciones formando parte de la crítica de la Modernidad. Así, la reflexión histórica y política sobre la sociedad que lleva a cabo Foucault está orientada por la pregunta ¿Qué ha hecho de nosotros la *Razón*? ¿Qué han hecho de nosotros los *discursos de verdad*? Por tanto, tras analizar las *sociedades de control*,

debemos preguntarnos si estas nuevas modalidades de gobierno de la vida social y de la conducta individual abren posibilidades reflexivas y creativas para la intervención del sujeto en la gestión de sus propias opciones vitales o por el contrario, inauguran nuevos regímenes de sujeciones más difíciles de identificar que los que caracterizaban a las *disciplinarias*.

En este sentido, Deleuze (1995) que analiza las *sociedades de control*, las condiciones históricas que explican su surgimiento, su lógica interna, muestra que en esta reorganización del poder -que no supone en ningún caso una evolución desde las sociedades *disciplinarias* hacia nuevas libertades- poco hay que celebrar, y que, en definitiva, lo que interesa es conocer las sumisiones que generan como las posibles resistencias. Por ello, a continuación nos proponemos esbozar dos de las consecuencias de estas nuevas racionalidades de gobierno. De este modo, continuaremos perfilando el papel que juegan las ciencias psicológicas en las *sociedades de control*.

En primer lugar, si la política, como hemos visto, se proyecta en psicología, de ahí se sigue que los problemas sociales pasen a ser considerados como problemas individuales (inmadurez, falta de motivación, problemas de autoestima, inestabilidad emocional...). *Psicologización* de la realidad que justifica los problemas estructurales, interiorizándolos como problemas psicológicos, como asuntos privados cuya responsabilidad pertenece exclusivamente a los afectados. A pesar del rechazo que provocan estas afirmaciones en algunos psicólogos sociales (como ejemplo, véase Moscovici, 1988), no se puede negar que los discursos y prácticas psicológicos con su tendencia a definir los malestares sociales como problemas psicológicos, haciendo a los individuos responsables de su situación, contribuyen a la pervivencia de la dinámica social que está en la base de sus problemas. Como señala Sampson:

Las estructuras subyacentes que impiden sistemáticamente las oportunidades de un grupo (tales como las estructuras económicas que incuban el racismo y el sexismo) se reproducen en la medida en que vemos que los problemas de las personas son un problema de su fuerza de voluntad,

motivación, intelecto o dinámica de la personalidad (Sampson, 1989a: 6).

De este modo, la llamada "cuestión social" se vacía de contenido, pierde su centralidad política (Castel, 1996; Bueno, 1997, 1999, 2001; Álvarez-Uría, 1998; Bauman, 1998, 1999, 2001; Bourdieu, 1998, 2001). Y si los "excluidos" de los beneficios de una vida de elección y autorrealización lo son a causa de sus problemas psicológicos y no de un conjunto de determinaciones sociales, lógicamente deberán ser asistidos a través de programas dirigidos a "su reconstrucción psicológica en cuanto activos ciudadanos" (Rose, 1997). Para ello, se cuenta con un mercado variado y competitivo de diferentes "terapéuticas del alma" con diferentes definiciones del yo y de su bienestar (Vázquez, 2000b). Terapéuticas que, como ya he señalado, ya no persiguen el ajuste a determinados promedios sino la "calidad de vida" o la "realización personal". Así, la prescripción individualista de cambio subjetivo, en definitiva, desdibuja la necesidad del cambio en las condiciones sociales de desigualdad. En este sentido, Moreno (1998) en relación con la desafiliación laboral afirma:

El pretender que la incapacidad personal es responsable de la salida de la normalidad, parece un curioso modo de convertir el azar (la desafiliación laboral de un individuo concreto) en necesidad y la necesidad (la existencia de una franja de personas permanentemente vulnerabilizadas) en resultado de una azarosa falta de cualificación subjetiva (Moreno, 1998: 105-106).

Asimismo, hay que tener en cuenta que en los distintos códigos *normalizadores* los individuos se encuentran "mejor dibujados" cuanto "peor situados" se encuentran en el espacio social. En este sentido, Moreno (2001) subraya irónicamente el hecho de que el tratamiento pedagógico del excluido merezca atención institucional pero ninguna pedagogía del defraudador de impuestos haya sido articulada:

El imperio de la norma, hemos visto, delata como una falta las pautas vitales de los dominados –con la excepción hecha, claro está de la "*capacidad de adaptación a las diferentes ofertas que ofrece el Mercado de trabajo*"- pasto posible para

todo tipo de correctores. Para los dominantes queda la eufemización de actos de infracción que, se conocen poco y se estudian menos, o sencillamente se disculpan como errores (Moreno, 2001: 27).

En segundo lugar, la proliferación de las nuevas tecnologías de la subjetividad y de los lenguajes de autorrealización olvida que no todo el cuerpo social tiene las mismas posibilidades de alcanzar los "estilos de vida" que se ofrecen como universalmente valiosos y potencialmente alcanzables por todos sino que depende de la posición diferencial de los sujetos en el espacio social (Bourdieu, 1994, 2000). De modo que, en nuestras *neoliberales*, los *excluidos* serán aquellos que se apartan de estos objetivos, aquellos que, en definitiva, no poseen los medios de hacerse reconocibles a partir de estos prototipos *psicológicos* que marcan los modos de ser aceptables (Bauman, 1998; Beauvois, 1994; Bourdieu, 1998).

Así, para los sectores socialmente más frágiles, incorporar los modelos de excelencia prescritos supone iniciar una competición "*donde la derrota se encuentra de antemano definida, perseguir un ideal ajeno a su realidad concreta*" (Moreno, 2000). De esta forma, las diferentes posiciones de género y de clase continúan distribuyendo desigualmente a los perdedores y a los vencedores, posiciones que, en una realidad psicologizada que deshace los conflictos sociales en problemas individuales, se silencian y descalifican.

La dificultad para percibir los efectos negativos de esta reorganización del poder radica en que las herramientas críticas apuntan a unas sociedades que ya no son las nuestras. En este sentido, hacer visibles las relaciones de poder que controlan el cuerpo social posibilita que puedan entrar dentro del ámbito de lo contestable y lo negociable y que el ámbito de lo que consideramos político se redefina. El hecho de que la lógica de estrategias de *gobierno* actuales permanezca desconocida favorece que sean toleradas. Por ello, es necesario rearmar tanto el discurso crítico como las *prácticas de resistencia* de modo que respondan a estas nuevas racionalidades de gobierno.

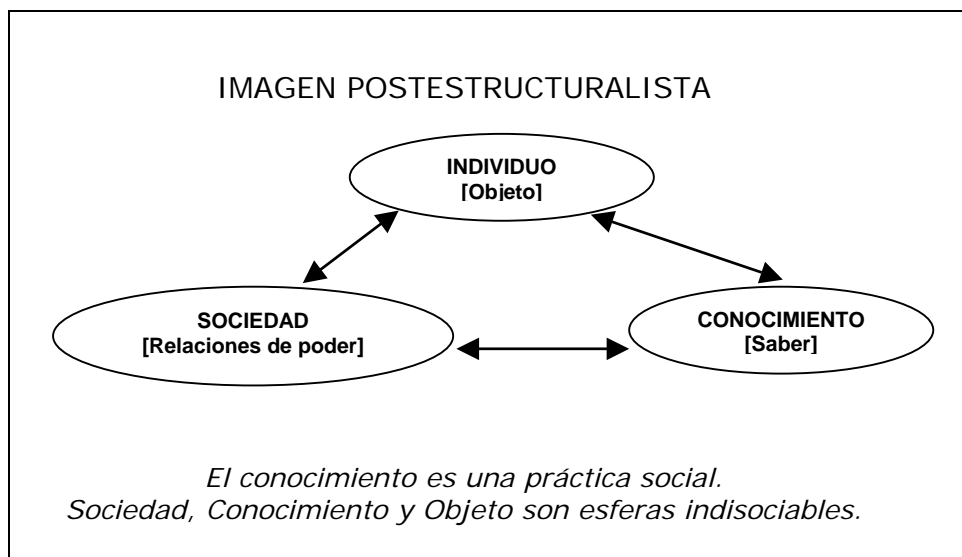
IV. LA PSICOLOGÍA SOCIAL COMO CRÍTICA: PROPUESTAS DESDE EL POSTESTRUCTURALISMO (DECONSTRUCCIÓN)

El progreso del conocimiento supone, en el caso de la ciencia social, un progreso en el conocimiento de las condiciones del conocimiento (Bourdieu, 1980: 13).

A partir de planteamientos de inspiración foucaultiana, hemos realizado un análisis crítico de la identidad moderna, es decir, de la idea de un *subjetividad* ahistórica y por tanto, esencialista y además autónoma, interior, independiente y libre para elegir. Hemos mostrado que, desde una perspectiva *postestructuralista*, el dominio del *conocimiento (saber)* y el de la *sociedad (relaciones de poder)* se funden en un solo dominio de prácticas reguladoras y discursivas que se ejercen sobre su *objeto (el individuo)* y, en el proceso mismo de actuar sobre él, le dan realidad y le confieren una forma determinada. De este modo, hemos puesto de manifiesto que la crítica de la identidad moderna es inseparable de un análisis crítico del propio *conocimiento* psicológico en tanto que *tecnología* que conforma y define nuestra individualidad. Como señalábamos al inicio de este trabajo, en el caso de las ciencias sociales y, en concreto, de la Psicología Social la definición de lo que se considera su objeto está intrínsecamente vinculada al tipo de saber que se postula y a la validez que se le confiere:

La reflexión sobre el objeto de la psicología social más que una tarea de cierre y acotamiento, de delimitación de fronteras con otras ciencias sociales, es una tarea de apertura intelectual, ya que la reflexión objetual no es taxonómica, sino epistemológica, no está orientada a clasificar sino a indagar sobre la constitución teórica de un punto de vista sobre la realidad. Si todo saber empírico está afectado por la reflexión epistemológica, es decir, por la reflexión sobre las posibilidades de conocimiento, en el caso de las ciencias sociales y, en concreto, de la psicología social, esto es especialmente importante, dado que la definición objetual está intrínsecamente vinculado al tipo de saber que se postula y a la validez que se le confiere (Crespo, 1995: 18).

Así, de acuerdo con estos presupuestos, no se acepta la separación entre una presunta *realidad* y el *conocimiento* de esa realidad, ni tampoco se puede concebir un *conocimiento* o una *subjetividad* esencial independientes de los *procesos sociales* que constituyen a ambos, poniendo de manifiesto el carácter histórico, construido, y por ello, contingente tanto de nuestra individualidad como de cualquier conocimiento. Este enfoque, cuestiona, en definitiva, la separación de las tres esferas mencionadas *conocimiento*, *sociedad* y *objeto*, (en términos foucaultianos *saber*, *poder*, *subjetividad*) permitiéndonos, por tanto, insertar el conocimiento psicológico en su contexto sociohistórico, y desde ahí, examinar tanto aquello que lo determina como los efectos que produce:



Desde estas premisas, el modo de entender el conocimiento psicológico se ha transformado radicalmente. Por ello, desde ellas nos proponemos abordar otros modos de pensar y hacer Psicología Social, otras *imágenes* del conocimiento psicosocial como son la *Psicología Social como ciencia positiva* –imagen que se confunde con la propia concepción de la disciplina- y la *Psicología Social* que comparte los presupuestos de la *sociología clásica de la ciencia o del marxismo*, imagen que en la que se han fundamentado, frecuentemente, las críticas a la primera imagen.

Así, por un lado, nuestro enfoque -al vincular *conocimiento, sociedad y objeto*- ha conseguido superar la *ilusión formalizadora* propia de la aproximación *positivista* que encierra al conocimiento en sus límites lógico-formales, confiriéndole una autonomía total. Al defender que el conocimiento no surge directamente de los "hechos mismos" porque ya no podemos hablar de los "hechos mismos", de una supuesta "realidad esencial" independiente del modo en que accedemos a ella, éste deja de ser ese espejo reproductor, espejo que refleja lo que está en-la-realidad. Por tanto, una vez ha caído la concepción *representacionista* del conocimiento, tenemos que aceptar el carácter constitutivamente social de todo el conocimiento y abandonar la idea de un conocimiento objetivo y neutral.

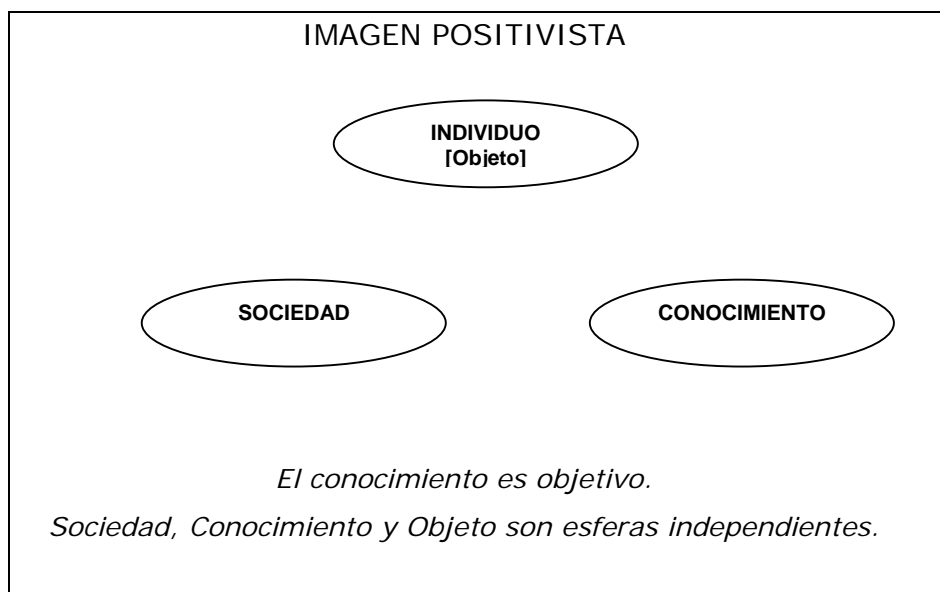
Por otro lado, la perspectiva *postestructuralista* que defendemos, cuestiona la *ilusión doxológica* propia de enfoques *marxistas* que convierte al conocimiento científico en mero reflejo y producto de determinaciones externas así como las premisas de la *sociología clásica del conocimiento* o *sociología del error* donde el conocimiento puede ser verdadero o erróneo en función de lo adecuada o inadecuadamente que *represente* al objeto que quiere conocer.

Desde nuestro enfoque, al rechazar la idea de una *realidad* independiente del modo de acceder a ella que nos permita hablar de adecuación o inadecuación y, por tanto, de *verdad* o *falsedad*, pasamos del plano de la epistemología al plano de la ontología. De este modo, la esfera de lo social no afecta únicamente al conocimiento erróneo o ideológico sino también a lo que consideramos conocimiento *verdadero*. Un conocimiento (*saber*) que unido al ámbito de lo social (*relaciones de poder*) no representa a su objeto (el individuo) sino que lo produce, lo conforma.

Somos conscientes de la pluralidad de marcos teóricos, heterogéneos y muchas veces opuestos entre sí, que están incluidos dentro de cada uno de los dos metaparadigmas o *imágenes del conocimiento*. En este sentido, queremos insistir en que nuestro propósito consiste únicamente en *problematizar* los presupuestos básicos sobre los cuales, las distintas prácticas y teorías psicológicas

se sostienen Es decir, examinar sus premisas -haciéndolas explícitas- a la luz de lo que hemos denominado una *imagen postestructuralista* del conocimiento. Para, de esta manera, clarificar los términos del enfrentamiento entre distintas perspectivas teóricas y opciones metodológicas que recorre y caracteriza a la Psicología Social como disciplina (Moscovici, 1970; Harré y Secord, 1972; Israel y Tajfel, 1972; Stryker, 1983; Risjman y Stroebe, 1989; Ibáñez, 1990a; Crespo, 1995; Collier et al., 1991; Sangrador, 2001), mostrando las asunciones ontológicas y epistemológicas que, explícitamente o no, defienden las distintas posiciones y en las que, en cualquier caso, se fundamentan.

1. El ideal de objetividad



La independencia y autonomía de los tres ámbitos (*conocimiento, sociedad y objeto*) es lo que permite a la *Psicología Social como ciencia positiva* concebir el conocimiento como mero reflejo de lo que "está en la realidad". Concepción *representacionista* del conocimiento donde éste sólo es el espejo de la realidad, un reflejo o representación de aquella. Así, gracias a esta correspondencia entre *conocimiento y realidad*, existe la posibilidad de conocer el grado de verdad de lo que

creemos conocer contrastándolo con la realidad misma, con ese referente inapelable formado por el "tribunal de los hechos" (Ibáñez, 1996a, 2001). El *conocimiento* se entiende como la *constatación* de lo que "está en la realidad" y la *verdad*, consecuentemente, se concibe como algo que debe ser *desvelado*. Y esta concepción de la *verdad*, la verdad como *constatación*, es precisamente lo que, según Foucault, tienen en común la totalidad de paradigmas científicos desde el siglo XVII. La radicalización foucaultiana es, por tanto, más profunda que los análisis de otros epistemólogos e historiadores de la ciencia porque ve continuidad donde otros señalan discontinuidad entre paradigmas (Larrauri, 1994). Como señala Foucault, en el fondo de la práctica científica hay un discurso que dice:

Existe una verdad que se puede decir y que se puede ver, una verdad que duerme puede ser, pero que espera nuestra mirada para aparecer, nuestra mano para ser desvelada; a nosotros para que encontremos la buena perspectiva, el ángulo conveniente, los instrumentos necesarios, pero, de todas maneras, ella está ahí (Foucault, 1975a: 693).

De este modo, si la validez de un conocimiento depende de su grado de adecuación a la realidad, se hace necesaria una estrategia que proporcione la más completa representación teórica del mundo social, que garantice el acceso a la realidad "tal y como es". Estrategia que encontramos el uso del *método* entendido como "*conjunto de reglas de procedimiento que permiten limpiar los conocimientos de toda traza dejada en ellos tanto por las peculiaridades del agente productor de estos conocimientos como por las condiciones en que se han producido y por los instrumentos que han sido utilizados para producirlos*" (Ibáñez, 1996a: 328). Reglas de procedimiento que constituyen el "método científico" y que garantizan que el conocimiento sea *objetivo*, es decir, independiente de sus condiciones y circunstancias de producción; independiente de los instrumentos utilizados, de las características del sujeto productor de conocimientos y del momento socio-histórico. La producción de conocimiento debe ser un *proceso sin sujeto*, proceso desde ningún lugar, proceso

ahistórico y asocial (Domènech e Ibáñez, 1998). El sujeto-investigador y objeto-investigado constituyen realidades independientes que “entran en contacto” en un determinado momento y campo científico. De ahí que la tradición epistemológica positivista se caracterice por una concepción dicotómica del acto cognoscitivo.

En este sentido, Foucault (1975a) define la investigación positivista como un *ritual de producción de la verdad*, un ritual que requiere una instrumentación y un método accesibles para todos y uniformemente eficaces; un *objeto* permanente de conocimiento y sobre todo un *sujeto* universal de conocimiento. Asimismo, esta forma de *producir la verdad*, una verdad de carácter absoluto porque está fuera de las prácticas y de las producciones humanas, fuera de lo que es contingente y variable es la que poco a poco ha recubierto las otras formas de producción de la *verdad* o por lo menos ha hecho valer su norma como universal (Foucault, 1975a; Domènech e Ibáñez, 1998). Producción de un conocimiento *verdadero* en la medida que escapa a su propias coordenadas socio-históricas:

No hay vuelta de hoja, siendo una la realidad y siendo posible su conocimiento objetivo, sólo hay un conocimiento que sea verdadero, y la verdad de este conocimiento no es relativa a mi condición, sino que trasciende mi condición porque radica en la propia realidad (Ibáñez, 1996a: 334)

1.1. Investigación positivista y Psicología Social: los efectos de poder del discurso científico

Un ejemplo que ilustra el carácter *universal* de este modo de entender la producción de conocimiento lo encontramos en la particular historia de la *Psicología Social como ciencia positiva*. Como señala Foucault (1957), en uno de sus primeros análisis críticos de la psicología “*La recherche scientifique et la psychologie*”, para ser *científica*, es decir, *verdadera*, la Psicología Social debía constituirse como saber *objetivo*. Triple exigencia por la que la investigación positiva aparece como la razón de ser, como el cuerpo mismo de la Psicología Social: el conjunto de conocimientos psicológicos se justifica por su propia reducción a la investigación y la investigación como crítica y

superación del conocimiento psicológico se realiza como la totalidad de la Psicología Social. De esta forma, su constitución como *saber* o discurso científico fue, como señala Foucault (1957), una mera cuestión de elección. La Psicología Social, desde sus inicios, "opta" por la cientificidad, extendiendo a la realidad humana los métodos de la ciencia natural, más o menos modificados.

La ciencia prometida antes de investigar (...) no es la ciencia que toma cuerpo sobre la investigación sino es la investigación la que elige dogmáticamente ser científica (Foucault, 1957: 138).

En la misma línea, Asch, un clásico de la Psicología Social, reconoce:

En su ansiedad por ser científicos, los estudiosos de la psicología imitaban a menudo las formas modernas de ciencias de larga trayectoria, ignorando, al mismo tiempo, los pasos que dieron estas ciencias cuando jóvenes. Por ejemplo, han bregado por emular la exactitud cuantitativa de las ciencias naturales, sin indagar si su propio tema estaba, en todos los casos, maduro para el tratamiento, ni advertir que *el tiempo no se apura moviendo las agujas del reloj* (Asch, 1952: 11-12; la cursiva es nuestra).

La Psicología Social se convierte en dispositivo para generar investigaciones *ad infinitum* para autojustificar a toda costa su cientificidad. En estos términos, describen Torregrosa y Sarabia (1983) el recorrido del paradigma "experimental-naturalista" en la Psicología Social:

Pero lo que, en principio, aparece como un programa plausible, como una inobjetable pretensión de someter bajo el prisma de la razón toda la realidad, de hecho se revela después, como una retórica orientada a justificar un modelo sistemáticamente parcial y excesivamente deformado de la misma. En nombre de un supuesto rigor científico, investido del sentimiento de la propia rectitud moral que se experimenta al autodefinirse como oficiante de la nueva fe científica, se prescriben los cánones cuya práctica escrupulosamente observada, conducirá a ser reconocidos, por fin, como auténticos científicos. No obstante, después de

una larga travesía del desierto, la que va desde Floyd Allport hasta nuestros días, jalonada de admirables esfuerzos teóricos e ingenio metodológico y técnico en vez de la tierra prometida, a lo que se llega es a una situación cada vez más problemática (Torregrosa y Sarabia, 1983: 5-6).

La *Psicología Social como ciencia positiva* no llega a ninguna tierra prometida. La investigación psicológica positivista quiere encontrar su fundamento en el hecho de ser un "proceso sin sujeto". Pero paradójicamente, en lugar de una visión no obstaculizada lo que consigue es una *no visión*: "*la investigación psicológica bajo la forma de desmistificación no hace más que un exorcismo, una extradición de demonios, pero los dioses no aparecen*" (Foucault, 1957: 148). Es decir, la exigencia de producir conocimientos que no tengan en cuenta los determinantes socio-históricos del propio conocimiento y de los objetos analizados, provoca que las investigaciones, en la mayoría de las ocasiones, no sean más que, como señala con agudeza Foucault (1957), un despliegue de técnicas que se confirman unas por otras y se amontonan como la arquitectura *imaginaria* de una práctica *virtual*. Descripción o diagnóstico semejante al que realiza Ibáñez cuarenta años después:

El ahistoricismo propicia que las investigaciones arranquen a partir de lo que se da por firmemente establecido en la disciplina y se propulsen hacia adelante sin examinar la supuesta solidez de las bases de partida. El resultado es que se construyen imponentes castillos que descansan en el aire y se configuran tradiciones de investigación basadas en la nada. De hecho, como la retahíla constituida por las investigaciones sucesivas presenta una continuidad lógica impecable, y como cada una de las investigaciones se realiza con un rigor encomiable, se consigue proporcionar así la impresión de que el progreso del conocimiento es tan innegable como lo es su carácter acumulativo (...) pero al igual que ocurre con el discurso perfectamente estructurado del paranoico todo ello descansa a menudo sobre unas premisas llenas de fantasía (Ibáñez, T. 1990b: 45-46).

No se equivocaba, por tanto, Foucault, psicólogo de formación y profesor de Psicología Social, cuando ya en 1957 afirmaba que las dificultades de la investigación psicológica positivista no son producto

de una crisis de juventud sino que describen y denuncian una crisis de existencia, por lo que más que de juventud habría que hablar del *inmortal infantilismo* de la Psicología.

No obstante, para no dirigir una crítica incompleta y sesgada, es importante señalar que el panorama que presentamos no pretende descalificar a la *Psicología Social* entendida como *ciencia positiva* en su totalidad. Hay que reconocer que la propia disciplina no ha dejado de cuestionarse a sí misma, de modo que los debates acerca de la aptitud de los métodos usados para el análisis de los fenómenos sociales naturales, la naturaleza de los supuestos y valores acerca del ser humano y la sociedad que condicionan teorías y métodos de investigación o la relevancia y significación de los métodos científicos, han estado presentes a lo largo de la historia de la Psicología Social y no sólo en el período oficial de *crisis* (Tajfel, 1981). Más bien, nuestro objetivo consiste, por un lado, en *problematizar* los supuestos sobre los que se sostiene así como los efectos de dichos supuestos y por otro, mostrar lo que Serres (1991) denuncia a propósito de la dinámica de las instituciones de ciencia y de investigación. Estas, según van evolucionando, forman las contra-condiciones para el ejercicio del pensamiento porque no pueden continuar más que con la condición de consumir redundancia e impedir o reducir la libertad de pensamiento, la invención. En este sentido, *la Psicología Social como ciencia positiva*, que es la Psicología Social mayoritaria o académicamente dominante, participa de dicha lógica porque valiéndose del "tribunal de la verdad científica" (Ibáñez, 1990b, 1996a) ha descalificado otros modos de hacer que no sean la investigación empírica con sus correspondientes datos cuantificados, único medio posible de legitimar una afirmación:

La propia lógica de la situación en la que se ha encerrado a la Psicología Social contemporánea aconseja que uno baje el tono de voz y aparte la mirada con cierta incomodidad cuando no le queda más remedio que admitir que no ha realizado ninguna investigación empírica y que no puede ofrecer datos cuantificados para legitimar sus afirmaciones. En efecto, no basta con afirmar, hay que demostrar lo que se asevera. El tribunal de la verdad científica exige pruebas y todos sabemos que la forma que ha tomado la

administración de la prueba en la Psicología Social contemporánea no es otra que la de los números. Hay que "calcular" lo que se dice, sin números una afirmación queda devaluada al rango de simple opinión, y como frente a una opinión siempre cabe otra nos salimos del estrecho pero firme sendero de la ciencia y nos adentramos en la frondosa y fantasiosa selva de la retórica (Ibáñez, 1990b: 40).

El carácter ahistórico y por ello, absoluto de la Razón científica la convierte en la más potente retórica de la Verdad de nuestro tiempo (Ibáñez, 1990b, 1996a). Los efectos de un discurso considerado científico consisten en que sus verdades son inatacables, incontestables, hegemónicas... El discurso científico provoca un efecto de sumisión sin recurrir a la fuerza. Sin embargo, niega este enlace entre verdad y sometimiento porque el poder *obliga* pero la verdad se *acepta*. Esta concepción del conocimiento convierte a la Psicología Social positivista en un *dispositivo autoritario* porque al *conocimiento* entendido como la *constatación* de lo que "está en la realidad" se le concede un poder de sometimiento inmanente: es lo que todo ser razonable debe aceptar, ya que, dudar del conocimiento científico sería tan absurdo como dudar de la propia realidad.

Así, el discurso psicológico producido desde los presupuestos positivistas nos presenta sus objetos formando parte desde siempre de la realidad, una realidad consustancial a la condición humana que aparece *esencializada* y privada de su carácter construido e histórico. De este modo, las ciencias sociales y humanas en tanto que discursos científicos, encuentran en ese proceso de naturalización el modo de ejercicio más sutil y eficaz:

Ellas nos descubren nuestro interior, el origen de nuestras pasiones y nuestros deseos, de nuestras ideas y de nuestros gustos. Nos constituimos como somos aceptando el imperio de los discursos científicos ya que nos revelan lo que en realidad somos. Nos dicen si actuamos de manera normal o desviada y nosotros no tenemos otra rejilla para comprender nuestras conductas. Interrogamos nuestra naturaleza porque creemos que allí en el fondo se encuentra el secreto de lo que somos y al hacerlo asumimos sin darnos cuenta una forma de ser. La verdad pertenece al terreno del descubrimiento y una vez desvelada nos inclinamos ante

ella: ese es el juego en el que nos movemos (Larrauri, 1989: 128).

Sin embargo, el tipo de relación del investigador positivista con el conocimiento que produce niega expresamente cualquier relación entre la *verdad* y *poder*. Así, el modo de entender el conocimiento de la *Psicología Social como ciencia positiva* delimita un estatus y una relación peculiar con el conocimiento, que podemos sintetizar en dos posiciones básicas.

Por un lado, el psicólogo social no se siente responsable del conocimiento producido ya que se limita a reflejar, como *ventrílocuo* o cronista lo que está en la realidad (Ibáñez, 1996a). Por ello, si no se siente responsable no cabe la autocrítica o la *reflexividad*, o en todo caso, es una *reflexividad* que se reduce a cuestiones meramente técnicas o metodológicas. Bajo el prestigio de la ciencia se acoraza contra cualquier interrogación crítica, la reflexión se detiene en el *barrizal de la autoproclamación prestigiosa* (Moreno, 2001).

Por otro lado, al participar de una visión de la actividad científica que presupone *objetiva* y *neutral*, el psicólogo social no se ve obligado a explicitar su posición ni a "tomar partido". El investigador positivista sostiene y se sostiene en una visión despolitizada de la actividad científica que le impide cuestionar los efectos sociales que generan los conocimientos que produce y en función de dicho análisis, apostar o no por otros modos de hacer psicología.

De esta forma, con la tranquilidad y la buena conciencia que, desde aquí, se otorga al investigador convertido en científico, la psicología se encuentra, como ya hemos mostrado, prendida en una *geografía de dominación inadvertida*. No obstante, tampoco en este punto, hay que ignorar que la pregunta por los efectos del conocimiento producido -muchas veces planteada, de modo encubierto, bajo la forma de reivindicación de *relevancia social* para la Psicología Social-, también ha estado presente en los debates, discusiones, *crisis* y tensiones que han caracterizado la historia de la disciplina, a pesar de que el modelo de conocimiento con el que se

identificaba no permitía ninguna respuesta (ni tampoco la propia pregunta). En este sentido, señala Tajfel:

Tengo la esperanza (aunque no muy sólida) de que las manifestaciones claras acerca de las posturas de fondo sean más frecuentes en todos aquellos campos de nuestro trabajo que se relacionen directamente con asuntos públicos o de política. Por el momento, el claro compromiso de algunos psicólogos en algunos de estos asuntos permanece encubierto por una espesa niebla de afirmaciones de objetividad (Tajfel, 1981: 27).

1.2. Despertando del *sueño antropológico*

Hay una historia del sujeto como hay una historia de la razón (Foucault, 1983c: 436).

Frente a esta concepción del conocimiento como un *proceso sin sujeto*, un proceso desde ningún lugar, proceso ahistórico y asocial, las investigaciones foucaultianas muestran que las condiciones de posibilidad y de inteligibilidad del conocimiento no son universales sino dependientes del entramado sociocultural de un momento histórico. Con ello, la crítica foucaultiana cuestiona fundamentalmente los *efectos de poder* del discurso científico y no tanto la *verdad* o *falsedad* del conocimiento producido de acuerdo con estos presupuestos.

El propio Foucault sitúa su trabajo formando parte de la crítica de la Modernidad, de esa crítica "*a una razón cuya autonomía de estructura lleva consigo la historia de los dogmatismos y los despotismos*" (Foucault, 1985: 767). Así, la confrontación con la Modernidad ha seguido dos vías diferentes. Una, centrada en las condiciones bajo las cuales el conocimiento verdadero es posible: *ontología formal de la verdad*. Otra, que toma la forma de reflexión histórica y política sobre la sociedad, reflexión que intenta responder a la pregunta *¿quiénes somos hoy?* *¿Quiénes somos en este momento preciso de la historia?* *¿Cuál es nuestra actualidad?* y que Foucault (1984f) denomina *ontología del presente, ontología de nosotros mismos*. Y es en esta segunda vía, donde Foucault sitúa sus investigaciones.

En esta segunda vía, continúa siendo una crítica de la razón despótica y dogmática pero no cuestionando la legitimidad de los modos históricos de conocer –como la primera vía- sino sus efectos: ¿Qué ha hecho de nosotros la *Razón*? ¿Qué han hecho de nosotros los *discursos de verdad*?:

¿De qué excesos de poder, tanto más inaprensibles cuanto más se justifican mediante la razón, es responsable históricamente esa misma razón? (Foucault, 1990: 9).

¿Qué pasa con esta racionalización en sus efectos de coacción y quizás de obnubilación, de implantación masiva y creciente, y nunca contestada radicalmente, de un vasto sistema científico y técnico? (Foucault, 1990: 11).

Por ello, el propósito de Foucault más que criticar los métodos o los contenidos de una ciencia es combatir los *efectos de poder* propios de un discurso considerado científico, el hecho de que sus verdades sean inatacables, incontestables, hegemónicas: la sumisión a la verdad científica. Foucault (1977c), en este sentido, no dejó de plantear la cuestión de los efectos de poder ligados a este modo de entender la producción de conocimiento, obligándonos a desplazar la atención de lo que la verdad *dice* a lo que la verdad *hace*:

¿Qué sujetos hablantes, qué sujetos de experiencia y de saber queréis reducir a un estado de minoría cuando decís "*yo que hago este discurso, hago un discurso científico y soy un científico*"? (Foucault, 1977c: 166).

Y si estos efectos se deben a su "autonomía de estructura" consecuentemente, para privar de este carácter absoluto al discurso científico, a la razón científica, Foucault pone de manifiesto el carácter histórico de aquello que fundamenta: el sujeto de conocimiento.

Foucault, como hemos mostrado, aborda al sujeto de conocimiento como una realidad histórica y cultural y, así, imposibilita que podamos seguir creyendo que existen condiciones universales de conocimiento y verdad, al mismo tiempo que restituye al conocimiento su carácter contingente y *perspectivo*. *Perspectivismo* que no debe ser

interpretado en un sentido naturalista, es decir, en términos de limitación en virtud de la conformación específica de la naturaleza humana sino que se trata de un perspectivismo histórico-político del que no podemos escapar.

La *objetividad* científica exigía que el proceso de producción de conocimientos fuera un *proceso sin sujeto*. Exigencia que se traducía en infinitos esfuerzos por neutralizar la llamada "ecuación personal", esto es, las peculiaridades subjetivas del investigador de modo que los diversos factores distorsionantes que se oponen entre la *realidad* y su *conocimiento* objetivo fueran detectados y eliminados. Sin embargo, cuando se comprende que la "ecuación personal" no engloba tan sólo las peculiaridades subjetivas del investigador sino también sus circunstancias históricas y sociales, las categorías ligadas a la representación convencional de la ciencia como la *objetividad* y la *racionalidad* pierden sentido y lo que aparecía como universal se convierte en variable y relativo a prácticas sociales (Ibáñez, 1990b, 1996a). Como señala Bourdieu:

La búsqueda de formas invariables de percepción o de construcción de la realidad social enmascara diferentes cosas: primeramente, que esta construcción no se opera en un vacío social, sino que está sometida a coacciones estructurales; en segundo lugar, que las estructuras estructurantes, las estructuras cognitivas, son ellas mismas socialmente estructuradas, porque tienen una génesis social; en tercer lugar, que la construcción de la realidad social no es solamente una empresa individual, sino que puede también volverse una empresa colectiva (Bourdieu, 1987: 134).

Asimismo, este abordaje del sujeto como realidad histórica y cultural no sólo sirve para criticar el prestigio de un *conocimiento* que se cree universal sino también para devolver al *objeto* de conocimiento de las ciencias sociales y humanas, que es precisamente un *sujeto*, su carácter construido, siempre relativo a un momento histórico, nunca universal e invariable.

Hay que señalar, que Foucault (1984d) circunscribe sus análisis al espacio de las ciencias sociales y humanas, allí donde el *sujeto* es

objeto de conocimiento. De ahí, la centralidad del problema del sujeto a lo largo de toda la obra de Foucault. Obra que, por esta razón, es, en sí misma, indispensable para una historia crítica de la psicología. Foucault centra su atención en dominios como la enfermedad mental, las prácticas punitivas, la sexualidad donde el sujeto aparece -de formas muy diversas- como objeto de discursos y prácticas. Sus análisis históricos muestran que no tiene sentido que las ciencias humanas y sociales describan los hechos humanos como si fueran sustancias universales y no históricas: "ilusión sustancialista" en la que la Psicología Social vive inmersa y que presupone que tal fenómeno social siempre ha existido y nos incita a buscarlo bajo las distintas formas de expresión que habría supuestamente adoptado a lo largo de la historia (Ibáñez, 1989).

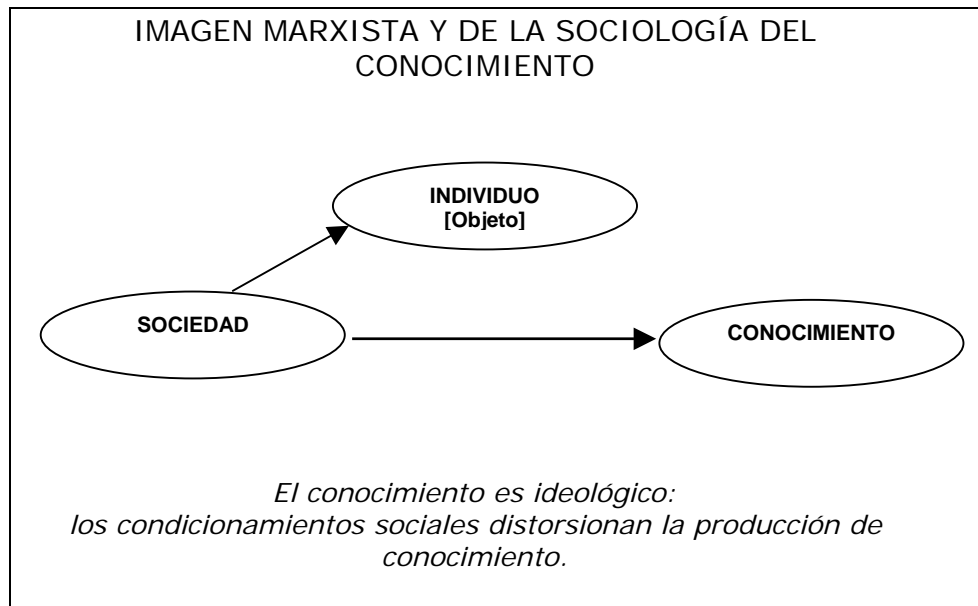
De este modo, introduciendo una radical perspectiva histórica, Foucault se opone a "*esa imagen de científico social convertido en sujeto trascendental que proyecta sobre una realidad inmóvil sus esquemas preestablecidos de información*" (Álvarez-Uría y Varela, 1994). Una imagen que sigue prevaleciendo en nuestra disciplina. Y lo hace convirtiendo a ese *sujeto* trascendental con esquemas preestablecidos en un sujeto histórico, y a esa realidad inmóvil, a ese *objeto* que es un *sujeto*, en una realidad igualmente histórica y por ello, construida, contingente, variable.

Foucault (1965), insiste en la necesidad de que la psicología y las ciencias sociales en general, despierten de su *sueño antropológico*, esto es, de la ilusión consistente en creer que podemos ser, al mismo tiempo, *objetos* empíricos de conocimiento y *sujetos* trascendentales de conocimiento. Necesidad de salir del círculo vicioso en el que lo *empírico* se convierte en *trascendental* o, más claramente, necesidad de reconocer que el conocimiento que nosotros obtenemos de nosotros mismos nunca puede ser ni objetivo ni universal. En la misma línea, Woolgar (1988), desde la *nueva sociología del conocimiento científico*, denomina al *sueño antropológico*, "*fraude ontológico*". Y pone de manifiesto que la idea de *representación* obliga a la ciencia social a reforzar sus explicaciones mediante una maximización de la distancia

retórica entre el *sujeto* de conocimiento y el *objeto* con el fin de establecer y reafirmar la diferencia entre *sujeto* y *objeto*. A ello, se refiere gráficamente Foucault (1965) en el siguiente fragmento:

La primera precaución que tomaría, si fuera profesor de psicología y tuviera que enseñar psicología, sería comprarme la máscara más perfeccionada que se pueda imaginar y lo más alejada de mi fisonomía normal, de manera que mis alumnos no me reconocieran. Intentaría como Anthony Perkins en "psicosis", impostar la voz, de manera que nada de la unidad de mi discurso apareciera. Esta es la primera precaución que adoptaría. Después intentaría, en la medida de lo posible, iniciar a los alumnos en las técnicas que los psicólogos utilizan actualmente, métodos de laboratorio, métodos de Psicología Social: intentaría explicarles en qué consiste el psicoanálisis. Y después, en la hora siguiente, me quitaría la máscara, hablaría con mi voz y haríamos filosofía sin prejuicio de volvernos a encontrar, en ese momento, con la psicología como esa especie de impasse absolutamente inevitable y absolutamente fatal en el que el pensamiento occidental se ha encontrado comprometido en el siglo XIX. Pero cuando diga que es un impasse absolutamente inevitable y absolutamente fatal, no la criticaré como ciencia, no diré que es una ciencia no del todo positiva, no diré que es algo que debería ser más o menos filosófico: diré simplemente que ha habido una especie de sueño antropológico en el que la filosofía y las ciencias humanas se han quedado, de alguna manera, fascinadas y adormecidas y que hay que despertarse de este *sueño antropológico*, como nos despertamos del sueño dogmático (Foucault, 1965: 448).

2. Límites de la crítica ideológica



Es difícil presentar, de forma unificada, la relación entre el *objeto* de *conocimiento* (la subjetividad) y la esfera de la *sociedad* que correspondería a esta *imagen del conocimiento*. De modo general, en el ámbito de la Psicología Social esta relación correspondería a lo que hemos denominado la “versión débil” a la hora de caracterizar al ser psicológico como ser social. En ella, la subjetividad pre-existe a las posteriores influencias. Simplemente recibe su ‘forma’ del exterior. Es decir, lo social incide sobre el individuo sin llegar a mostrar al individuo como entidad socialmente construida (Henriques et al., 1984). De ahí que, como ya hemos analizado, las distintas aproximaciones teóricas que podríamos englobar aquí, no consigan escapar de la dicotomía *individuo/sociedad*. Ya que, en todos los casos, apelando a procesos de *internalización*, *socialización* o *interacción*, mantienen los dos polos de la relación, *individuo* y *sociedad* como entidades independientes.

Asimismo, en esta segunda *imagen*, el dominio del *conocimiento* y el dominio del *objeto* de conocimiento siguen constituyendo dominios separados. Un ejemplo que ilustra esta separación nos lo proporciona Ibáñez (1996b) en su crítica a la *teoría de las Representaciones Sociales*. Según Ibáñez, Moscovici con el concepto *Representación Social* construyó un objeto de naturaleza discursiva para analizar el

pensamiento social en nuestra sociedad. Sin embargo, el simple hecho de utilizar el término *representación* conduce a postular la existencia del objeto que da lugar a la representación, es decir, introduce el *referente* de la representación. Si hay una *representación* tiene que ser representación de algo, con lo cual el objeto representado se supone distinto, separado y previo a su representación. De este modo, la teoría funciona otorgando a las *representaciones sociales* un estatus ontológico independiente de la propia teoría de las *Representaciones Sociales*. Por ello, no consigue escapar de la dualidad que marca la idea de *representación*, olvidando que no hay objetos *naturales*. El conocimiento es una práctica y está ligado a otras prácticas no discursivas que producen los objetos de los que hablan. No podemos aprehender objeto alguno sin construirlo a través de las categorías del lenguaje, a través de las categorías que median nuestra forma de pensar sobre la realidad (Ibáñez, 1996b).

No obstante, para caracterizar esta segunda *imagen del conocimiento*, a continuación, nos centraremos principalmente, en el modo en que plantea las relaciones entre *conocimiento* y *sociedad*. Frente al enfoque *positivista* que defiende la separación entre las esferas de la realidad o del *objeto* que se pretende conocer, del *conocimiento* o discurso disciplinar y de la *sociedad*, la gran contribución de los enfoques derivados fundamentalmente de premisas marxistas o de la *sociología clásica de la ciencia*, ha sido la vinculación del dominio del *conocimiento* con el dominio de la *sociedad*. Dicha vinculación de la esfera de la *sociedad* sobre el dominio del *conocimiento*, cuando tiene lugar, tiene un sentido negativo porque provoca que el conocimiento sea *erróneo* o *falso* (en la sociología clásica de la ciencia) *ideológico*, entendido como distorsión y definida como la proyección indebida de fuerzas externas o intereses particulares (según esquemas marxistas). De ahí que esta segunda imagen corresponda a lo que, posteriormente, se ha denominado, *sociología del error*.

Esta concepción del conocimiento ha servido de base, frecuentemente, a las críticas que, desde una óptica marxista, se han

dirigido a la imagen *positivista* del conocimiento. Así, La *crítica ideológica* se caracteriza por el uso de un conjunto de tópicos interpretativos del tipo: “*medicalización de los problemas sociales*”, “*ampliación del control social*”, “*naturaleza ideológica de las aseveraciones epistemológicas*”, “*intereses sociales de los científicos*”, “*ciencias psicológicas como legitimadoras de dominación*” que, aunque han servido para romper el silencio legitimador que acompañaba a la versión científicista de nuestra disciplina, se muestran, sin embargo, limitados a la hora de entender las relaciones entre ciencias y profesiones psicológicas, la organización del poder político y la constitución de la *subjetividad* (Rose 1989). Por tanto, el vínculo que se establece entre el dominio de la *sociedad* y el dominio del *conocimiento* se muestra limitado por su carácter monolítico y unidireccional: la crítica *ideológica* asigna a la psicología como único rol el de la distorsión y/o la opresión.

Cuando se recurre a esta segunda imagen para criticar el conocimiento psicológico producido según los ideales de objetividad, se califica al conocimiento producido de falso o deficiente, y precisamente por ser falso, puede tener un papel importante en los sistemas de dominación (Rose, 1989). De este modo, el hecho de fundamentar su crítica en la idea de un conocimiento *distorsionado o erróneo* de la realidad nos revela que siguen aferrados a la concepción *representacionista* del conocimiento. Es decir, se mantiene la creencia en un objeto que esta-en-la realidad, que preexiste al conocimiento e independiente de éste y del que se obtiene una visión inadecuada cuando los intereses sociales influyen en el conocimiento producido, pero del que podría darse un reflejo fiel sin la influencia distorsionadora de dichos intereses.

Frente a estas posiciones, desde el enfoque *postestructuralista*, que siguiendo a Foucault hemos desarrollado, se considera, por un lado, que el conocimiento psicológico tiene efectos políticos no por ser *falso o ideológico* sino en tanto que discurso *verdadero* y, por otro, que el conocimiento psicológico no produce una imagen deformada o

errónea de nuestra subjetividad sino que, junto con otras prácticas, la configura.

2.1. Una historia política de la verdad

Foucault sitúa el *conocimiento* en la esfera de lo social: “*la verdad y su reino originario han tenido su historia en la historia*” (Foucault, 1971a: 153). Pero Foucault no se limita a poner en relación las dos esferas, *conocimiento* y *sociedad*, mostrando el carácter histórico del conocimiento. Foucault da un paso más. No sólo hace una historia de la verdad, sino una historia *política* de la verdad: “*la verdad no está fuera del poder ni sin poder*” (Foucault, 1977b: 158). Foucault defiende una *historia política de la verdad* donde la verdad aparece ligada circularmente a sistemas de *poder* que la producen -la verdad es inseparable del procedimiento que la establece- y a efectos de *poder* que induce:

Después de todo, somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a competir, destinados a vivir de un cierto modo o a morir en función de discursos verdaderos que conllevan efectos específicos de poder (1977d: 176).

Foucault (1977b) nos muestra que precisamente aquello que consideramos conocimiento *verdadero* –y que en nuestras sociedades toma la forma de conocimiento científico- es utilizado por diversas formas de hegemonía (sociales, económicas, culturales) que pretenden agotarlo en su significado. En este sentido, Foucault afirma que cada sociedad tiene su propio *régimen de verdad*, su propia *política general de la verdad*, es decir, los tipos de *discurso* que acoge y hace funcionar como *verdaderos* o *falsos*, el modo en que se sancionan unos y otros, las técnicas y procedimientos valorizados para la obtención de la verdad, el estatuto de quienes están a cargo de decir lo que funciona como *verdadero*.

En sociedades como las nuestras la *economía política de la verdad* puede ser caracterizada del siguiente modo: (i) la “verdad” está centrada sobre la forma de discurso científico y sobre las instituciones

que lo producen; (ii) está sometida a una constante incitación económica y política (necesidad de verdad tanto para la producción económica como para el poder político); (iii) es objeto, bajo diversas formas, de una inmensa difusión y consumo (circula en aparatos de educación o de información cuya extensión es relativamente amplia en el cuerpo social); (iv) es producida y transmitida bajo el control, no exclusivo pero dominante, de algunos grandes aparatos políticos o económicos (universidad, ejército, escritura, medios de comunicación); (v) es el envite de todo un debate político y de todo un enfrentamiento social (Foucault, 1977b).

Así, frente a las perspectivas *marxistas* y de la *sociología clásica del conocimiento*, donde se pone en relación el poder únicamente con el conocimiento erróneo o falso (precisamente por ello, es erróneo o falso), desde un enfoque *postestructuralista* y de acuerdo con la posición foucaultiana, las distintas teorías y prácticas psicológicas, apoyadas en la persuasión inherente a la *verdad* (son discursos *científicos*), se vinculan a sistemas de poder. De ahí la afirmación de Foucault:

La cuestión política, en suma, no es el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología; es la verdad misma (Foucault, 1977b: 189).

El abandono de la noción de *ideología* exige, por tanto, un nuevo modo de pensar las relaciones entre el conocimiento científico y el ámbito de los conflictos sociales y económicos. Así, *Historia de la locura* (1961), *El nacimiento de la clínica* (1963), *Vigilar y Castigar* (1975) y el programa inacabado de *Historia de la Sexualidad* (1976 y 1984) designan una sucesión de experimentos para intentar reconstruir la génesis social y política de las ciencias humanas evitando las precipitaciones del reduccionismo sociologicista o economicista. En ellos, Foucault, denuncia el régimen dominante de producción de la verdad, las relaciones del saber con el cuerpo o la irreversibilidad de algunas evidencias sobre la locura o la sexualidad (Sauquillo, 2001).

Por otro lado, desde una perspectiva foucaultiana, no hay conocimiento en sí, ya que no hay esencia, ni condiciones universales para el conocimiento, sino que éste es el resultado histórico y puntual de condiciones que no son del orden del conocimiento. Para Foucault no cabe otro conocimiento objetivo que aquel que históricamente se objetiva, a partir de prácticas sociales en pugna. Todas las estrategias de *poder* incluyen la operatividad de determinados *saberes*. De este modo, si la *verdad* es una producción social, no tiene sentido, consecuentemente, abordar el problema del conocimiento *verdadero* o *erróneo* desde un punto de vista epistemológico sino social. Por tanto, es necesario desplazar la atención hacia las formas por las que los sistemas de *verdad* son establecidos, es decir, las formas (conceptos, reglas, autoridades, procedimientos, métodos y técnicas) por las que enunciados verdaderos son producidos y avalados.

En este sentido, según Michael (1989), el poder constituyente del que están investidas las explicaciones en general, y las psicológicas en particular, es históricamente contingente y proporcional al entramado complejo de prácticas y discursos que constituyen sus condiciones de emergencia, de modo que sus proposiciones no serían tan sólo instrumento, sino también efecto de una particular disposición de relaciones de poder. En términos parecidos, Harré (1989) señala que los fenómenos a investigar en un estudio psicológico son aquellos que el vocabulario relevante discierne y su uso crea, por lo que las descripciones serán simultáneamente prácticas de inscripción y prescripción que construyen al objeto. La psicología, al tratar de legitimarse como instrumento de descripción, explicación y práctica en el medio social del cual emerge, recrea y mantiene las creencias o asunciones que hacen posible ese medio y a sí misma como disciplina. De ahí que los conceptos y proposiciones teóricas que utiliza remitan a esas condiciones históricas que son tanto su tradición como su condición de posibilidad. Por ello, la crítica de teorías parciales es útil no para comprobar sus garantías de verdad en la relación del conocimiento con lo "real" sino para reconstruir la historia de sus afirmaciones a partir de lo que toma como evidencia, los principios de

inteligibilidad que están en juego, el calculo de efectos y consecuencias realizado, así como la participación de otros discursos y prácticas en la construcción de ese discurso (Henriques et al, 1984).

Por ejemplo, si nos preguntáramos si un concepto psicológico cualquiera, a saber, el concepto "motivación de logro" es "en sí real" (como sostendría una epistemología positivista) o "un constructo que legitima una posición ideológica determinada" (de acuerdo con lo que hemos denominado crítica ideológica), desde una perspectiva foucaultiana, ninguna de las dos posiciones sería adecuada, es decir, ni es real en sí ni tampoco un mero espejismo inexistente promovido por la ideología capitalista. Así, el constructo "motivación de logro" tiene toda la materialidad de un producto socio-histórico y de las prácticas en que se actualiza y renueva, en el sentido de que su existencia misma dependerá de condiciones sociales que contribuye a mantener, y fuera de las cuales no tendría razón de ser. En esa medida, su uso remitirá siempre, con intención o sin ella, a determinadas disposiciones sociales y discursivas y por ello, sería imposible eliminar su *capa superficial de ideología* para ser redefinido de otro modo (Bonilla, 1996).

Siguiendo a Foucault (1984e), el constructo analizado "motivación de logro" constituiría un determinado *juego de verdad*. Entendiendo por *juego de verdad*, las diferentes *problematizaciones* que hacen que algo emerja como objeto de reflexión moral, conocimiento científico o análisis político. Sin olvidar que los diferentes *juegos de verdad* no suponen la representación de un objeto preexistente ni tampoco la creación de un objeto inexistente por medio del discurso sino que son el producto de *prácticas* históricas *discursivas* (de conocimiento) y *no discursivas* (institucionales).

La crítica foucaultiana hacia determinados presupuestos marxistas converge con la crítica de la *Nueva Sociología del Conocimiento Científico* a la *Sociología Clásica de la Ciencia*. La *Sociología Clásica* de la *Ciencia* se centraba en poner de manifiesto el papel distorsionador que supuestamente tendría lo social en la producción de conocimiento, de ahí que fuera denominada *sociología del error* (Doménech, 1990,

1998). Desde aquí, se defendía la separación entre un *contexto de justificación* destinado a evaluar lógicamente el rigor y la verdad de una teoría científica y donde la epistemología tiene la última palabra y un *contexto de descubrimiento* en el que se mostrarían los procesos contingentes (sociales) que interfieren en la teoría, ámbito adecuado para la sociología, disciplina capacitada para explicar errores en tanto que distorsionadores del proceso científico. Dos objetos de estudio: la lógica de la ciencia verdadera, por un lado, y las contingencias sociales que a modo de inductores al error interfieren en esa labor, por otro. Dos disciplinas distintas: la epistemología, por un lado, la sociología e historia de la ciencia, por otro.

Con esta separación, los contenidos de la ciencia quedaban al margen de la investigación sociológica porque sólo se debía prestar atención al contexto institucional en que se produce la actividad científica atendiendo a en qué medida la favorece o dificulta. La razón sociohistórica de la ciencia tiene un carácter menor y subsidiario respecto a la razón epistémica y no entra en los dominios de la ciencia. Así, el presupuesto que subyace en la *Sociología Clásica de la Ciencia* es la creencia cartesiana de que lo verdadero, lo racional no requiere explicación; sólo el error, lo falso, lo irracional necesitan de una justificación causal (Woolgar, 1988; Domènech, 1990, 1998).

Frente a estas posiciones, la filosofía de la ciencia conoce, como señala Fernández Buey (1991), un *cambio de tema*: la dimensión práctica y cultural de la actividad científica pasa a un primer plano, de modo que el contexto histórico y social se ve definitivamente integrado en el antiguo *contexto de justificación*, ya desarmado de su halo de cientificidad positivista. En esta nueva concepción, se evidencia que la ciencia es un producto que lleva las marcas indelebles de su proceso de gestación. La epistemología que no tenga en cuenta la historia y la sociedad es una epistemología ilusoria. En este nuevo panorama cobra sentido la *Nueva Sociología del Conocimiento Científico*.

Desde este enfoque, a partir del trabajo de Bloor (1976) *Knowledge and Social Imagery* se afirma que es posible analizar en igualdad de condiciones y recursos explicativos tanto los factores que

producen el *error* en el conocimiento científico como los que llevan a afirmar la veracidad de una declaración científica, porque *verdad* y *error* tienen el mismo tipo de causas: lo social. Se adopta, de este modo, una postura *simétrica* para explicar tanto la *verdad* como el *error*:

La situación cambió radicalmente cuando los sociólogos comenzaron a mantener que tanto el error como la verdad eran igualmente susceptibles de ser analizados sociológicamente (Woolgar, 1988: 63).

En efecto, para la nueva sociología de la ciencia el estatus epistemológico diferencial de la verdad científica no justifica, sin embargo, su exclusión del análisis sociohistórico (Torres, 1994, 1997; Domènech y Tirado, 1998; Lamo de Espinosa, 1994). La *Nueva Sociología del Conocimiento Científico* constituye un espacio que abarca un conjunto heterogéneo de grupos que se agrupan en torno al axioma de la dependencia social del conocimiento científico. En este ámbito, se sitúan los llamados *Estudios Sociales de la Ciencia* (Latour, 1984, 1999; Woolgar, 1988; Latour y Woolgar, 1979; Callon, 1986) que sitúan la discusión acerca de la ciencia en el mismo plano que la discusión acerca de cualquier otra actividad social, mostrando que todos los procesos de producción, validación y cambio del conocimiento científico son resultado de procesos y prácticas de interacción social. Se entiende que la práctica científica no la llevan a cabo sujetos o comunidades ideales, sino grupos o colectivos sociales concretos y localizados. Grupos o colectivos susceptibles de ser analizados y comprendidos por los mismos tipos de explicación que cualquier otra organización social.

Los *Estudios Sociales de la Ciencia* convierten la práctica científica en objeto de una investigación crítica. La ciencia, desde la perspectiva de estos trabajos, sólo puede ser abordada y entendida a través de su práctica diaria, de su quehacer cotidiano; analizando sus procesos de producción concretos, sus intereses y problemas más inmediatos, los sujetos y colectivos específicos que intervienen en su producción. La imagen de la ciencia y la tecnología cambia, apareciendo a ojos de

estos sociólogos como una mera práctica más entre otras muchas prácticas sociales y culturales (Doménech e Ibáñez, 1998). Y al considerar que lo que debe ser considerado como *verdadero* tiene siempre que ver con prácticas sociales, se abandona definitivamente la metodología y la epistemología como únicas voces autorizadas para tratar de la *verdad*. Se produce un desplazamiento, por tanto, desde una *sociología del error* a una *sociología de la verdad*, lo que supone un cuestionamiento firme de la manera tradicional de plantear la ciencia como un campo que debe permanecer necesariamente ajeno a la influencia social para producir un verdadero conocimiento científico así como de los conceptos de *verdad*, *racionalidad* u *objetividad*.

La distinción entre *verdad* y *error* pasa a ser una distinción situada en el marco del conjunto de creencias que son compartidas por una colectividad y que conforman el contenido de una cultura tal y como, desde la perspectiva foucaultiana, ponía de manifiesto el concepto *juego de verdad* donde son las prácticas históricas (discursivas e institucionales) las que hacen entrar alguna cosa en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituyen como objeto para el pensamiento (Foucault, 1984d, 1984e). Al mismo tiempo, los *Estudios Sociales de la Ciencia* no sólo reconocen el carácter social de la actividad científica en base a que toda acción científica está impregnada de preselecciones, también ponen de manifiesto mediante investigaciones en los mismos contextos en los que se elabora el conocimiento, el papel de las relaciones de poder en el proceso de producción de conocimientos, convergiendo de nuevo en el modo en el que los análisis foucaultianos vinculan *verdad* y *poder*. Como señala Woolgar:

Los científicos no dirigen sus actividades hacia la naturaleza o la realidad, sino hacia un campo agonístico: la suma total de las operaciones y argumentos de otros científicos (...) Esto nos capacita también para ver como la ciencia está impregnada de política, no en el sentido restringido de las cuestiones de financiación o de los intereses comerciales o gubernamentales, sino respecto a una completa gama de estrategias retóricas, de argumentación, de movilización de recursos, etc. Las negociaciones sobre lo que debe

considerarse una prueba en ciencia no son menos desordenadas que cualquier discusión política entre abogados, políticos o científicos (Woolgar, 1988: 135-136).

2.2. Produciendo *realidad*: el carácter *performativo* del conocimiento

Desde posiciones *marxistas* la crítica al conocimiento psicológico se basa en que éste ofrece una visión sesgada, deformada, distorsionada de la *subjetividad*. De este modo, se mantiene intacta la concepción *representacionista* del conocimiento porque de la idea de un conocimiento *distorsionado* de la *subjetividad* a causa de la interferencia de determinados intereses sociales se sigue inevitablemente que, sin la influencia distorsionadora de dichos intereses, el conocimiento psicológico podría dar un reflejo fiel de la *subjetividad*. La subjetividad, por tanto, continua siendo un *datum* esencial, un "*estado real del alma humana previo a su captura por el pensamiento*" (Rose, 1996a).

Por el contrario, la crítica foucaultiana, frente a estas posiciones, contribuye a poner de manifiesto que cualquier *discurso* -incluido el "científico"- no es *espejo reproductor* sino *maquinaria productora* y, por ello, la verdad no aparece como algo que debe ser desvelado sino como algo producido (Deleuze, 1986). Desde esta perspectiva, la separación entre sujeto y objeto de conocimiento se deshace: aquello que consideramos objetos naturales no son sino *objetivaciones* que resultan de nuestras convenciones, de nuestras prácticas (Ibáñez, 1996a). Los fenómenos que componen la *realidad psicológica* no proceden de nuestra supuesta naturaleza humana, en la cual estarían precontenidos sino que son contruidos a través de unas prácticas contingentes, sociales e históricas, es decir, contingentes y relativas a una cultura dada. La *realidad psicológica* es el resultado de las categorías con las que solemos pensar, de las técnicas y procedimientos que utilizamos para evidenciarla, de las herramientas estadísticas y modos de prueba que utilizamos para justificarla:

Los psicólogos co-ayudamos a conformar la realidad psicológica, no solamente utilizando nuestros conocimientos

para incidir sobre ella, sino mucho más directamente a partir de los propios conocimientos que elaboramos (Ibáñez, 1996a: 331).

En este sentido, los análisis históricos que lleva a cabo Foucault nos permiten comprender que los discursos psicológicos no distorsionan la subjetividad ni la reprimen sino que contribuyen a configurarla. Foucault se desmarca de los enfoques *marxistas* que recurren al Estado como locus central del poder que extiende su dominio por toda la sociedad por medio de una ampliación de sus aparatos de control, enfoques que explican el origen y la consolidación del conocimiento psicológico en términos de la función que ejercen para el Estado. En las investigaciones foucaultianas la noción de Estado se ve desplazada por la idea de *gobierno* o *gubernamentalidad*. El término *gobierno*, como ya hemos señalado, hace referencia a una cierta forma de buscar la realización de fines sociales y políticos a través de la acción de una manera calculada, sobre las fuerzas, actividades y relaciones de los individuos (Foucault, 1978c, 1981a, 1988c). Así, el surgimiento y el desarrollo de la psicología está ligado a su capacidad para producir los medios técnicos para la individualización, es decir, para construir, observar y registrar la subjetividad humana tal como el proceso de *gubernamentalización* requiere. La *regulación social* se ha ido desplazando cada vez más al empleo de tecnologías psicológicas de reconfiguración del yo que alcanzan casi cualquier área en la que se haya de configurar la acción humana en función de metas especificadas, es decir, pretenden alinear objetivos políticos, sociales e institucionales con los deseos y placeres individuales, con la autorrealización (Rose, 1989, 1996b; Barry et al. 1996, Burchell et al. 1991).

Estas *tecnologías de gobierno de la subjetividad* no actúan reprimiendo la *subjetividad* en interés y control del poder, al contrario, la *producen*, moldeando deseos, aspiraciones e insatisfacciones, buscando maximizar las capacidades intelectuales, promoviendo prácticas de introspección y autoconciencia. De esta manera, tejiendo

nuestra experiencia cotidiana, construyen lo que somos. Como señala Rose:

Los nuevos lenguajes dedicados a la comprensión de nosotros mismos y de los otros han transformado las formas por las que interaccionamos con los demás. Nuestros mundos mentales han sido reconstruidos: nuestras formas de pensar y hablar sobre nuestros sentimientos personales, nuestras esperanzas secretas, nuestras decepciones y ambiciones. Nuestras técnicas para administrar nuestras emociones han sido remodeladas. La propia idea que tenemos de nosotros mismos ha sido revolucionada. Nos volvemos seres intensamente subjetivos. (Rose, 1989: 3).

En esta misma línea, desde la Nueva Sociología del Conocimiento Científico, los llamados Estudios Sociales de la Ciencia (Latour, 1984, 1999; Woolgar, 1988; Latour y Woolgar, 1979; Callon, 1986) articulan una sociología de la verdad dirigida al estudio de los procesos por los que se elabora el conocimiento. Desde estas perspectivas, se asume que las representaciones que produce el conocimiento científico son el resultado de un proceso de construcción mediado por elementos sociales, políticos y culturales, compartiendo la prevención foucaultiana respecto de supuestas entidades naturales que las ciencias toman como objetos de estudio preexistentes. El objeto de conocimiento no preexiste al entramado social –a las creencias, a las expectativas, al conjunto de recursos y argumentos- que producen el objeto. Por tanto, cae la pretensión de un conocimiento *objetivo* que representa la realidad tal y como es:

La naturaleza y la realidad son los subproductos de la actividad científica, más que sus elementos determinantes (Woolgar, 1988: 135).

Sin embargo, la estrategia que siguen para desplegar estos supuestos de partida no es el análisis histórico, como sucede en las investigaciones foucaultianas, sino la investigación empírica de los procesos de producción del conocimiento científico. Investigaciones en las que podemos situar los estudios *etnográficos* y los de

controversias. Así, por un lado, los *estudios etnográficos* suponen el desplazamiento de sociólogos y antropólogos al lugar donde se produce la ciencia: el laboratorio. Desde allí, los *hechos* incontrovertibles se convierten en producto de la actividad de los científicos apareciendo como construcciones contextualmente específicas que llevan la marca de la contingencia situacional y la estructura de intereses del proceso por el cual han sido generados. Por otro lado, los *estudios de controversias científicas* permiten el acceso a un momento del desarrollo de las teorías científicas en el que nada tiene el grado de certeza y facticidad que toma posteriormente. Ello posibilita al investigador social mantener cierto grado de escepticismo hacia la noción misma de *hecho* científico, puesto que en el momento de la controversia lo que está por dilucidar es precisamente qué es lo que debe ser considerado como tal. Es sólo después de que intervenga un complicado proceso (redes sociales, conjuntos de convenciones, entramados de relaciones de poder, procedimientos retóricos) que los hechos científicos aparecen como algo autónomo que siempre estuvo ahí esperando ser desvelado.

Los *Estudios Sociales de la Ciencia* pretenden la eliminación de zonas oscuras para la reflexión social acerca de la ciencia, es decir, que la ciencia deja de ser una caja negra. Es decir, se oponen "*a los retratos erróneos e idealizados de la ciencia y del método científico, mediante la revelación de lo 'mas delicado' de la ciencia: la ciencia tal y como se práctica en el laboratorio*" (Woolgar, 1988: 128). Para ello, toman como objeto de análisis la *ciencia en acción* atendiendo al carácter histórico y procesual de la ciencia y a los variables y cambiantes grados de estabilización que logran sus productos y no la ciencia y tecnología ya hechas:

O bien llegamos antes de que los hechos y las máquinas se conviertan en cajas negras, o bien estudiamos las controversias que las vuelven a abrir (Latour, 1984: 263).

Desde este enfoque, se considera que conocer no es representar, conocer es *traducir*. Y *traducir* significa transformar materiales

inmóviles, informes, sin sentido, en redes, en efectos, en entramados móviles, con forma, con determinados sentidos (Latour y Woolgar, 1979). La *traducción* pretende, como señala Law (1994), convertir verbos en nombres. Al mismo tiempo, al centrarse en el proceso de constitución de lo que los científicos denominarán posteriormente *hechos*, de estos análisis surge una realidad extraña a la tradición dualista, sustancialista, de objetos y sujetos claros y distintos. La *traducción*, en este sentido, opera a partir de materiales heterogéneos unidos por relaciones también heterogéneas entre los que no existe una clasificación a priori que diferencie, por ejemplo, entre lo *social* y lo *natural* porque no se asume que existan fenómenos que requieran explicación y otros que deben darse por descontado para que el pensamiento científico opere. La identidad sustancial de cualquier fenómeno sólo se puede definir en el marco en que está atrapado y por lo tanto de forma procesual y coyuntural, es decir, de forma *insustancial*. Cualquier identidad adquiere un carácter múltiple, local, frágil y precario y es el resultado de procesos de *traducción* que parecen cerrados y definitivos. Sin embargo, todo efecto, todo producto es incierto, inacabado y está condenado a volver a ser *traducido* (Ramos, 1996).

De este modo, los *Estudios Sociales de la Ciencia*, ponen de manifiesto que, una vez el proceso ha acabado, una vez convertida la *ciencia en acción* en *ciencia hecha*, las huellas del proceso quedan borradas y emerge una *realidad* amnésica, de la que no se recuerda cómo ha sido construida ni se es consciente de la fragilidad de su actual equilibrio. A ello contribuye una concepción *representacionista* del conocimiento arraigada en dicotomías que forman parte de nuestro sentido común y que recrean la idea de una realidad natural que es la *causa* de los resultados de la investigación, en lugar de consecuencia de la actividad desarrollada por los científicos:

El resultado de la construcción de un *hecho* es que parece que nadie lo ha construido; el resultado de la persuasión retórica en el campo agonístico es que los participantes están convencidos de que no han sido convencidos; el resultado de la materialización es que la gente puede jurar que las

consideraciones materiales sólo son componentes menores del proceso de pensamiento; el resultado de las inversiones en credibilidad es que los participantes pueden pretender que ni las creencias ni la economía tienen nada que ver con la solidez de la ciencia; por lo que se refiere a las circunstancias, simplemente desaparecen de los informes (Latour y Woolgar, 1986: 268).

Parte Segunda

Movimientos sociales e identidad

¿Cómo dejar de ser eso que somos?

I. El sujeto agente: análisis crítico

1. En una lógica dicotómica
2. El ideal de autonomía
3. De la capacidad de *agencia* a la práctica de *resistencia*:
Reflexionando sobre Mayo del 68

II. De las prácticas de sujeción a las prácticas de libertad

1. Del paradigma *jurídico* al *estratégico*
 - 1.1. *Microfísica* del poder
 - 1.2. "Todo es político"
 - 1.3. El poder atraviesa los cuerpos
 - 1.4. Las luchas contra la subjetividad impuesta
2. Del sujeto pasivo al sujeto activo
 - 2.1. Ética y verdad: las *prácticas de sí*

III. Movimientos Sociales e identidad

1. Psicología social y movimientos sociales
2. El enfoque de los *nuevos movimientos sociales*
 - 2.1. De la ideología a la identidad
 - 2.2. Vida privada y control social
 - 2.3. El retorno del actor
3. La crisis de los movimientos sociales en los noventa
 - 3.1. La impotencia política
 - 3.2. Nuevos escenarios, nuevas estrategias
4. Acción política y dominación simbólica: La propuesta de Pierre Bourdieu
 - 4.1. La posición social hecha carne: El *habitus*
 - 4.2. La *violencia simbólica*
 - 4.3. Contra la *doxa*: el espacio de las luchas políticas
 - 4.3.1. Construir la alteridad negada: más allá del materialismo y del idealismo

IV. La Psicología Social como Crítica: propuestas desde el postestructuralismo (reconstrucción)

1. Hacia una Psicología Social reflexiva
2. Crítica y transformación: ¿Es posible construir una *nueva política de la verdad*?
 - 2.1. *Decir el presente*: experiencia vs utopía
 - 2.2. Algunos malentendidos en torno al relativismo: La cuestión de *lo intolerable*

Somos prisioneros de ciertas concepciones de nosotros mismos y de nuestra conducta, debemos cambiar nuestra subjetividad, nuestra relación con nosotros mismos.

M. Foucault, *Foucault étudie la raison d'Etat*

El objetivo principal no es el de descubrir sino el de rechazar lo que somos (...) hemos de promover nuevas formas de subjetividad que se enfrenten y opongan al tipo de individualidad que se nos impone.

M. Foucault, *Le sujet et le pouvoir*

En la Primera Parte, siguiendo a Foucault, hemos abordado la constitución de la *subjetividad* en base a prácticas de *poder* y prácticas de *saber* entrelazadas, deshaciendo, de este modo, la dicotomía individuo-sociedad que tanto condiciona la producción teórica en Psicología Social. Asimismo, hemos combatido la idea de una identidad esencializada, mostrando su carácter histórico y político. Sin embargo, estos análisis corren el riesgo de presentar la *subjetividad* como producto pasivo de las configuraciones de poder-saber de un determinado momento histórico. Y con ello, esconden el peligro de alimentar dicotomías como *agencia/estructura*, y sus correlativas *subjetivo/objetivo*, *activo/pasivo*, *finalismo/mecanicismo* o *indeterminismo/determinismo*, situándonos en el polo que concede todo el peso en la explicación a las variables estructurales, es decir, a los determinantes objetivos que convierten a los sujetos en reproductores obedientes de los sistemas sociales en los que se insertan.

Las ciencias sociales, advierte Bourdieu (1993, 1997, 1999a, 2000c), no han conseguido escapar de la falsa alternativa entre una perspectiva *objetivista* que conduce a explicaciones deterministas de la vida social, centrándose en los condicionantes estructurales, y una perspectiva *subjetivista* que concibe las intenciones y la conciencia de los sujetos como explicación suficiente de cualquier práctica social. Por tanto, trascender la dicotomía *agencia/estructura* requiere una nueva teoría de la subjetividad, formas no individualistas de explicación, donde se perfilen sujetos sociohistóricamente situados, contradictorios, mediados pero también potencialmente críticos y reflexivos (Henriques et al, 1984; Hollway, 1984; Davies, 1989; Butler, 1993).

Ciertamente, la mayor parte de las investigaciones foucaultianas se dirigen a combatir con dureza la idea de un sujeto autónomo e incondicionado, pero en ellas también se contempla la posibilidad de *resistencia* por parte de los propios sujetos a los dispositivos de *poder-saber* que los configuran. Con el término *resistencia* Foucault intenta dar cuenta de la capacidad de *agencia* en consonancia con sus presupuestos acerca de la constitución (política) de la *subjetividad*.

Foucault pretende escapar tanto de las creencias ingenuas sobre el poder transformador de la conciencia como de la idea de una *subjetividad* apresada, maniatada por las estructuras. Por ello, no renuncia a preguntarse: ¿Cómo articular la determinación histórica y social con la posibilidad de cambio, de transformación de uno mismo, con la posibilidad misma de libertad en las acciones humanas?

En este sentido, creemos necesaria en esta Segunda Parte la tarea de matizar y completar la concepción de la *subjetividad* que hemos defendido, y hacerlo con un doble movimiento.

En primer lugar, queremos presentar la posición foucaultiana respecto a la posibilidad de acción, de cambio, de *resistencia*, de libertad, en definitiva, por parte de los sujetos. La posición foucaultiana sobre la capacidad de *agencia* de los individuos está íntimamente ligada a su análisis de los movimientos sociales surgidos a finales de los años sesenta. Los movimientos sociales constituyen una fuerza de transformación del orden de las cosas presentado como obvio y natural y, por ello, son utilizados por Foucault (1978b,1982a) como observatorio privilegiado para analizar la relación entre el *agente* y la *estructura* desde una perspectiva radicalmente histórica y política. Asimismo, el hecho de que analice la posibilidad de *resistencia* sin rechazar ninguno de sus planteamientos sobre la constitución de la subjetividad sino más bien a partir de ellos, nos permite alejarnos del círculo cerrado en que se mueven frecuentemente diversos enfoques teóricos en Psicología Social y en el resto de las ciencias sociales, enfoques polarizados en la defensa de los determinantes *estructurales* o de la capacidad de *agencia*, atrincherados en una perspectiva *objetivista o subjetivista*.

De ahí que, en segundo lugar, siguiendo la vía que abren los análisis foucaultianos pero ya sin Foucault, nos acerquemos a otros diagnósticos, a otras lecturas que se han realizado y se están realizando sobre los movimientos sociales actuales en tanto espacios de crítica y de contestación para, desde ahí, continuar *problematizando*, a partir de las alteraciones en curso en nuestras sociedades, la capacidad de acción de los individuos. De hecho, la

progresiva consolidación del propio campo que tiene por objeto de estudio a los movimientos sociales contemporáneos se encuentra vinculada a la necesidad de revisar los esquemas tradicionales con los que se piensan las relaciones entre estructura social y acción. Por otro lado, el campo de investigación centrado en los movimientos sociales nos permitirá una revisión de conceptos tales como Estado y sociedad civil, público y privado, expresivo o instrumental. Polarizaciones que, en nuestro presente, pierden consistencia y marcan con su crisis una transformación de su universo conceptual (Melucci, 2001).

I. EL SUJETO AGENTE: ANÁLISIS CRÍTICO

Antes de presentar la posición foucaultiana en torno al problema de la *agencia*, queremos insistir en dos cuestiones que nos permitirán entender su utilidad en el contexto actual de la disciplina. Por un lado, queremos poner de manifiesto la dificultad de la Psicología Social para escapar de una lógica dicotómica marcada por los pares *objetivismo/subjetivismo*. Por otro, recordar que en el ámbito de la regulación social contemporánea, las diversas prácticas y teorías psicológicas, han contribuido, de modo determinante, a que nos pensemos y nos relacionemos con nosotros mismos como *agentes* libres de elección y desarrollo.

De este modo, nos enfrentamos a dos retos: en primer lugar, nos proponemos desarrollar una concepción de la subjetividad que escape de la disyuntiva entre *agencia* o *estructura*; en segundo lugar, y de acuerdo con la tesis, ya presentada en la Primera Parte, del *gobierno de la libertad* -donde señalábamos que las *racionalidades de gobierno* actuales para poder ejercerse precisan, por paradójico que resulte enunciarlo así, de un sujeto autónomo, activo y libre para elegir- nos vemos obligados a sospechar de la definición misma de *agencia* y por tanto, a intentar redefinirla. Es decir, debemos poner en cuestión la idea misma de un sujeto autónomo, independiente, indeterminado y centro de la conciencia, el juicio y la acción (Sampson, 1985, 1988,

1989a; Beauvois, 1994; Rose, 1989, 1996b, Bauman, 1999, 2001; Beck, 1999).

1. En una lógica dicotómica

De todas las oposiciones que dividen artificialmente la ciencia social, la dicotomía entre *objetivismo* y *subjetivismo* es la más profunda porque es la que, en última instancia, fundamenta al resto (Bourdieu y Wacquant, 1992; Bourdieu, 1997, 2000). Esta oposición define tanto el modelo teórico y político de sujeto como el tipo de investigación que se considera adecuada, por ello, sostiene parejas de conceptos opuestos como: *agente/estructura*, *proceso sin sujeto/sujeto creador*, *necesidad/libertad*, *obligación/elección*, *explicación causal/comprensión interpretativa*, *materialismo/idealismo*, *mecanicismo/finalismo*, *macro/microanálisis*, *cuantitativo/cualitativo*.

La perspectiva *objetivista* analiza la sociedad independientemente de las representaciones de quienes la habitan, lo que permite romper con la ilusión de la transparencia o inmediatez del mundo social. El observador externo es capaz de reconstruir el guión según el cual se organizan las acciones de los agentes que creen en la espontaneidad de sus percepciones y determinar las regularidades objetivas a las cuales obedecen. Esta aproximación que representa a los individuos o grupos como soportes pasivos de fuerzas que se articulan mecánicamente, se muestra incapaz de aprehender las prácticas más que como simples ejecuciones de los modelos construidos por el científico social, al mismo tiempo que reifica las estructuras y las autonomiza. Y no sólo eso, destruye una parte de la realidad de la que pretende dar cuenta porque no reconoce que la visión y las interpretaciones de los agentes son un componente ineludible de la realidad total del mundo social.

Por el contrario, el punto de vista *subjetivista* sostiene que la realidad social es obra contingente e incesante de actores sociales competentes. Aquí, la sociedad aparece como el producto de las decisiones y acciones de individuos conscientes. En este caso, se ignoran tanto las determinaciones como las regularidades sociales. Sin

embargo, el carácter parcial de ambas perspectivas se justifica frecuentemente aduciendo que sirven para iluminar diferentes puntos de la realidad psicosocial. No obstante, tanto la tendencia a priorizar la *agencia* del sujeto y atribuir intencionalidad a sus acciones como a enfatizar el contexto, afirmando un determinismo o imposición de la *estructura* social consolida un modelo teórico y político de la *subjetividad* deformado. Por tanto, más que iluminar "*participan en el oscurecimiento de la verdad antropológica humana*" (Bourdieu y Wacquant, 1992).

En el campo específico de la Psicología Social, los diferentes enfoques teóricos se polarizan igualmente, en torno al par *objetivismo/subjetivismo* y sus derivaciones específicas. Sin embargo, la propia historia de la disciplina, su identificación con un determinado modelo de entender la práctica científica y su consiguiente alejamiento del resto de las ciencias sociales, provoca que, aún compartiendo en líneas generales el diagnóstico realizado por Bourdieu, la concreción de la lógica dicotómica que venimos indicando, adquiera unas características particulares. Así, podemos afirmar que debido al individualismo que la ha caracterizado (las *estructuras* en Psicología Social se han reducido en la mayoría de los casos a estímulos ambientales), más que de enfoques *estructuralistas* de sentido estricto, es decir, enfoques dirigidos al análisis de los determinantes sociales, económicos, históricos o políticos (con la excepción de la herencia durkheimiana-estructuralista presente en la teoría de las Representaciones Sociales) habría que hablar de enfoques *mecanicistas*. Sin olvidar que la importancia del *mecanicismo* no radica tanto en la Psicología Social conductista y su modelo de sujeto sino en fundamentar un modelo de actividad científica definido (en términos funcionales) por el esquema analítico *variable independiente-variable dependiente* y en reforzar una concepción naturalista y asocial de la Psicología Social (Crespo, 1995).

No pretendemos aquí hacer una clasificación pormenorizada de las distintas perspectivas teóricas en base a su posición respecto a cada una de las dicotomías, ni dar cuenta detenidamente de los avatares

históricos que las han consolidado o debilitado. Tampoco pretendemos afirmar que no existan reflexiones teóricas que reclamen explicaciones no dualistas, sólo en las aproximaciones "puras", prototípicas de cada uno de los extremos *objetivista* o *subjetivista*, encontramos defensas explícitas de cada uno de los polos, en cambio son numerosas las propuestas de modelos integradores. Ahora bien, el tipo de solución que propugnan ha llevado a acuñar nuevos conceptos o definiciones que más que resolver, amplían y oscurecen el problema progresivamente, articulando complejas interacciones (Hollway, 1989; Gergen, 1987). De modo que, según Stam (1987), los viejos conceptos se mantienen pero integrándose en nuevas relaciones.

Así, los intentos por mejorar los modelos lineal y bidireccional de la conducta de acuerdo con un modelo de determinismo recíproco entre influencias conductuales, cognitivas y ambientales (por ejemplo, el modelo de *reciprocidad triádica* de Bandura) construyen argumentos circulares que sólo cumplen una función retórica que, por un lado, alimentan y no deshacen la lógica dicotómica que se proponen neutralizar y, por otro, se convierten en conceptos vacíos de contenido sin consecuencias prácticas en el modo de llevar a cabo una investigación. Por ello, estas propuestas no han conseguido articular en un solo modelo tanto el análisis de la experiencia de los agentes sociales como el análisis de las estructuras objetivas que hacen posible esa experiencia (Bourdieu, 2000). Es decir, dar cuenta de la articulación específica entre *estructura* y *acción*: analizar cómo la acción está informada por las estructuras sociales y cómo ésta es capaz de engendrar novedad y construir estructuras.

En este sentido, consideramos que la incapacidad de la disciplina para escapar del reduccionismo del par *agencia* o *estructura* se ha nutrido de la tendencia que consiste en *superar* las limitaciones de una perspectiva apelando a su contraria, dibujando, de esta manera, un círculo cerrado que se reproduce invariablemente a lo largo de la historia de la disciplina (Munné, 1986). De este modo, el intento de corregir los errores de uno de los polos de la dicotomía apelando al polo opuesto, no ha servido para deshacer la propia dicotomía sino

para consolidarla. Tampoco ha servido para proponer concepciones de la subjetividad alternativas, sólo ha provocado la reaparición de formas previas de discurso (Gergen, 1989a).

Esta dinámica, se observa por ejemplo cuando en la década de los cincuenta y sesenta los planteamientos cognitivos que conciben al sujeto como un procesador e interpretador de la información, activo y propositivo, que percibe el mundo social de un modo organizado y pleno de significado, toman el relevo del sujeto mecanicista del conductismo, reactor a estímulos externos, y moldeable por el ambiente social a través de refuerzos (Álvaro, 1995). O cuando la tradición positivista -hegemónica en Psicología Social- entra en crisis en la década de los setenta: el declive del empirismo provoca una reacción neohumanista. Tras la crisis, tradiciones como el *interaccionismo simbólico* (Blumer, 1969) recuperan posiciones, interés que abarca también teorías afines como la *etnometodología* (Cicourel, 1964) o el enfoque *dramatúrgico* (Goffman, 1959), la *etogenia* (Harré y Secord, 1972), el enfoque *construccionista* de Berger y Luckman (1966). Todos estos enfoques continúan la tradición *fenomenológica* y con ella la preocupación por el significado que los individuos dan a su acción, compartiendo igualmente una concepción de la acción humana autónoma, intencional y reflexiva y, en la medida en que, se centran únicamente en los aspectos microsociales de la conducta, desatienden los aspectos estructurales, es decir, los diversos contextos históricos y culturales donde ésta tiene lugar (Álvaro, 1995).

Un ejemplo relativamente reciente que nos muestra la potencia de esta lógica dicotómica y el modo insidioso de reproducirse, la encontramos en los llamados *construccionismos sociales* (Potter y Wheterell, 1987; Gergen y Davis, 1985; Harré, 1986; Gergen, 1985; Gergen y Gergen, 1988; Gergen y Shotter, 1989; Edwards y Potter, 1992). Estos enfoques han supuesto un paso adelante en la denuncia del esencialismo dominante en las explicaciones psicológicas, defendiendo, el carácter construido y no natural de los fenómenos sociales. Desde esta perspectiva, la *subjetividad* se constituye en el uso y elaboración de un complejo de narrativas, discursos,

conversaciones, actos de habla o significados que la cultura pone a nuestra disposición y manejamos en las realidades interaccionales que habitamos. Estos estudios sobre el yo -que lo consideran construido en narrativas interaccionales- aprehenden algo importante: si la *subjetivación* es analizada en términos de las relaciones de los humanos consigo mismos, los vocabularios discursivamente establecidos ejercen un papel importante en la composición y recomposición de esas relaciones. Sin embargo, tienden a reducir la realidad social a contenidos de carácter lingüístico (Rose, 1996b; Domènech, 1998; Doménech et al., 2001).

Asimismo, estas propuestas ponen en el corazón de las actividades productoras de sentido y significado, las relaciones entre *agentes* humanos. El ser humano es definido de modo acrítico como un *agente* que se construye a sí mismo como "yo" proporcionando a su vida la coherencia de una narrativa. Desplegando y utilizando recursos lingüísticos. Como señala Rose (1996b), el "yo", en tanto que virtud o capacidad de narrarse de diversas maneras, es re-invocado implícitamente como una exterioridad a ese evento lingüístico que ya está en sí mismo unificado y totalizado. De esta manera, estos enfoques acaban manteniendo viejos dualismos aunque su propósito sea deshacerlos. Y sólo rompen aparentemente con la imagen clásica de Sujeto porque no consiguen escapar del *logocentrismo* y de la circularidad que encierra su modo de entender la conformación de subjetividad:

Lo que nuestros psicólogos radicales invocan es, en verdad, el viejo y familiar yo, aquel reconfortante yo de la filosofía humanista, que es el actor que interactúa con otros en un contexto cultural y lingüístico, la persona en la que los efectos de sentido, comunicación asumen su forma (...). Se trata del yo de la hermenéutica, del yo de la fenomenología, ahora postulado como la solución (Rose, 1996b: 177).

Los supuestos del humanismo tradicional se filtran en los análisis *construccionistas* de forma sutil porque restablecen el concepto tradicional de las personas como agentes libres, independientes de la historia y de los sistemas. Al igual que el *interaccionismo simbólico*,

alientan una definición subjetivista de lo social, un exceso de conciencia, deliberación e intencionalidad en los actores, cayendo por ello, en un idealismo social donde las interacciones aparecen aisladas de la estructura social en la que surgen (Crespo, 1991, 1995; Sabucedo, 1997). Desde esta perspectiva, se olvida que los significados compartidos en el curso de la interacción deben ser entendidos en un contexto más amplio de relaciones desiguales de poder porque las tensiones entre grupos sociales en cada momento constituyen factores determinantes de dichas construcciones simbólicas (Bourdieu, 1982). De esta manera, al ignorar las condiciones sociales que permiten e impiden la capacidad reflexiva y la misma capacidad de negociar, reaparece ese Sujeto autónomo e incondicionado.

Por otro lado, convenimos con Bourdieu (2000) en que la dificultad manifiesta para escapar del peso de esta lógica binaria radica en el hecho de que esta dicotomía mantiene una fuerte afinidad con las oposiciones fundamentales que organizan la percepción ordinaria del mundo social y político. Estas dicotomías están profundamente arraigadas en el sentido común tanto científico como profano porque definen lo visible y lo invisible, lo pensable y lo impensable. Es decir, estas parejas de oposiciones no sólo existen en departamentos académicos, asociaciones profesionales, redes docentes, investigadores comprometidos con diferentes teorías, conceptos, paradigmas sino también en la subjetividad, como categorías mentales, principios de visión y división del mundo social. Por ello, sólo mediante un constante esfuerzo de vigilancia epistemológica se puede escapar a esas falsas alternativas. Esfuerzo que requiere superar las barreras que marca la división de la disciplina en especialidades, corrientes, escuelas, *clanes* y adentrarse en territorios teóricos muchas veces desconocidos.

Al mismo tiempo, estas divisiones internas potencian dicha lógica, porque convierten las dicotomías no sólo en descriptivas sino en evaluativas, su uso está en última instancia sostenido en la oposición *nosotros* y *ellos*. Así, en el ámbito de la dominación académica, en el

campo científico, el enfrentamiento -altamente eufemizado- se apoya en conceptos y etiquetas analíticas. En el debate académico, los "asesinatos simbólicos" adoptan la forma de críticas que utilizan las clasificaciones opuestas, las parejas de términos opuestos que venimos analizando. Afirmaciones como "es un funcionalista" o "no son objetivos" nos muestran que el pensamiento maniqueo está vinculado a luchas maniqueas.

2. El ideal de autonomía

En nuestra cultura, la *agencia* es una experiencia de *internalidad* que emerge de nuestras profundidades, instintos, deseos o aspiraciones interiores. Esta noción y los conceptos que le son concomitantes: responsabilidad, intención, elección, libertad y desarrollo, prevalece y fundamenta en nuestras formas políticas, morales y legislativas (Rose, 1989, 1996b; Beauvois, 1994; Sampson, 1985, 1988, 1989a, 1989b).

Sin embargo, diversos análisis principalmente de inspiración foucaultiana (Rose, 1989, 1996b, 1999; Burchell, 1993; Dean, 1999) nos muestran que la *agencia* es un efecto, un resultado de *tecnologías* particulares de *subjetivación*, las cuales construyen a los seres humanos como sujetos de un cierto tipo de libertad y proporcionan técnicas y normas por las que dicha libertad debe ser reconocida y ejercida en dominios específicos. De este modo, al abordar el problema de la *agencia* no podemos olvidar el hecho de que precisamente la regulación social contemporánea se ejerce a partir del deseo de cada individuo de dirigir su propia conducta "libremente" con el fin de lograr la maximización de una concepción de realización personal que asume como si fuese obra suya.

Los mecanismos de *gobierno* actuales construyen a los sujetos como participantes activos de sus vidas, haciendo converger los objetivos y ambiciones *personales* con objetivos o actividades socialmente necesarios. Así, las prácticas contemporáneas de *subjetivación* ponen en juego un ser que debe ser vinculado a un proyecto de identidad y a un proyecto secular de "estilo de vida" en el que la vida y sus contingencias adquieren sentido en la medida en que

puedan ser construidas como producto de una elección personal y no de una imposición (Osborne y Gaebler, 1993). Desde estas perspectivas, el ser humano no es un actor dotado de *agencia* ni un producto pasivo o marioneta de fuerzas culturales, la *agencia* es producida en el curso de las prácticas, bajo una variedad de relaciones de fuerza, más o menos explícitas, punitivas o seductoras, disciplinares o pasionales:

A pesar de todos los deseos, inteligencia, motivaciones, pasiones, creatividad y voluntad de autorrealización plegados por nosotros mismos por nuestras psicotecnologías, nuestra propia *agencia* no es menos artificial, menos fabricada, menos no-natural –y por tanto, no menos real, confusa, técnica, dependiente de la máquina- de lo que es la problemática *agencia* de los robots, de los replicantes y las monstruosas simbiosis que Donna Haraway utiliza para pensar nuestra existencia: *cyborgs*, híbridos, mosaicos, quimeras (Rose, 1996b: 189).

Al mismo tiempo, en nuestro presente las prácticas y teorías psicológicas que son importantes en la regulación social, es decir aquellas que nos proveen de formas de identificación y prácticas de individualización con las que nos *governamos* a nosotros mismos de acuerdo con los intereses políticos del orden social dominante, son aquellas que conciben al *sujeto de gobierno* como ciudadano libre, con motivaciones y deseos personales e insertado en una red de relaciones dinámicas (Rose, 1989). Estas *tecnologías de la subjetividad* que pretenden optimizar las capacidades de los individuos, mejorar sus relaciones, potenciar sus cualidades a través de su propia autonomía, iniciativa y responsabilidad surgieron, precisamente, como respuesta y como crítica a la psicología *adaptacionista* dirigida a una *normalización* de aquellos sobre los que se ejercía. Por ello, las disciplinas psicológicas juegan un papel fundamental en las condiciones de emergencia de nuestra capacidad para relacionarnos con nosotros mismos como agentes libres de elección y desarrollo. Las explicaciones psicológicas legitiman las experiencias personales, emociones y sentimientos en relación a imágenes de autorrealización y participan en la elaboración de códigos morales que enfatizan un ideal de

autonomía responsable. Códigos que forman parte de las *estrategias* para regular a los individuos en consonancia con las racionalidades políticas de las democracias neoliberales (Rose, 1989, 1996b, 1997, 1999; Dean, 1999).

Por otro lado, desde perspectivas deudoras del marxismo, se ha puesto de manifiesto que la concepción de individuo *libre* para pensar y actuar es funcional al sistema de poder liberal-democrático que define nuestras sociedades occidentales. La naturalización del principio de elección libre en el discurso de la igualdad de oportunidades invisibiliza tanto el hecho de que la propia elección se limite a elegir entre alternativas ya predeterminadas como la distribución desigual de las opciones (Sampson, 1988, 1989a; Beauvois, 1994).

Según Beauvois (1994) es necesario distinguir cuidadosamente entre la *determinación* de nuestros comportamientos y la *significación* que hemos aprendido a atribuir a estos comportamientos porque a partir de esta confusión surgen conocimientos útiles para el ejercicio del poder característico de las democracias liberales. En este sentido, afirma que las construcciones teóricas de la *psicología liberal* en la que estamos impregnados, nos incitan a confundir y asimilar las *significaciones* que damos a nuestras conductas con los *determinantes* (o factores causales) de esas mismas conductas. De hecho, la *internalidad*, es decir, la creencia en que el origen de lo que uno hace y de lo que le sucede está en uno mismo, es un modo de pensar estadísticamente asociado, en las democracias liberales, al valor social.

A partir de esta hipótesis, Beauvois (1994) constata la transformación en conocimiento psicológico de las utilidades inscritas en las relaciones sociales, mostrando que los rasgos que definen el ideal psicológico en el que estamos sumergidos permiten, a su vez, establecer diferencias de valor entre los individuos. De este modo, los rasgos valorados son "*internalidad y personología*" que, como acabamos de señalar, hace referencia a la certeza de que uno mismo es la causa de las acciones que realiza y de los acontecimientos que le suceden; "*identidad*" o búsqueda de la realidad estable de uno mismo en las distintas situaciones; "*diferenciación individual*" en tanto que

convicción de ser "único"; "autoafirmación" entendida como exhibición constante de lo que uno es en las relaciones interpersonales y "autosuficiencia" o confianza en encontrar en uno mismo la posibilidad de satisfacer las propias necesidades. Por otro lado, estos ideales normativos definen también por oposición el perfil del *excluido* o del *perdedor*, es decir, aquel que realiza atribuciones externas, que tiene una identidad comunitaria más que personal, mal diferenciado, sin habilidades asertivas, con baja autoestima y necesitado de otro para satisfacer sus demandas.

Por tanto, si la capacidad de *agencia* y la idea misma de libertad, se ha convertido en un ideal regulativo producto de las diversas *tecnologías* que nos constituyen de acuerdo con los intereses de un determinado orden social, la capacidad de acción requiere -como urgencia no sólo teórica sino política- nuevas definiciones de acuerdo con esta reorganización del poder.

3. De la capacidad de *agencia* a la práctica de la *resistencia*: Reflexionando sobre *Mayo del 68*

En este sentido, la concepción foucaultiana de la *subjetividad* permite responder a los dos retos a los que nos enfrentamos a la hora de pensar la polaridad *agencia/estructura*. Por un lado, Foucault nos ofrece herramientas conceptuales para pensar la capacidad de acción sin olvidar los factores (sociales, políticos, históricos...) que nos determinan y configuran. Por otro, en consonancia con sus investigaciones sobre la constitución (política) de la *subjetividad* en base a prácticas de *saber* y de *poder*, a esta capacidad de acción va a referirse utilizando el término (político) de *resistencia*.

La misma trayectoria intelectual de Foucault puede ser leída como un intento de superar las limitaciones de un enfoque *fenomenológico* y de un enfoque *estructuralista* (Vázquez, 1999). Foucault se distanció de la tradición *fenomenológica-existencial* que predominaba en el medio intelectual francés de los años cincuenta, cuando era un joven en formación. La tradición *fenomenológica* pretendía descifrar el sentido de la acción humana a través de una indagación de la

experiencia vivida de los agentes, describiendo los contenidos intencionales de la conciencia y el modo en que a través de estos actos intencionales, los agentes construían interactivamente el mundo social. Procedía de modo completamente ahistórico, olvidando la génesis social de los significados que conforman la experiencia vivida y situando su origen en la espontaneidad de una *subjetividad* constituyente (Foucault, 1983c; Vázquez, 1999). Frente a la *fenomenología*, en los años sesenta, el *estructuralismo* se consolidó como el paradigma teórico y metodológico adecuado para el conjunto de las ciencias sociales y humanas (Foucault, 1983c; Pardo, 2001). Desde la perspectiva *estructuralista*, la acción no era ya la proyección intencional del sujeto en el mundo, sino la ejecución de un sistema inconsciente de reglas que podían ser analizadas objetivamente por el científico social.

Foucault a través de la figura de Canguilhem estuvo influido por las exigencias estructuralistas de rigor y objetividad. Así, por ejemplo, en *Las palabras y las cosas* (1966) intentaba despedir al sujeto constituyente recurriendo al objetivismo estructuralista. El *estructuralismo* tenía el mérito de romper con el intuicionismo subjetivista de la *fenomenología*, sin embargo, volvía a excluir la dimensión contingente e histórica de la acción y Foucault, después de una etapa de forcejeo con el análisis estructural, se dio cuenta de esta deficiencia (Foucault, 1983c).

De este modo, el pensamiento foucaultiano insiste, frente a la *fenomenología*, en la condición socialmente estructurada de la acción y de la experiencia y frente al *estructuralismo*, en la condición radicalmente contingente e histórica de las estructuras. Es, por tanto, la perspectiva histórica la que aleja a Foucault de ambos.

Para dar cuenta del modo en que las estructuras de la experiencia se engendran y transforman históricamente es necesario dotar a los agentes sociales de una participación ignorada por el *estructuralismo*, que los convierte en meros soportes de la estructura objetivamente dada. El problema es cómo hacer inteligible esta participación activa sin recaer en la defensa de un sujeto incondicionado propia de la teoría

fenomenológica de la acción. Foucault resuelve este problema consiguiendo rebasar por completo los obstáculos tanto de la herencia *estructuralista* como *fenomenológica* a la hora de tener en cuenta la intervención activa de los agentes gracias a su concepción de poder o *relaciones de poder* entendida como “*acción sobre acciones*” y al concepto de *práctica de sí* que intentaba dar cuenta de la participación activa de los seres humanos en los procesos de *subjetivación* (Vázquez, 1999). Estos dos conceptos, *relaciones de poder* y *prácticas de sí*, están íntimamente ligados y de alguna manera responden -como reconoce el propio Foucault (1980c, 1982a, 1984c)- a los cambios políticos que precedieron y siguieron a los acontecimientos de Mayo del 68.

Al referirnos a Mayo del 68, hacemos referencia no sólo a los acontecimientos puntuales del Mayo francés o a las revueltas de Praga, Los Ángeles o México sino al cambio de las reglas en el juego político que estos acontecimientos inauguran. En este sentido, es necesario recordar que 1968 es el producto de una larga serie de acontecimientos mundiales, y de una serie de corrientes de pensamiento que vinculaban la emergencia de *nuevas formas de luchas* con la producción de una *nueva subjetividad*. Siguiendo a Deleuze (1986) en lo que se refiere a los acontecimientos mundiales, hay que destacar la experiencia yugoslava de autogestión, la primavera checoslovaca y su represión, la guerra de Vietnam, la guerra de Argelia, los signos de una nueva clase (la *nueva clase obrera*), el nuevo sindicalismo, agrícola o estudiantil, el surgimiento de la psiquiatría y pedagogía llamadas *institucionales*. En lo que respecta a las corrientes de pensamiento, es necesario remontarse a Lukacs, la Escuela de Francfort, el marxismo italiano y los primeros gérmenes de la *autonomía* (Tronti), la reflexión sobre la nueva clase obrera (Gorz) y grupos teóricos-prácticos como *Socialismo o Barbarie*, el *Situacionismo* o la *Vía Comunista*.

Foucault, al igual que la tradición marxista considera que el punto de vista justo para llevar a cabo una investigación sobre la sociedad, sobre el presente es el de la *resistencia* porque es una condición de

visibilidad del proceso en su totalidad. Las reglas de formación de un *discurso*, las *relaciones de poder* y las formas de *subjetivación* son más visibles no cuando su aplicación constituye todo un éxito, sino cuando el fracaso revela claramente su presencia: la *resistencia* funciona como “catalizador químico” (Foucault, 1982a). De ahí viene el interés constante de Foucault por todos los conflictos sociales y concretamente por lo que significó Mayo del 68:

De no ser por Mayo del 68, nunca habría llegado a hacer investigaciones como las que he hecho sobre la cárcel, la delincuencia, la sexualidad. Sin el clima de Mayo del 68 no hubieran sido posibles (Foucault, 1980c: 81).

El 68 fue el punto de partida de diversos movimientos (movimientos de mujeres, movimiento gay, ecologista, pacifista...) que inauguraban nuevas reglas en el ámbito de la política, nuevas luchas que no podían ser entendidas con las herramientas teóricas de las que se disponía (Riechmann y Fernández Buey, 1999). Foucault (1977b, 1977e, 1978a, 1978b, 1980c, 1982a, 1982c, 1984c) intenta autorizar y validar otra forma de explicar la realidad social que ya apunta en determinadas acciones de resistencia a determinadas prácticas, aunque en ellas carezca momentáneamente de legitimidad. Foucault atiende a la experiencia de la *resistencia*, expresada individual o colectivamente a acomodarse a determinadas prácticas establecidas. La *resistencia* es para Foucault (1982a) aquello que da la clave de lo que *debe ser pensado*. De este modo, contribuye a la elaboración de la filosofía política del 68. En este contexto es donde adquieren pleno significado su concepción del *poder* y de las *prácticas de sí*.

El juego político hasta entonces giraba en torno a la esfera del Estado, sin embargo el movimiento del 68 establece otros escenarios para la política. Se sitúa en un más allá del Estado. Las movilizaciones no se orientaban hacia ninguna alternativa del tipo “Estado Socialista”, no pretendían un “Estado alternativo” en el sentido revolucionario del marxismo ni tampoco una “alternativa de Estado” en el sentido reformista defendido entonces por los socialdemócratas y eurocomunistas. Por ello el 68 fue calificado despectivamente de mera

revolución cultural para una izquierda universitaria (Pardo, 2000). Sin embargo, el 68 tuvo un carácter político precisamente porque inaugura un nuevo territorio para la acción política y reconoce como agentes políticos a individuos o grupos no integrados en las instituciones de representación política vigentes y que con el tiempo se consolidarían como (nuevos) movimientos sociales.

Foucault contribuye a legitimar esta interpretación y a fundamentar el carácter político del 68. Su esfuerzo intelectual se dirige a defender la tesis de que un nuevo ámbito político ha sido descubierto por los acontecimientos de Mayo del 68. Ámbito en el que el término política no remite al Estado sino únicamente a las *relaciones de poder* y es, por ello, intraducible al lenguaje del pensamiento político convencional y a establecer, por tanto, en qué consistiría la *resistencia* en este nuevo escenario político.

Fue 1968 quien institucionalizó lo que hoy se conoce como *los nuevos movimientos sociales*, movimientos que emergieron como reacción a las dificultades de los movimientos tradicionales de la izquierda alrededor de los años sesenta, cuestionando sus estrategias de oposición (Arrighi 1999; Touraine, 1982, 1992; Riechmann y Fernández Buey, 1999). Movimientos como el movimiento antiautoritario estudiantil, el movimiento feminista, el movimiento ecologista, el movimiento pacifista. Foucault (1982a) interpretó las reivindicaciones de los distintos movimientos que tuvieron Mayo del 68 como punto de partida, como *resistencia* a aplicar las prácticas que a uno lo convierten en sujeto, y, al mismo tiempo, como una búsqueda individual y colectiva de otro tipo de *prácticas* con las que alumbrar un nuevo modo de *subjetivación*. Así, a la investigación sobre las *prácticas discursivas* y *no discursivas* que nos configuran, Foucault añade las *prácticas de sí* para pensar, gracias a ellas, el polo subjetivo activo en la asunción de las reglas que rigen las *prácticas*, es decir, las prácticas que tienen a uno mismo como objeto y como sujeto.

El concepto *prácticas de sí* (Foucault, 1981c, 1981e, 1983b, 1983d, 1988a, 1988b, 1984) permite reformular algunos aspectos teóricos de la teoría foucaultiana del sujeto sin renunciar a ninguna de

sus posiciones anteriores. Foucault establece una diferencia entre el todas aquellas prácticas en las que los sujetos se convierten en objetos de conocimiento o en *sujetos sujetos* a ocupar determinados lugares o a realizar determinadas acciones y las *prácticas* que sobre uno mismo llevan a cabo los individuos y que suponen una variación en las *prácticas* establecidas y por tanto, su fracaso.

No obstante, la relación de Foucault con los acontecimientos de Mayo del 68 no se limitó al plano teórico. Como señala Deleuze, tras el 68, Foucault se vio obligado a pensar y vivir de una manera nueva el papel del intelectual. En este período, Foucault se convierte en un militante político (Eribon 1989, 1994; Macey, 1995). Militante de una política recién inaugurada, una política centrada en problemas anteriormente considerados no políticos. En este sentido, destaca su participación en el *Grupo de Información sobre las Prisiones* (GIP). Grupo que tenía como objetivo reunir y difundir información acerca del sistema penitenciario. Y ello, de tal forma que sus actuaciones, en colaboración con los grupos de profesionales implicados en el sistema penal-legal, sirvieran para que los presos hicieran uso de la palabra que se les negaba. Las intervenciones del GIP no pretendían una mejora de las condiciones en las cárceles sino *"llegar a que se pusiese en cuestión la división social y moral entre inocentes y culpables"* y de este modo mostrar el carácter *intolerable* de las prisiones. Así, en el manifiesto inaugural del GIP se afirma:

Poca información se publica sobre las prisiones; es una de las regiones escondidas de nuestro sistema social. Tenemos derecho a saber, queremos saber. Por ello, con unos cuantos magistrados, algunos abogados, periodistas, médicos, psicólogos, hemos formado un Grupo de Información sobre las Prisiones. Nuestro propósito es dar a conocer qué es la cárcel (Foucault, 1971: 174).

El efecto del G.I.P. fue múltiple. Uno de ellos fue la entrada, hasta entonces vetada, en las prisiones de la prensa y la radio, y problematizar un determinado discurso político sobre el proletariado. El sostén exterior que ofrecía animó movimientos de revuelta que sacudieron treinta y cinco establecimientos penitenciarios. Siguiendo el

modelo del G.I.P. se crearon el G.I.S. (Grupo de Información sobre la Salud) y el G.I.S.T.I. (Grupo de Información y de Sostén a los trabajadores inmigrantes)

II. DE LAS PRÁCTICAS DE SUJECIÓN A LAS PRÁCTICAS DE LIBERTAD

Con el propósito de responder al interrogante sobre cómo articular la determinación histórica y social con la posibilidad de cambio, de transformación de uno mismo, con la posibilidad misma de libertad en las acciones humanas, desarrollaremos los conceptos foucaultianos *relaciones de poder y prácticas de sí*. Ambos conceptos nos permitirán problematizar el par *agencia/estructura* así como de redefinir el concepto tradicional de *agencia*.

No obstante, somos conscientes de que algunas de las posiciones que Foucault sostiene en la década de los ochenta requieren, desde nuestro presente, una revisión ajustada a nuestra actualidad inmediata. No hay que olvidar que la aplicación de una perspectiva histórica consiste precisamente en eso, en actualizar continuamente los diagnósticos de una realidad social que cambia. No obstante, como lo que Foucault nos ofrece -más que teorías acabadas- son *herramientas* conceptuales, éstas continúan siendo útiles para *pensar el presente*.

1. Del paradigma *jurídico* al *estratégico*

El *poder* para Foucault -como la *subjetividad*- no es una categoría universal, por ello, no tiene sentido preguntarse ¿qué es el poder? sino ¿cómo se ejerce?. Sólo es posible, por tanto, describir tipos o formas de poder históricamente situados, mostrar su funcionamiento, apreciar sus efectos, señalar sus peligros. De esta manera, nos presenta más que una teoría del poder una *analítica del poder*.

En la Primera Parte de nuestro trabajo al analizar los procesos de constitución de la *subjetividad*, hemos perfilado el modo que Foucault muestra el funcionamiento de las prácticas de *poder* en diferentes momentos históricos y en relación con las prácticas de *saber*. No

obstante, en algunos escritos (Foucault, 1976, 1977d, 1982a), con el objetivo de que sirva de herramienta metodológica y siempre a partir de sus investigaciones históricas, sistematiza las características generales de su concepción del *poder*.

Frente a la concepción clásica del poder, concepción que podemos denominar *jurídica* (Deleuze, 1986; Foucault, 1976, 1977d, 1982a), Foucault defiende una concepción *estratégica* del poder en la que (i) el *poder* no sólo está localizado en los aparatos de Estado sino que consiste en una relación de fuerzas que atraviesa todo el cuerpo social, por tanto, (ii) el ámbito de lo que consideramos político se amplía y donde (iii) el *poder* no es esencialmente represivo sino productor. Consecuentemente, esta concepción estratégica del *poder* requiere nuevas formas de ejercer y definir la *resistencia*.

1.1. Microfísica del poder

Diríase que, por fin, algo nuevo surgía después de Marx. Diríase que la complicidad en torno al Estado se había roto. Foucault no se contenta con decir que hay que repensar ciertas nociones, ni siquiera lo dice: lo hace, y de ese modo propone nuevas coordenadas para la práctica (Deleuze, 1986: 56).

Para Foucault (1976, 1977d, 1982a) el *poder* no sólo está localizado en los aparatos de Estado, es decir, en sus formas más diferenciadas, sino que surge de todos los puntos en que se dan relaciones y atraviesa todo el cuerpo social. El *poder* no es una sustancia sino una relación; el poder no se posee, se ejerce. *Relaciones de poder*, por tanto, y no poder sin más: multiplicidad de relaciones y no una sustancia ubicua llamada Estado. Las relaciones de poder son acciones sobre acciones, acciones consistentes en "*conducir conductas*", en "*estructurar el campo de acción eventual de los otros*" (Foucault, 1982a). Acciones que no se concentran en una institución ni se someten a un criterio único de racionalización, de ahí el carácter plural, difuso de las micro-relaciones múltiples de poder que atraviesan todo el cuerpo social. El poder está en todas partes, es decir en todas las relaciones humanas, tengan el carácter que tengan: en las relaciones económicas, de

comunicación, sexuales, de conocimiento... Una sociedad sin *relaciones de poder* no puede ser más que una abstracción. Por ello, Foucault mantiene que el poder va *de abajo a arriba*, requiere un análisis ascendente: la familia, la escuela, los tribunales, los organismos médicos no producen poder sino que recogen, redistribuyen, ordenan o cristalizan relaciones de poder ya existentes.

De este modo, la perspectiva relacional (microfísica) del poder nos indica que las *relaciones de poder* en tanto que relaciones de fuerzas no están enteramente definidas sino que pueden ser móviles, reversibles e inestables. Por ello, no hay *relación de poder* sin *resistencia*, sin puntos de insumisión, sin posibilidad de escapatoria o huida. Foucault nos presenta un modelo que por su semejanza con los combates, con las tácticas de guerra -diversidad de fuerzas en equilibrio inestable- denomina *estratégico* y que sustituye al tradicional modelo *jurídico* con el que pensábamos el poder y que se ajusta al esquema: ley-prohibición-obediencia. En una *relación de poder* el otro no puede ser reducido a una total pasividad, en una *relación de poder* es indispensable que el otro sea reconocido como sujeto de acción. La *resistencia* (en potencia) de los individuos es una condición de las *relaciones de poder*.

No obstante, Foucault distingue entre *relaciones de poder* y *estados de dominación*, que serían aquellos en los que las *relaciones de poder* en lugar de ser inestables y permitir a los diferentes participantes una estrategia que las modifique, se encuentran bloqueadas y fijadas. Es decir, cuando las relaciones antagonistas se sustituyen por mecanismos estables por los que se puede conducir de manera constante la conducta de los otros ya no podemos hablar de relaciones de poder. Si no existe la posibilidad de resistir a la fuerza del otro, si no se da la posibilidad misma del fracaso, se pasa del poder como ejercicio reversible de unos sobre otros, a la dominación, en la que todas las jugadas están ya de antemano previstas y ganadas. De esta manera, la puesta en cuestión de *relaciones de poder*, el análisis de su formación histórica, de lo que las vuelve sólidas o frágiles, de las

condiciones para transformarlas, se convierte en una tarea importante políticamente (Foucault, 1982a).

1.2. "Todo es político"

Asimismo, con sus investigaciones sobre las relaciones entre *saber, poder y subjetividad*, Foucault nos hace ver la heterogeneidad de los poderes modernos y de esta manera, amplía los límites de lo que consideramos el espacio de lo político hacia la vida cotidiana. El poder ya no se circunscribe a una élite o viene exclusivamente determinado por las relaciones de producción, ahora la reflexión sobre el poder afecta a la ciencia, a la educación, a la salud... Así, las diversas formas de racionalidad que implican -en un espacio y en un tiempo dados- *discursos y prácticas*, también entran dentro del ámbito de lo contestable y lo negociable. Poderes desconocidos y, por ello, reconocidos como naturales:

Para decirlo simplemente, el internamiento psiquiátrico, la normalización mental de los individuos, las instituciones penales, tienen sin duda una importancia bastante limitada si se busca solamente la significación económica. Por el contrario, son indudablemente esenciales en el funcionamiento general de los engranajes del poder. Siempre que se planteaba la cuestión del poder subordinándola a la instancia económica y al sistema de interés que aseguraba, se estaba abocado a considerar estos problemas como de poca importancia (Foucault, 1977e: 233).

Estos análisis, como ya hemos señalado, responden a los acontecimientos que Mayo del 68 sacó a la luz de modo práctico, esto es, que se consideraran políticas determinadas cuestiones que, hasta entonces, quedaban fuera del ámbito estrictamente político: la cuestión de las mujeres, de las relaciones entre los sexos, de la medicina, de la enfermedad mental, de las minorías, de la delincuencia. Incluso un libro anterior como *Historia de la Locura* pasó a ser en 1961 un libro leído fundamentalmente como libro académico a ser, tras el 68, leído de forma diferente, formando parte de la infraestructura cultural de la deseada revolución de la vida cotidiana,

en el contexto de un movimiento social caracterizado por el activismo político y una sensibilidad antirrepresiva generalizada:

Solamente alrededor del 68, superando la tradición marxista y pese al PC, todas estas cuestiones han adquirido su significación política, con una intensidad que no había sospechado y que mostraba bien en qué medida mis anteriores libros eran todavía tímidos y confusos. Sin la apertura política realizada estos mismos años no habría tenido sin duda el valor de retomar el hilo de estos problemas y seguir mi investigación del lado de la penalidad, de las prisiones, de las disciplinas (Foucault, 1977b: 142).

En la misma línea, Deleuze y Guattari en *El Antiedipo* (1972) consideran como "balance de Mayo del 68" el hecho de haber sacado a la luz toda una serie de fenómenos que podrían describirse como "*núcleos de problematización*" y que parecían desbordar, tanto en su planteamiento como en sus horizontes de resolución, el marco del Estado. Fenómenos que, con el tiempo, constituirían toda una nueva región de la reflexión intelectual: la región que ellos denominan *molecular* o *micropolítica* (Deleuze y Guattari, 1980). Estos "núcleos de problematización" no hacían referencia a conflictos "nuevos". Lo nuevo era que reclamasen la condición de conflictos políticos, ya que la filosofía política tradicional los había ubicado en el terreno de lo privado (doméstico, individual, familiar, confesional, inter o intra grupal) o en el de los "asuntos internos" (modos de organización burocrática, jerárquica o patriarcal de distintas instituciones).

La afirmación "*todo es político*" subraya esa omnipresencia de las relaciones de poder y su inmanencia en un campo político. Esto no significa que el poder sea una fatalidad a la que haya que resignarse sino que el análisis y la crítica políticos están por inventar. El problema ya no es definir una postura política (lo que nos reenvía a una elección dentro de una clasificación ya hecha) sino imaginar y hacer que existan nuevos *esquemas de politización* (Foucault, 1977f). Si la frontera política ha cambiado es necesario renovar los presupuestos del análisis político:

Es verdad que, durante los años sesenta, problemas como la psiquiatría o la sexualidad eran considerados marginales en comparación con los grandes problemas políticos, como la explotación de los trabajadores (...). Pero a partir de la desestalinización, a partir de los años setenta, creo que hemos descubierto que gran número de asuntos que considerábamos menores ocupan una posición absolutamente central en el terreno político, dado que el poder político no consiste únicamente en las grandes formas institucionales del Estado, en lo que llamamos aparato de Estado. El poder no opera en un solo lugar sino en lugares múltiples: la familia, la vida sexual, la forma en que se trata a los locos, la exclusión de los homosexuales, las relaciones entre hombres y mujeres (...) relaciones todas ellas políticas. *No podemos cambiar la sociedad, a no ser que cambiemos esas relaciones* (Foucault, 1978a: 473).

Si el término Estado ya no es el que define la esfera política y es sustituido por el término "poder", si la sociedad civil es la verdadera sociedad política, surge inevitablemente la cuestión acerca de qué tipo de práctica política podía seguirse de la *microfísica del poder* y qué tipo de esperanzas políticas y sociales podían depositarse en ella.

Así, los grupos minoritarios que se sintieron protagonistas del territorio puesto al descubierto por las movilizaciones de Mayo se vieron obligados a pensar su acción en un clima de divorcio total con lo que era la política "oficial" o "estatal", con el propósito –en muchas ocasiones– de no convertirse en Estados, Partidos o Sindicatos ni dejar que sus aspiraciones fueran reducidas a reivindicaciones emancipatorias asumidas por Estados, Partidos o Sindicatos porque con ello traicionarían su esencia. Compartían la premisa de que la sociedad no cambiaría si no se transforman los mecanismos de poder que funcionan fuera de los aparatos de Estado, por debajo de ellos, a su lado, de una manera mucho más minuciosa, cotidiana. Si se consiguen modificar estas relaciones o hacer intolerables los efectos de poder que en ellas se propagan, se dificultará enormemente el funcionamiento de los aparatos de Estado. La prioridad política de las *relaciones de poder* y del nuevo territorio (político) que inauguran, está en el origen de la fórmula "*lo privado es político*".

En otros términos, lo *privado* -es decir, lo que el contrato social define como no público pues no está directamente regulado por la

esfera estatal y que constituye la libertad personal de los individuos-*es político*. Las relaciones presuntamente *privadas*, como el contrato laboral que liga trabajadores y empresarios, el contrato mercantil que liga a distribuidores y consumidores, el contrato matrimonial entre los cónyuges, los lazos familiares y paterno-filiales, los vínculos entre médicos y pacientes o entre psiquiatras y enfermos mentales están, en realidad, *politizadas*. De este modo, Mayo del 68 dio origen a la consigna "*lo personal es político*" que los movimientos feministas hicieron suya porque con ella se ponía de relieve la dominación masculina en el espacio privado.

Sin embargo, tanto esta consigna como la política del 68 encierra cierta ambigüedad y se presta a derivas diferentes (Pardo, 2000). Por un lado, la posición que podríamos denominar "ilustrada" o "reformista" pretendía exigir que el Estado interviniera y el Derecho amparara también esa esfera para conferir a los *dominados* los derechos que les corresponden. Por otro lado, la vía "anti-institucional" o "radical" intentaba que las reivindicaciones *microfísicas* no cayeran en la trampa de los partidos políticos o las organizaciones reformistas. Desde aquí, se niega la posibilidad (y la utilidad) de negociación con los poderes establecidos. Cada vía ha tenido sus riesgos, riesgos que podemos observar desde nuestro presente, atendiendo a las diferentes derivas de los distintos movimientos políticos que surgieron en este período.

La vía reformista supone el abandono de algunas de las reivindicaciones genuinas en manos de una política posibilista y tradicional. Así, una parte importante del movimiento feminista trabajó en el ámbito institucional centrando sus acciones en la demanda de cambios legislativos (feminismo de Estado). Del mismo modo, un importante sector del movimiento ecologista se consolidó bajo la forma-Partido y adoptó las reglas del juego político clásico. En oposición a esta deriva, *El Antiedipo* -su mismo título lo indica- de Deleuze y Guattari (1972) pretendía convertirse en "barricada teórica" para cortocircuitar una de las estrategias mediante las que el Estado pretendía frenar este movimiento: reconduciéndolo a la esfera privada

(o al menos sectorial o local) mediante una combinación de “terapias sociales”. Al mismo tiempo, los autores de *El Antiedipo* (1972) se enfrentaban a dos obligaciones diferentes: por un lado, demostrar que los nuevos movimientos eran genuinamente políticos (aunque no adoptaran la forma de la política tradicional) y, por otro, ofrecer una forma alternativa para la inteligibilidad (y la organización) de tales movimientos, una forma que fuese *micropolítica*, *molecular* o extra-estatal para impedir la cristalización de movimientos sociales moleculares en forma de Partidos. Y, de esta manera, impedir que el Estado integrara en sus dominios ese territorio que Mayo había puesto al descubierto, procurando su inclusión en la esfera pública convencional mediante los aparatos clásicos de representación política, lo cual, en las fechas de referencia, señalaba exclusivamente hacia la izquierda y hacia los Partidos Comunistas y sus delegaciones extraparlamentarias en la sociedad civil.

La segunda vía, la vía anti-institucional corría el riesgo de invertir la consigna de partida “lo personal es político” transformándola en “lo político es personal” de tal manera que la no intervención estatal podía convertirse en coartada para que unos ejerzan la dominación micropolítica sobre otros. Actualmente, desde el *cambio climático* de los 80, con la crisis del Estado del Bienestar, la caída en desgracia de las terapias sociales, la crisis de la izquierda marxista que arrojó hacia el vacío de la marginalidad sus lastres extraparlamentarios (como sucedió en Italia en el período conocido como los *años de plomo*) tipo las críticas al papel normalizador y disciplinario del Estado y las profesiones asistenciales obtienen, en la actualidad, escasa potencialidad subversiva (Castel, 1996; Boltanski y Chiapello, 1999; Pardo, 2000; Moreno, 2001; Vázquez, 2001) y la llamada a la desregulación estatal adopta, como mostraremos más adelante, el sentido inverso que la hizo surgir.

1.3. El poder atraviesa los cuerpos

En la Primera Parte de nuestro trabajo, hemos mostrado que la *subjetividad* no es un *datum* esencial que el poder reprime o respeta,

al contrario la *subjetividad* es la forma que adopta el individuo en contacto con prácticas de *poder* unidas a *verdades*. El individuo no es concebido como algo previo sino como algo atravesado y constituido por el poder mismo. Por tanto, insistimos, no tiene sentido estudiar al *sujeto* al margen o contra el *poder*. La *subjetividad* no puede constituir lo *otro* del poder, en la medida en que la subjetividad no existe al margen de las diversas prácticas históricas que la producen como tal. *Prácticas*, siguiendo a Foucault, donde se entrelazan el *poder* y el *saber*. Sólo un pensamiento dicotómico que separa incomprensiblemente *individuo* y *sociedad* puede garantizar esta oposición entre *sujeto* y *poder* como dos entidades independientes.

Sin embargo, el presupuesto según el cual existe una oposición entre las estructuras de poder y de dominación, por un lado, y la identidad de los individuos, por otro, sigue presente en la psicología y en mayor o menor grado, en el resto de las llamadas ciencias sociales. Y al mismo tiempo, sigue orientando la acción política de aquellos movimientos sociales que todavía consideran que existe una naturaleza humana (incontaminada, autónoma...) que ha sido enmascarada, alienada o aprisionada en y por mecanismos de represión y que, por tanto, la *liberación* consistiría en hacer saltar, en desbloquear, esos cerrojos represivos.

Este presupuesto sostiene y alimenta una visión esencialista de la subjetividad que ignora su carácter construido, histórico y político. De acuerdo con la racionalidad moderna se sostiene la creencia de que hay un núcleo humano previo, una identidad anterior a las influencias sociales y culturales, ya sea como base sobre la que se inscriben las diferencias o como identidad a recuperar de género, etnia, sexualidad... (Cabruja, 1998). Además, muchas de estas diferencias identitarias son construidas de acuerdo con distintas jerarquías del pensamiento moderno, especialmente la oposición *naturaleza/cultura* o *emoción/razón* (Bourdieu, 1999). Esta posición, presupuesto o creencia la encontramos en el marxismo y en los distintos "humanismos". Incluso, algunos de los lemas más populares de Mayo del 68 ("*Debajo de los adoquines está la playa*") continuaban aferrados

al esquema *opresión/liberación* que Foucault combatió duramente (Ibáñez, 2001). Este esquema parte de un sujeto ya dado y no se da cuenta de que el *poder* pasa por los cuerpos (los administra, los configura) y no sólo por la representación o la voluntad:

No se trata de concebir al individuo como una especie de núcleo elemental, átomo primitivo, materia múltiple e inerte sobre la que se aplicaría o en contra de la que golpearía el poder. En la práctica lo que hace que un cuerpo, unos gestos, unos discursos, unos deseos sean identificados y constituidos como individuos, es en sí, uno de los primeros efectos del poder. El individuo no es el vis a vis del poder; es pienso, uno de sus primeros efectos. El individuo es un efecto del poder, y al mismo tiempo, o justamente en la medida en que es un efecto, el elemento de conexión. El poder circula a través del individuo que ha constituido (Foucault, 1977d: 180).

El marxismo cae en un sesgo intelectualista que olvida que las *relaciones de poder* penetran no sólo en las representaciones de los sujetos sino también en el espesor mismo de los cuerpos. Así, para poner de manifiesto la relación entre cuerpo y poder, Foucault muestra cómo los procesos de individualización se realizan a partir de un marco de comparación y juicio que Foucault denomina la *norma*. Mientras que la *ley* es un conjunto de sanciones que se activa para reprimir ciertas acciones, la *norma* no juzga las acciones de los individuos sino, como ya hemos señalado en la Parte Primera, la totalidad de su existencia según un patrón de distribución infinitamente más complejo y variable.

En nuestro presente, en las llamadas *sociedades de control* que sustituyen a las *disciplinarias*, la promoción de la normalidad se ha vuelto más flexible y heterogénea. Ahora, es un sistema de sanciones difusas, constantes, regladas según los cambiantes códigos normalizadores que rigen las relaciones de poder, el que se deposita en los pliegues más íntimos de las disposiciones individuales. Los cuerpos acaban convirtiéndose en conductores prerreflexivos, en portadores de una memoria, reactivable en cada situación similar. El poder codifica de este modo el cuerpo, impregna sus mecanismos

verbomotores de una lógica política que vuelve previsible a su portador (Moreno, 2001).

Por ello, Foucault (1972) señala que para entender cómo se ejerce el poder, los análisis acerca de la explotación deben ser completados con otros dirigidos a poner de manifiesto la relación entre deseo y poder. De este modo, en sus análisis acerca de la sexualidad, frente a la idea de que la sexualidad está reprimida por una sociedad burguesa, capitalista, hipócrita, Foucault insiste en que no hay nada más estudiado, interrogado, puesto en juego y en discurso, obligado a la confesión, requerido para expresarse que la sexualidad:

Nosotros no hablamos de sexo sin posar un poco: conciencia de desafiar el orden establecido, tono de voz que muestra que uno se sabe subversivo, ardor en conjurar el presente y en llamar a un futuro cuya hora uno piensa que contribuye a apresurar. Algo de la revuelta, de la libertad prometida y de la próxima época de otra ley se filtran fácilmente en ese discurso sobre la opresión el sexo. En el mismo se encuentran reactivadas viejas funciones tradicionales de la profecía. Para mañana el buen sexo. Es porque se afirma esta represión por lo que aún se puede hacer coexistir, discretamente lo que el miedo al ridículo, la amargura de la historia impiden relacionar a la mayoría de nosotros: la revolución y la felicidad; o la revolución y un cuerpo otro, más nuevo, más bello; o incluso la revolución y el placer. Hablar contra los poderes decir la verdad y prometer el goce; ligar entre sí la iluminación, la liberación y multiplicadas voluptuosidades; Erigir un discurso donde se unen el ardor del saber, la voluntad de cambiar la ley y el esperado jardín de las delicias: he ahí indudablemente lo que sostiene en nosotros ese encarnizamiento en hablar del sexo en términos de represión; he ahí lo que quizá explica el valor mercantil atribuido no sólo a todo lo que del sexo se dice, sino al simple hecho de prestar el oído a aquellos que quieren eliminar sus efectos (Foucault, 1976: 13-14).

Si el poder no tuviese por función más que reprimir, si no trabajase más que según el modo de la censura, de la exclusión, de los obstáculos, de la represión, a la manera de un gran superego, si sólo se ejerciese de una forma negativa sería muy frágil. Además como señala Foucault (1977f), la concepción de un poder puramente represor es políticamente ineficaz:

Este tipo de discurso es un formidable útil de control y de poder. Se sirve, como siempre, de lo que dice la gente, de lo que se resienten, de lo que esperan. Explota su tentación de creer que basta, para ser feliz, con atravesar el umbral del discurso y levantar algunas prohibiciones. Y acaba por abatir y cuadrangular los movimientos de revuelta y liberación (Foucault, 1977f: 259).

Así, las dificultades que surgen para desprenderse del poder provienen de que produce efectos positivos a nivel de deseo. El enraizamiento del poder se debe a que no pesa como una fuerza que dice "no" sino que produce discursos, forma saber, induce placer. De esta forma, aceptando que el poder conforma los deseos, se puede explicar porqué los partidos y sindicatos que tendrían o deberían tener inversiones revolucionarias en nombre de los intereses de clase tengan disposiciones reaccionarias a nivel del deseo (Foucault, 1972).

Desde esta perspectiva, la *subjetividad* es, como acabamos de ver, el elemento central en las redes de *poder* que atraviesan nuestras sociedades. La subjetividad, por tanto, no existe en un exterior, incontaminada, sino que más bien es un pliegue del nuevo complejo psicopolítico, se aloja en su centro (Silva, 1997; Vázquez, 2000). Como señala Morey (1990a) el poder no es aquello que "*no nos deja ser lo que somos*" sino precisamente "*aquello que nos hace ser lo que somos*".

Por tanto, desde la concepción foucaultiana del poder, de un poder *normalizador* que no reprime sino que conforma, la *resistencia* requiere de otras estrategias. Ya no se trata de oponerse a un poder exterior sino a lo que Morey (1994) denomina "*la estructura psicológica del fascismo*", ahí es precisamente donde hay que poner a prueba el ejercicio de reflexión política foucaultiano. El adversario sigue siendo el fascismo pero no únicamente el fascismo histórico "*sino además el fascismo que está en todos nosotros, que asedia nuestro espíritu y nuestros comportamientos cotidianos, el fascismo que nos hace amar el poder, amar incluso aquello que nos somete y explota*" (Foucault, 1977h: 134).

Foucault en su prólogo a la edición americana del libro de Deleuze y Guattari *El Antiedipo*, caracteriza dicha obra como una "*introducción*

a la vida no fascista” y resume en siete puntos los principios esenciales de ese manual o guía de la vida cotidiana que pretende responder al siguiente interrogante:

¿Cómo hacer para no volverse fascista incluso cuando (sobre todo cuando) uno se cree un militante revolucionario? ¿Cómo separar nuestros discursos y de nuestros actos, de nuestros corazones y de nuestros placeres del fascismo? ¿Cómo desalojar el fascismo que se ha incrustado en nuestro comportamiento? (Foucault, 1977h: 135).

De este modo, los principios o mandamientos para una vida no fascista que a continuación reproducimos, representan el desafío de pensar lo político fuera de todo compromiso con la forma Estado posible o futuro y en su lugar, consideran la subjetividad como objeto de transformación, sintetizando, de algún modo, la filosofía política del 68:

1. Liberad la acción política de toda forma de paranoia unitaria y totalizante
2. Haced crecer la acción, el pensamiento y los deseos por proliferación, yuxtaposición y disyunción antes que por subordinación y jerarquización piramidal
3. Liberaos de las viejas categorías de lo Negativo (la ley, el límite, la castración, la carencia) que el pensamiento occidental ha tenido por sagradas durante tanto tiempo, en tanto que forma de poder y modo de acceso a la realidad. Preferid lo que es positivo y múltiple, la diferencia a la uniformidad, los flujos a las unidades, los dispositivos móviles a los sistemas. Considerad que lo que es productivo no es sedentario sino nómada.
4. No imaginéis que sea preciso ser triste para ser militante, incluso si lo que se combate es abominable. Es el vínculo del deseo con la realidad (y no su huída en las formas de la representación) lo que posee una fuerza revolucionaria.
5. No utilizéis el pensamiento para dar un valor de verdad a la práctica política; ni la acción política para desacreditar un pensamiento, como si no fuera más que pura especulación. Utilizad la práctica política como un intensificador del pensamiento, y el análisis como un multiplicador de las formas y dominios de intervención de la acción política.
6. No exijáis de la política que restablezca los “derechos” del individuo tal como los ha definido la filosofía. El individuo es el producto del poder. Lo que es preciso es “desindividualizar” mediante la multiplicación y el desplazamiento, la

disposición de combinaciones diferentes. El grupo no debe ser el vínculo orgánico que une a individuos jerarquizados, sino un constante generador de "desindividuación"
7.No os enamoréis del poder. (Foucault, 1977h: 135-136).

1.4. Las luchas contra la subjetividad impuesta

Si el *poder* atraviesa y constituye nuestra identidad, la *resistencia* al poder implicará lógicamente una crítica de nuestra identidad actual, de lo que somos en el presente. Se trata, por tanto de abandonar el esquema clásico: *identidad-opresión-liberación*:

El objetivo principal no es el de descubrir sino el de rechazar lo que somos (...) hemos de promover nuevas formas de subjetividad que se enfrenten y opongan al tipo de individualidad que se nos impone (Foucault, 1982a: 232).

La posición foucaultiana, insistimos de nuevo, no es una posición teórica aislada de lo que ocurría a su alrededor. Al contrario, la teoría foucaultiana del *poder* se apoya en un análisis de las formas de resistencia al poder que surgieron a finales de los sesenta: antipsiquiatría, antimedicina, feminismo radical, movimiento gay, lucha en las cárceles..., oposiciones que no se podían comprender con las herramientas conceptuales tradicionales. Estas luchas y otras semejantes, tienen en común el hecho de no plantearse en el terreno clásico de las luchas políticas -contra determinadas formas de dominación, étnica, social, religiosa- ni tampoco en el de las reivindicaciones económicas, sino que constituyen más bien el rechazo de determinadas formas identitarias. Son luchas contra la sumisión de la *subjetividad*, contra una forma de poder que transforma a los individuos en *sujetos*:

Forma de poder que se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata, clasifica a los individuos en categorías, los designa por su individualidad propia, los ata a su identidad, les impone una ley de verdad que deben reconocer y que los otros han de reconocer en ellos (Foucault, 1982a: 227).

Estos movimientos, según Foucault (1982a), se caracterizan por:

- (i) poner en cuestión el estatuto del individuo;
- (ii) oponerse y resistir a los efectos del poder que están ligados al *saber*, a la competencia y a la cualificación (se pone en tela de juicio la forma en que circula el *saber*, sus relaciones con el *poder*, en suma el *régimen del saber*);
- (iii) girar en torno a la misma pregunta ¿quienes somos?

Cuando Foucault (1976, 1982a) afirma que el sujeto se constituye en las *relaciones de poder* no significa que esté estructuralmente determinado por ellas, es decir, construido como objeto que no puede sino aceptar imposiciones. Constituirse como *sujeto* en el *juego de la verdad* y las *prácticas de poder* significa también articular resistencias que desestabilicen dichas relaciones:

Respecto del poder no existe, pues, un lugar del gran Rechazo -alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario-. Pero hay varias resistencias que constituyen excepciones, casos especiales: posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, rastreras, violentas, irreconciliables, rápidas para la transacción, interesadas o sacrificiales; por definición no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder (Foucault, 1976: 116).

En este sentido, Rose (1996b) señala que la *resistencia*, definida como la oposición a un determinado régimen para conducir la propia conducta, es decir, el rechazo a adoptar determinadas formas de individualidad "*no precisa de una descripción de las fuerzas intrínsecas de cada ser humano que ama la libertad, trata de reforzar sus propios poderes o capacidades o lucha por su emancipación, que son antecedentes a las exigencias de la civilización y la disciplina y entran en conflicto con ellas*" (Rose, 1996b: 87). La *resistencia* es posible en base a la disparidad de regímenes de *subjetivación* que atraviesan a los individuos.

Como ya hemos señalado en la Parte Primera, los seres humanos no son el producto unificado de un régimen coherente de dominación sino que, en todo caso, son el producto múltiple y contradictorio de

distintas *prácticas*, enfrentadas entre sí, que responden a distintos modelos de ser humano. Por ejemplo, las *técnicas de sí*, esto es, las formas de relación de uno consigo mismo como sujeto de capacidades únicas merecedoras de respeto entran en conflicto con las prácticas de relación de uno consigo mismo como objeto de disciplina, deber y docilidad. Del mismo modo, la demanda humanista de que el sujeto se descifre a sí mismo en relación con la autenticidad de las propias acciones se opone a la demanda política de que acate la responsabilidad colectiva de las decisiones de una organización aunque personalmente sea opuesto a ellas. O la demanda ética de abnegación, sacrificio y sufrimiento en silencio, se considera problemática desde la perspectiva de una ética de las pasiones saturada de un vocabulario de emociones y sentimientos.

Estos ejemplos revelan que además de existir discursos psiquiátricos, médicos, sociológicos, psicológicos, etc. e instituciones hospitalarias, educativas, familiares, etc. existe también la acción por la que uno se reconoce como loco o cuerdo, hombre o mujer, normal o desviado, enfermo o sano. De este modo, la aplicación sobre sí de prácticas culturalmente establecidas para reconocerse como individuo formado de tal o cual manera es el lugar idóneo para que la desobediencia exista e incluso se convierta en una cierta creación (Larrauri, 1999). Por tanto, para explicar la *resistencia* no es necesario recurrir al Sujeto de la fenomenología ni renunciar a la idea de una *subjetividad* conformada por el *poder*. Son los conflictos y oposiciones en las distintas *prácticas* que configuran a los individuos los que explica la resistencia, incluso, la invención de nuevos regímenes de *subjetivación*.

2. Del sujeto pasivo al sujeto activo

Foucault interpretó las reivindicaciones de los distintos movimientos que tuvieron *Mayo del 68* como punto de partida, como *resistencia* a aplicar las prácticas que nos *sujetan*, que nos convierten en *sujetos*, pero también, como una búsqueda individual y colectiva de otro tipo de prácticas con las que alumbrar un nuevo modo de *subjetivación*.

Por ello, dar cuenta únicamente de la posibilidad de *resistencia*, de rechazo y de desobediencia a ciertas prácticas se muestra insuficiente, es necesario también establecer la posibilidad y las condiciones de una *resistencia* activa, creativa. De este modo, la *resistencia* activa, la posibilidad misma de libertad en las acciones humanas, encontrará sólo un auténtico desarrollo a partir de 1980 con el concepto "*prácticas de sí*" en los dos últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad* y será desarrollado también en los diversos cursos, conferencias y escritos que marcan el final de su trayectoria (1980-1984). En ellos, Foucault defiende la participación activa de los sujetos en las *prácticas* que los configuran y con ello, la posibilidad de cambio en las propias *prácticas*.

2.1. Ética y verdad: las *prácticas de sí*

Con la fórmula *desprenderse de uno mismo*, Foucault hace referencia a la posibilidad de *dejar de ser lo que somos* para empezar a ser de otra manera a través de las modificaciones o interpretaciones de las prácticas. No hay que olvidar que para Foucault (1984d, 1984g) la *experiencia* es producto de las diferentes *prácticas* que la hacen posible y no a la inversa. Si los sujetos son el correlato de las prácticas de *subjetivación*, las variaciones en las *prácticas*, por mínimas que estas sean, tendrán también un efecto material en la formación de los propios sujetos.

El rechazo a ciertas *prácticas* se expresa en acciones inesperadas que poco a poco configuran una nueva *práctica* y por lo tanto un campo nuevo para la *experiencia*. La defensa de los pequeños gestos, que Foucault ha mantenido siempre, cobra en este contexto un nuevo relieve: sobre la base de prácticas regladas y convencionales, como lo es el lenguaje, un individuo puede cambiar, modificar, combinar elementos de manera nueva, el resultado de estas modificaciones será también material porque como material era el resultado de la realización dentro de la norma de ciertas acciones. De este modo, acciones y discursos que escapan a la aplicación de *prácticas* culturalmente establecidas y producen efectos en la realidad diferentes

a los esperados (Larrauri, 1999). Las nuevas *prácticas* que pueden ser modificaciones en los discursos o en las acciones discursivas, que pueden darse por individuos aislados o por la fuerza de un movimiento, actúan a su vez sobre los individuos transformándolos. Mediante un proceso bastante anónimo, pero formado por individuos concretos, se van modificando las prácticas y por lo tanto las reglas que las rigen, obteniendo al final del proceso una nueva forma de *subjetivación*.

Así, las *prácticas* que tienen a uno mismo como sujeto y objeto son llamadas por Foucault (1981c, 1981e, 1983b, 1983d, 1988a, 1988b, 1984) *prácticas de sí*. Prácticas voluntarias por las que los sujetos no sólo se fijan reglas de conducta sino que buscan transformarse a sí mismos. Por ello, constituyen *técnicas* que permiten a los individuos efectuar un número de operaciones en sus propios cuerpos, en sus pensamientos, en sus conductas para modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo. Las *prácticas de sí* que sirven para la autoconstitución de un sujeto han sido llamadas por Foucault *prácticas de libertad* porque a partir de ellas es posible una participación activa del individuo en la formación de sí mismo:

Yo pienso, efectivamente, que no hay un sujeto soberano, fundador, una forma universal de sujeto que se podría encontrar por doquier. Soy muy escéptico y muy hostil frente a esta concepción del sujeto. Pienso, por el contrario, que el sujeto se constituye a través de prácticas de sujeción (*assujettissement*), o de una forma más autónoma, a través de prácticas de liberación, de libertad, como, en la Antigüedad, a partir, evidentemente, de un cierto número de reglas, estilos, convenciones que se encuentran en el medio cultural (Foucault, 1984j: 733).

Las *prácticas de sí* implican que toda *experiencia* humana sucede dentro de un marco histórico y cultural pero también que en el interior de esos límites, los sujetos se autoconstituyen en un proceso de aceptación o de rechazo, de reproducción o de creación. No hay, por tanto, ninguna "vuelta atrás" o "retorno del sujeto" en Foucault, todas

sus investigaciones se ocupan de las *prácticas* que constituyen la *experiencia*. Hasta 1970 se ocupa de las *prácticas discursivas* (saber), posteriormente introduce las *prácticas no discursivas* (poder) y a partir de 1980 incorpora las *prácticas de sí*. Sin embargo, para clarificar el sentido y la utilidad que Foucault (1984i, 1984j) encontró en el concepto *prácticas de sí* como *prácticas de libertad* es necesario explicar el contexto teórico del que surge.

A partir de los volúmenes II y III de *Historia de la sexualidad*, con el concepto "*prácticas de sí*" Foucault hace referencia a las acciones de autoconstitución según criterios y finalidades determinadas y múltiples. Acciones que analizó en el marco más general del estudio de la experiencia moral, de la relación con uno mismo, en la Antigüedad clásica. Este desplazamiento cronológico tiene sentido, como en el resto de sus investigaciones, para tomar distancia respecto a nuestros conceptos más evidentes. Foucault nos muestra que la "experiencia de sí", las formas de *subjetivación* moral o lo que es lo mismo la forma según la cual nos reconocemos y constituimos como sujetos de nuestras propias acciones, no es la misma en la época griega que en la nuestra. De este modo, Foucault (1983d) establece dos grandes modelos de *subjetivación* en el ámbito moral: las *morales orientadas hacia el código* y las *morales orientadas hacia la ética*. En las primeras, en las *morales orientadas hacia el código* la *subjetivación* se hace de una forma casi jurídica y consiste en un sometimiento a la *norma*. El *código* somete el proceso de *subjetivación* a cauces estrechos, introduce un estricto cálculo de sanciones y culpas que mide las conductas. Se extiende a todos los dominios del comportamiento y tiene, por ello, capacidad de imponer modos de conducta. En las segundas, en las *morales orientadas hacia la ética* donde el *código* no desaparece pero se desdibuja, se debilita, la falta de autoridad del *código* transfiere al individuo la responsabilidad de convertirse en sujeto moral. De ahí que la relación consigo mismo, las formas que esta relación adquiere, los procedimientos y técnicas que utiliza para conocerse y transformarse adquieren una importancia fundamental. La debilidad del *código* exige al sujeto que se convierta en artífice de su

propia conducta, por ello las *prácticas de sí* son centrales y los individuos juegan un papel activo en la configuración de sí mismos. Estas artes de existencia, estas técnicas de sí que Foucault analiza en la Antigüedad griega (donde prevalecía una *moral orientada hacia la ética*) fueron perdiendo una parte de su importancia y de su autonomía, una vez integradas, con el cristianismo, al ejercicio de un poder pastoral y más tarde a prácticas de tipo educativo, médico o psicológico dependientes de un código indiscutible: el saber científico.

Foucault (1983d) opone a nuestras *morales orientadas hacia el código* un ejemplo de *moral orientada hacia la ética* (remontándose para ello a la Grecia Antigua) para situarse en un punto de vista que permita analizar y transformar nuestras actuales relaciones en el campo moral. Los compara para reflexionar y lo que le interesa resaltar es la responsabilidad que al individuo se le confiere. La reflexión de Foucault consiste no en dar soluciones con pretensiones universales sino en *problematizar* nuestra manera de entender la moral, nuestra necesidad de códigos vinculantes, nuestra moral de la sumisión frente a lo que denomina *estética de la existencia*: ética elegida, búsqueda de la *forma* más que de la *norma*.

De este modo, incorpora de un punto de vista, una perspectiva diferente que puede tener sentido en nuestro presente donde los modos de subjetivación se apoyan en códigos *normalizadores* con los que se nos *gobierna*. La regulación de las distintas dimensiones del comportamiento humano va unida a la proliferación de una amplia gama de discursos (pedagogía, psicología, medicina, psicopatología), de forma que los individuos son conformados a través de instancias de conocimiento que dictan su *verdad*, que delimitan una *identidad* a la que los individuos se ven fijados. Sin embargo, la relación estrecha entre estos *códigos* y la *verdad* científica imposibilita que sean cuestionados, debido al carácter *obligatorio* de estas verdades. En este sentido, el concepto "*prácticas de sí*" quiere responder, de algún modo, a la crisis de diversos movimientos sociales a la hora de orientar su acción política y sus reivindicaciones. Los movimientos de liberación sufren por no encontrar un principio sobre el que fundar una nueva

moral. Necesitan una moral, pero no encuentran otra sino la que se funda sobre un presunto conocimiento científico de lo que es el yo, el deseo, el inconsciente (Foucault, 1983a).

No obstante, el concepto *prácticas de sí* analizado desde la nueva reorganización del poder propia de las *sociedades de control* se presta a confusión y esconde ciertas ambigüedades. No todas las prácticas que uno aplica sobre sí mismo con la convicción de ser elegidas, *prácticas* a las que nos hemos referido como *tecnologías del yo*, son *prácticas de resistencia, prácticas de libertad*. Recordemos, una vez más, que en nuestro presente el *gobierno* se ejerce apoyándose en la capacidad de *elección* de los sujetos y en los ideales de autorrealización, libertad, desarrollo. De este modo, el propio funcionamiento de las distintas *tecnologías de la subjetividad* en la actualidad, dificulta que éstas sean percibidas como dispositivos *normalizadores* y, por tanto, objeto de crítica.

Los discursos y prácticas psicológicas producen un lenguaje de traducción y retroalimentación entre las aspiraciones y deseos de la subjetividad individual y las exigencias y demandas del orden social, instituyéndose de este modo, en una *ética* y una *política* contemporáneas. El problema de definir una *buena vida* se ha traducido de un registro ético a un registro psicológico que busca enlazar deseos y placeres individuales con determinados objetivos políticos y sociales. Asimismo, los *códigos* propios de las *sociedades de control* son códigos flexibles, difusos, heterogéneos y operan mediante la seducción y la identificación con las imágenes y modos de vida que encarnan. Los ideales de *autorrealización* o de *calidad de vida* también son *códigos* con carácter prescriptivo pero, a diferencia de las estrictas normas de las *sociedades disciplinarias*, no sólo no rompen nuestra ilusión de actuar y decidir libremente sino que nos convierten en participantes activos en la configuración de nuestras vidas (Osborne y Gaebler, 1993; Rose, 1996b, 1999; Dean, 1999). En este sentido, a pesar de que los experimentamos como códigos elegidos son códigos *vinculantes* dirigidos a producir sujetos funcionales a un determinado orden social y político. Por ello, en nuestro presente, la confusión se ha

multiplicado y es difícil precisar la línea que separa la obediencia de la elección libre porque ¿Quién cuestionaría la validez del ideal de *autorrealización*? ¿Quién no repite constantemente el término *calidad de vida*? ¿Quién no recurre y utiliza el lenguaje de las variadas *psicoterapias*? Esta ambigüedad ha sido puesta de manifiesto por distintas reflexiones teóricas que se han polarizado a la hora de hacer un diagnóstico de las sociedades actuales como ya hemos analizado en la Primera Parte. Por tanto, para ser fieles al sentido que Foucault (1981c, 1981e, 1983b, 1983d, 1988a, 1988b, 1984) otorga al concepto *prácticas de sí*, habría que circunscribir éstas al ámbito de las *prácticas* que cuestionan dichos *códigos* y no aquellas que los consolidan.

De esta manera, la exposición que hemos realizado de los conceptos foucaultianos *relaciones de poder* y *prácticas de sí* nos permite responder a los dos retos que desde el principio nos habíamos planteado, a saber, desbordar la dicotomía *agencia/estructura* que caracteriza la producción teórica de la Psicología Social y redefinir la noción de *agencia* que los mismos saberes psicológicos han contribuido a consolidar.

Tal y como hemos mostrado, la posición foucaultiana, por un lado, escapa de la disyuntiva *agencia* o *estructura* porque defiende la capacidad de acción de los sujetos pero sin abandonar su idea de una *subjetividad* producto de la historia, de las configuraciones cambiantes de *saber* y *poder*. De ahí su oposición a que el esquema *opresión/liberación* articule la lucha política. En su lugar, el cambio se vuelve posible a partir del reconocimiento del carácter construido de la subjetividad. A lo largo de sus investigaciones, Foucault cuestiona la idea de un sujeto ahistórico, universal y aborda al sujeto moderno como realidad histórica y cultural y por ello, susceptible de modificarse, de transformarse. Foucault erosiona las formas fuertes, fijas, presuntamente acabadas de subjetividad y nos permite comprender que no estamos confinados a una forma específica de *subjetividad* y que a través de nuestras *prácticas* podemos cambiarla.

De ahí que su obra más que teoría, doctrina o sistema es ensayo, invitación, instrumento (Lanceros, 1996).

Por otro lado, Foucault sustituye la noción de *agencia* por la de *resistencia*. Mientras que la capacidad de *agencia*, de acuerdo con el concepto occidental de yo, remite a la idea de un sujeto autónomo y libre para elegir, el término *resistencia* enmarca a ese sujeto dentro de unas coordenadas históricas y políticas que definen sus condiciones de posibilidad. De hecho, la concepción foucaultiana de la *resistencia* es producto del análisis de los movimientos sociales que surgieron a finales de los sesenta y se consolidaron posteriormente (movimiento feminista, ecologista, gay, pacifista...). Luchas que suponen una crítica de determinadas formas de identidad con el objetivo de proponer nuevas modalidades de *sujeto*.

III. MOVIMIENTOS SOCIALES E IDENTIDAD

Los análisis foucaultianos no se agotan en sus investigaciones sino que continúan interrogándonos. Ni el *saber* ni el *poder* ni la *subjetividad* son categorías universales sino históricamente situadas, por tanto, los análisis foucaultianos nos incitan a seguir pensando, desde lo que constituye nuestro presente, las relaciones complejas y cambiantes que se establecen (hoy) entre el *poder*, el *saber* y la *subjetividad*. Así, para continuar nuestra reflexión sobre la constitución social de la subjetividad a partir de la relación entre *agente* y *estructura* debemos preguntarnos en qué consiste (hoy) la *resistencia* a las (nuevas) *racionalidades de gobierno*, cuáles son sus especificidades, en qué se diferencia de las de regímenes precedentes.

Escapar de la *ilusión sustancialista* (Ibáñez, 1989) que nos empuja a creer en el carácter invariable de cualquier fenómeno social (los *movimientos sociales*, en nuestro caso) o en el sentido, también invariable, que atribuimos a cualquier concepto (por ejemplo, el término *agencia*), nos obliga a revisar, a poner en juego, a cuestionar los análisis que Foucault realiza en los ochenta sobre los movimientos sociales que surgieron a finales de los sesenta. Por ello, en apartados

anteriores, al mismo tiempo que presentábamos su concepción de las *relaciones de poder* y de las *prácticas de sí* las revisábamos a la luz de la nueva reorganización del poder que define nuestro presente. Haciendo esto utilizábamos las herramientas foucaultianas no para comprender un conjunto de fenómenos “empíricos” a los que nos enfrentamos sino un cierto número de aspectos, niveles y elementos bien definidos analíticamente que no estaban presentes en los análisis/diagnósticos realizados hace veinte años. Y de esta manera, hemos mostrado que las herramientas conceptuales que nos ofrece Foucault continúan siendo útiles para analizar las acciones de *resistencia* actuales a condición de hacerlas funcionar a partir de nuestro presente inmediato.

Sin embargo, creemos que es necesario dar un paso más y sin renunciar a una perspectiva de análisis foucaultiana, completarla y enriquecerla con nuevos diagnósticos. Para ello, iniciamos un recorrido por distintos análisis que diversos autores, desde distintos ámbitos y partiendo de posiciones, en muchos casos, divergentes, realizan sobre los movimientos sociales y políticos actuales. Nuestra búsqueda o elección, orientada por una concepción histórica y política de la subjetividad pretende encontrar instrumentos teóricos que nos permitan responder a las siguientes cuestiones:

¿Cuáles son los nuevos modos de *subjetivación* sin identidad más bien que creadores de identidad? (Deleuze, 1986: 149).

¿No asistimos, quizá, no participamos en la “producción de una nueva subjetividad”? ¿no encuentran las mutaciones del capitalismo un oponente inesperado en la lenta emergencia de un nuevo sí mismo como núcleo de resistencia? ¿no se produce un movimiento de reconversión subjetiva, con sus ambigüedades, pero también con sus potenciales, cada vez que se produce una mutación social? (Deleuze, 1986: 150).

¿Cuáles son los nuevos tipos de luchas, transversales e inmediatas más bien que centralizadas y mediatizadas? (Deleuze, 1986: 149).

¿A qué poderes hay que enfrentarse y cuales son nuestras capacidades de resistencia hoy que ya no podemos

contentarnos con decir que las viejas luchas no son válidas? (Deleuze, 1986: 150).

Para ello, en primer lugar, nos haremos eco de algunas propuestas que desde el ámbito disciplinar de la Psicología social se han desarrollado para analizar la acción colectiva. En segundo lugar, nos acercaremos al enfoque de los *nuevos movimientos sociales*, enfoque que se propone diagnosticar los cambios en los conflictos sociales y políticos que se han producido en las sociedades occidentales desde finales de los años sesenta.

En este sentido, delimitaremos nuestra reflexión a aquello que los defensores de esta perspectiva propugnan que es lo "nuevo" en los nuevos movimientos sociales: la importancia central que conceden a la creación de nuevas identidades colectivas. Asimismo, tras poner de manifiesto los puntos de convergencia del paradigma de los *nuevos movimientos sociales* con la perspectiva foucaultiana, mostraremos también cómo este enfoque se desliza hacia un reduccionismo subjetivista debido a la importancia que concede a la capacidad de acción de los sujetos/actores, olvidando las coacciones que impone la *estructura* a esa misma capacidad de acción. Por otro lado, plantearemos la necesidad de revisar algunos de los presupuestos del paradigma de los *nuevos movimientos sociales* teniendo en cuenta que las transformaciones económicas y sociales de la década de los noventa condicionan la acción política de los movimientos sociales actuales. De ahí que, en tercer lugar, busquemos en la obra de Pierre Bourdieu, elementos teóricos que nos permitan, por un lado, profundizar en la compleja relación entre el *agente* y la *estructura*, es decir, que nos permitan dar cuenta de acciones significativas contextualmente situadas evitando los reduccionismos *objetivista* o *subjetivista* y, por otro y ligado a ello, analizar la dinámica de la lucha política en el nuevo escenario que dibuja la reorganización política, económica y social del presente.

1. Psicología Social y movimientos sociales

Dentro del ámbito disciplinar de la Psicología Social la conceptualización de la *acción colectiva* (o *conducta colectiva*, en algunos enfoques) es tan heterogénea como la estructura epistemológica que presenta el panorama actual de la Psicología Social (véase Reboloso y Rodríguez, 1999; Javaloy, 2001). No es nuestro objetivo dar cuenta de las distintas aproximaciones teóricas sino únicamente registrar el eco en nuestra disciplina de la efervescencia de los movimientos sociales surgidos en los sesenta. Una disciplina donde el *individualismo* (que ha marcado con insistencia la historia de la Psicología Social) y una arraigada tradición *experimental* han representado fuertes obstáculos para que la disciplina pudiera aplicarse al estudio de los procesos de acción colectiva y, en general, al estudio de procesos propiamente sociales.

A pesar de ello, observamos una conexión estrecha entre las aportaciones teóricas realizadas en el campo del comportamiento colectivo y la coyuntura histórica hasta el punto que se reconoce, de modo más o menos explícito, que se ha producido un cambio en el *objeto* de estudio en relación con el nuevo campo de acción colectiva que se configura (teóricamente) a finales de los años sesenta de tal modo que las teorías tradicionales resultan insuficientes o inadecuadas (Cohen, 1985). En este sentido, dos perspectivas teóricas han favorecido, de modo particular la apertura hacia el ámbito de los movimientos sociales. Por un lado, en la llamada *Psicología Social europea* y desde un enfoque *sociocognitivo*, la teoría de la *identidad social* y la de las *minorías* activas. Por otro, el *construccionismo social*. Sin olvidar las contribuciones de una teoría clásica: el *interaccionismo simbólico*.

Dentro del marco del *cognitivismo social* la *teoría de la identidad social* de Tajfel y Turner (1979) pone de manifiesto el papel de la *identidad* en los conflictos entre grupos. Tajfel (1981) constata que la erosión, conservación y creación de *diferencias* ha sido, en años recientes, una de las características fundamentales de algunos de los conflictos sociales *“no sólo a nivel de los movimientos nacionales,*

*étnicos o lingüísticos, que buscan una definición más clara del grupo” sino que “hay una poderosa tendencia, virtualmente presente en todo el mundo, encaminada a la conservación y logro de la diversidad, de las características e identidad propias de cada uno” (Tajfel, 1981: 257). Así, las nuevas demandas de las minorías se basan en su derecho a decidir ser diferentes (conservar su individualidad como grupo) de acuerdo a sus propios términos y no en los términos implícitamente adoptados o explícitamente adoptados por las mayorías. La acción social se relaciona con estas definiciones de quién y qué es uno. Al mismo tiempo, defiende que la diferenciación entre grupos sociales (y los conflictos acerca de las diferencias, que son un caso especial de aquella) no pueden ser entendidos solamente en términos económicos, planteando la necesidad de otras formas de análisis para esta comprensión. Formas de análisis que completen al análisis económico y social. En este contexto hay que situar y a este contexto apunta su teoría de *la identidad social*.*

Desde esta perspectiva, con el concepto *identidad social* se hace referencia a que la idea que el individuo tiene de sí mismo derivada del conocimiento de su pertenencia a un grupo o categoría social (sexo, nación, afiliación política o religiosa), junto con el significado evaluativo y emocional asociado a dicha pertenencia. La teoría de la *identidad social* ha sido aplicada (Tajfel, 1981; Reicher, 1982; 1984, 1996; Hogg y Abrams, 1988) al análisis de *minorías* que se organizan en forma de movimiento social. La teoría parte de dos procesos básicos que definen las relaciones entre grupos: *categorización y comparación social*. Procesos que permiten la *identificación* de los individuos con el grupo. La sociedad comprende categorías sociales que están presentes en las relaciones de poder y status, de modo que la pertenencia a grupos de alto status confiere al individuo un sentimiento positivo de identidad social y autoestima, mientras que la pertenencia a un grupo de bajo status confiere una identidad social negativa. A partir de ahí, Tajfel y Turner (1979) y Tajfel (1981) consideran que al margen de una solución personal (la *movilidad individual*, física o psicológica), en el propio movimiento social, es

decir, en el grupo, la minoría tiene la oportunidad de recuperar su identidad positiva –de modo colectivo- provocando un *cambio social* al menos de dos formas: reinterpretando y exigiendo una revalorización de las características del grupo que llevan una connotación favorable (*creatividad social*) o bien intentando alcanzar las características que posee el grupo dominante (*competitividad social*).

La *teoría de la identidad social* se propone corregir el enfoque *psicologista* de los fenómenos colectivos, intentando relacionar los procesos psicológicos con los determinantes históricos, culturales, políticos y económicos de la conducta. Asimismo, la consideración del movimiento como grupo de identificación social, les permite analizar los procesos psicosociales de tipo colectivo donde la búsqueda de una identidad colectiva es uno de los aspectos centrales, coincidiendo, así, con el diagnóstico que realiza Foucault (1982a) de los movimientos sociales surgidos a finales e los sesenta donde también reconoce la importancia de las cuestiones identitarias en sus reivindicaciones.

No obstante, el énfasis de la *teoría de la identidad social* en el análisis de los procesos *cognitivos* dificulta el cumplimiento de sus propias propuestas. Por un lado, Tajfel (1981) defiende la relación entre el funcionamiento psicológico individual y los procesos sociales, insistiendo en que no puede haber psicología individual microscópica sin especificar el marco social y cultural en que aquella ocurre y postulando la integración de las interacciones individuales en sus marcos sociales más amplios. Sin embargo, por otro lado, considera que el marco de las condiciones sociales *objetivas* es objeto de análisis de sociólogos, economistas, historiadores y que su objeto de estudio es *únicamente* el espacio de las *percepciones*. En este sentido, Tajfel (1981) refiriéndose al movimiento nacionalista galés afirma: “*no entra dentro de la competencia del psicólogo social el describir o analizar en detalle los antecedentes sociales, históricos y económicos del desarrollo de esta clase de movimiento social; pero no le es difícil averiguar su existencia y suponer que su difusión tal vez tenga mucho que ver con el funcionamiento de procesos de ‘influencia social minoritaria’*” (Tajfel, 1981: 284).

De esta forma, los teóricos de la *identidad social* revelan que siguen aferrados a una concepción dicotómica de la acción social que les permite separar una supuesta dimensión *psicológica* de la dimensión *social e histórica* (Henriques et al., 1984). De ahí que, desde este enfoque, no se aborde la temporalidad de los movimientos sociales y su estrecha relación con las diferentes fases del proceso de modernización de la sociedad occidental (Riechmann y Fernández Buey, 1999) y que sean olvidadas cuestiones que requieren una perspectiva histórica.

Cuestiones como: ¿Cuál es el marco temporal de este tipo-ideal de movimiento social?, o ¿Qué relación existe entre las transformaciones del capitalismo occidental y este tipo de acción colectiva? Sin embargo, la acción de los movimientos contemporáneos, sus reivindicaciones y discursos, se sitúa en campos de acción históricamente construidos. Las distintas conceptualizaciones acerca de la acción colectiva no pueden entenderse al margen del campo de acción histórico que toman como referencia, independientemente de que este hecho sea o no reconocido explícitamente, postulando la existencia de procesos y dinámicas válidos para todo tiempo y lugar.

También dentro del espacio de la Psicología Social europea los trabajos sobre procesos de *influencia minoritaria* iniciados por Moscovici (1976) y continuados principalmente por la *Escuela de Ginebra* que, a su vez, los conjuga con las aportaciones de Tajfel y Turner sobre relaciones intergrupales (Mugny, 1981; Mugny y Pérez, 1986, 1998; Papastamou y Mugny, 1987), permiten abordar temáticas relacionadas con los movimientos sociales. Desde este enfoque, se pone el acento en los distintos procesos *cognitivos* que caracterizan a la influencia de las mayorías y de las minorías. Las mayorías dan lugar a la *conformidad* a través de un proceso de *comparación social*, mientras que las minorías inducen a la *conversión* gracias a un proceso de *validación*. Asimismo, se analizan las condiciones que requiere el comportamiento de una *minoría* para ejercer influencia social, enfatizando condiciones *internas* relacionadas con procesos *sociocognitivos* y en menor medida *relacionales* (como el nexo entre

consistencia interna -consenso *intraminoritario*- y capacidad de visibilidad y reconocimiento social) y soslayando factores *externos* relativos al momento histórico y político concreto. Factores que se reconocen como relevantes pero que no tienen un papel destacado en las investigaciones.

De este modo, como ocurría en la *teoría de la identidad social*, se mantiene una concepción dicotómica de la acción social que permite separar una supuesta dimensión *psicológica* o *psicosocial* de la dimensión *social* e *histórica*. Por otro lado, el uso de la metodología *experimental*, metodología dirigida a contrastar hipótesis y a establecer relaciones de causalidad entre las variables, resulta insuficiente para el estudio de un fenómeno complejo como la *influencia minoritaria*. Sobre todo teniendo en cuenta que el cambio social es un proceso diacrónico e histórico:

La formación de minorías, el éxito en la implantación de sus ideas, las tensiones y conflictos entre grupos sociales mayoritarios y minoritarios, las condiciones sociales e históricas que permiten o dificultan el acceso de una minoría al poder, son todos ellos procesos que requieren para su consumación períodos extensos de tiempo, inaprehensibles en su complejidad mediante una herramienta metodológica como el experimento (Álvaro, 1995: 74).

Frente a este tipo de críticas, desde este enfoque, se considera que lo relevante no es la metodología experimental sino la definición que se dé al objeto de la disciplina: biológico, psicológico o sociopsicológico (Tajfel, 1981). Sin embargo, las investigaciones experimentales exigen que los fenómenos sociales sean reducidos a términos formalizables, operación que consiste en cerrar la perspectiva temporal y extraerlos de sus condiciones de existencia. Por ello, los fenómenos sociales devienen objetos estables y pierden su carácter histórico. Y no sólo pierden su carácter histórico, también pierden su carácter social. Las exigencias la metodología experimental transforman las variables teóricas, cargadas de implicaciones sociales en variables absolutamente despojadas de contenidos sociales. Como señala Ibáñez:

Se pasa por ejemplo de una problemática social compleja, como es el fenómeno de la hospitalidad entre los grupos, al propósito declarado de estudiar simplemente la incidencia que tienen diversas formas de realizar una tarea común sobre las actitudes inter-grupales (...) además en grupos solamente de tres personas (...) es así, también como se pasa de la amplia problemática del cambio social al estudio de la mera adhesión hacia una sugerencia formulada por un único individuo en el seno de un pequeño grupo (...) el fenómeno de las diferencias de estatus entre los grupos simple información proporcionada a los sujetos sobre el rendimiento que han alcanzado en la realización de una tarea (...) el resultado es que las variables que entran en juego en la investigación empírica mantienen una relación tan lejana con las variables teóricas que pretenden representar, que bien se podría utilizar aquí la advertencia cinematográfica *"todo parecido con personas existentes es pura casualidad"* (T. Ibáñez, 1991: 51).

Por su parte, la perspectiva *construccionista* ha influido sobre una amplia variedad de autores (Cohen, 1985; Klandermans, 1984, 1988; Gamson, 1992a, 1992b; Melucci, 1980, 1982, 1989, 1994) que se han interesado por los procesos de construcción de identidades sociales así como por los procesos a través de los cuales se cuestionan o modifican las estructuras de significado existentes y se crean, despliegan y difunden otras nuevas. Los trabajos *construccionistas* dentro del ámbito de los movimientos sociales se ubican en la intersección entre cultura, construcción de la realidad y conciencia. Así, entre las aportaciones teóricas de inspiración *construccionista*, destacan las siguientes: los trabajos sobre la construcción de una identidad colectiva (Melucci, 1982, 1989); aquellos que intentan perfilar los contornos de dos visiones del mundo enfrentadas, la del orden establecido y la de los movimientos que lo desafían como el *análisis de marcos interpretativos* (Snow y Benford, 1988); los estudios sobre cómo se despierta consenso entre la población en las campañas públicas de los movimientos (Klandermans 1984, 1988) y los análisis acerca de la construcción de la realidad a través del discurso público y de los medios de comunicación (Klandermans y Goslinga, 1996).

La perspectiva de la *construcción social* aplicada a los movimientos sociales converge con la *etnometodología*, la *Sociología cognitiva* y el

interaccionismo simbólico en su defensa del carácter propositivo y autoconsciente de los movimientos sociales y del carácter socialmente construido de las percepciones de agravios, costes, beneficios y posibilidades que determinan la acción colectiva (Gusfield, 1994; Laraña, 1999). Asimismo, en respuesta a la teoría de la *movilización de recursos* y a las *teorías de la elección racional*, el enfoque *construccionista*, que ha influido de modo determinante en la perspectiva de los llamados *nuevos movimientos sociales* que presentaremos seguidamente, presta desde la mitad de los 80 atención a los procesos de interpretación y simbolización. Sin embargo, a diferencia de los enfoques derivados del *cognitivismo social*, el proceso de categorización no reside en la mente sino en el *discurso* como parte de un dominio colectivo de negociación, debate argumentativo y lucha ideológica. El mismo argumento se extiende a otras áreas de la subjetividad (motivos, intenciones, identidad) ya que lo que uno es y lo que parece se establece a través de actos discursivos (Potter y Wheterell, 1987). Así, las categorías de identidad que organizan nuestro mundo en divisiones duales opuestas (hombres y mujeres, homosexuales y heterosexuales o divisiones que afectan a los grupos étnicos) están discursivamente construidas.

Desde esta perspectiva, es necesario conocer los procesos simbólicos que tienen lugar en las organizaciones y redes de los movimientos y que confieren sentido a la participación en los movimientos sociales, permitiéndonos comprender cómo y porqué surgen. De ahí que se considere el *análisis del discurso* concebido como un conjunto de prácticas lingüísticas que promueven y mantienen ciertas relaciones sociales un instrumento útil para analizar los movimientos sociales (Potter y Wheterell, 1987). Del mismo modo, el *análisis de marcos interpretativos* (Snow y Benford, 1988; Donati, 1992; Eder, 1992; Johnston, 1995) se ofrece como una vía adecuada para interpretar correctamente los movimientos sociales. De acuerdo con este enfoque, el movimiento social es definido como un proceso litigante que genera esquemas interpretativos alternativos que pueden desafiar los marcos existentes. Estos *marcos de acción*, fruto de la

acción conjunta de los participantes en el movimiento, pretenden ganar un espacio en un campo de batalla siempre ocupado por un marco legítimo ya establecido. De esta forma, a consecuencia de su desafío a la lógica de los sistemas culturales complejos, se considera que el “nosotros” producido por los movimientos sociales es competitivo o litigante (Gamson, 1992b).

Por último, no podemos dejar de señalar que ciertos supuestos del *interaccionismo simbólico*, a pesar de ser una teoría *clásica* (lo *clásico* tiende a contraponerse a lo *moderno* y esa distinción suele llevar consigo un juicio de valor sobre su adecuación a la realidad social) siguen siendo aplicables a la realidad social e iluminan el camino para su investigación (Laraña, 1996). De hecho, encontramos una clara convergencia entre los supuestos sobre el significado simbólico de los movimientos sociales y los que se han planteado en los últimos años desde las perspectivas de la *construcción social*. Así, entre las razones de la persistente influencia de la aproximación *interaccionista* a los movimientos sociales (Gusfield, 1994; Turner, 1994; Turner y Killian 1987) hay que destacar las siguientes: el énfasis en su naturaleza de proceso cambiante, la importancia que atribuye a las nuevas ideas y significados que plantean en la transformación del orden social; una aproximación a los problemas sociales centrada en los procesos de su definición colectiva y la concepción del movimiento como un objeto de estudio en sí mismo.

En este sentido, las raíces teóricas de estos supuestos convergentes se pueden encontrar en la obra de Park (1939), Blumer (1969) y Goffman (1986). Sin embargo, el reconocimiento de esta influencia sólo es explícito en el actual enfoque de los *marcos de acción colectiva* y permanece latente en el centrado en los procesos de construcción de las identidades colectivas. El enfoque de los *marcos de acción colectiva*, que, en la actualidad, forma parte de la investigación de los movimientos no podría haberse desarrollado sin la base teórica de la tradición interaccionista, especialmente la que proporcionan los análisis goffmanianos. El énfasis de este enfoque en la capacidad de los movimientos para crear nuevas formas y significados sociales

responde a una concepción *interaccionista* del orden social donde éste no se considera una estructura normativa caracterizada por la estabilidad y la persistencia sino como un proceso abierto en continua transformación.

En distintos lugares de este trabajo hemos realizado una valoración de los presupuestos interaccionistas y construccionistas al estudio de la realidad psicosocial. Así, ya hemos señalado, por un lado, que reducen lo social a contenidos lingüísticos y, por otro, que enfatizan la capacidad de agencia de los sujetos-actores alimentando un reduccionismo subjetivista. No obstante, a partir del enfoque de los *nuevos movimientos sociales* -enfoque identificado con los supuestos *construccionistas*- continuaremos nuestro análisis crítico del *construccionismo social*.

2. El enfoque de los *nuevos movimientos sociales*

El surgimiento de nuevas formas de acción colectiva en las sociedades industriales avanzadas a finales de los sesenta (movimientos pacifistas, estudiantiles, ecologistas, en defensa de minorías nacionalistas, de los derechos de las mujeres, de los homosexuales) estimuló una creativa reconceptualización de su significado (Jhonston, Laraña y Gusfield, 1994). Tanto el tipo de reivindicaciones y de movilizaciones como las condiciones sociales en que aparecían los movimientos sociales a finales de los años sesenta chocaban abiertamente con las previstas por las teorías clásicas de corte marxista. De modo que las teorías que habían focalizado sus estudios sobre movimientos revolucionarios y de clase, no habían sido concebidas para explicar la emergencia y el desarrollo de estos "nuevos" movimientos sociales.

Dos alternativas teóricas surgieron en el ámbito de las ciencias sociales para explicar estos nuevos movimientos. Por un lado, la teoría de la *movilización de recursos* (McCarthy y Zald 1973; Oberschall, 1973) que resalta el carácter distintivo de la acción política, calculada y planeada a diferencia de las formas más espontáneas de comportamiento colectivo. Esta perspectiva concede una importancia

crucial a la capacidad para conseguir recursos (apoyo de organizaciones, uso de los medios de comunicación, aportaciones económicas etc.) en la emergencia y desarrollo de los movimientos sociales.

Por otro lado, y frente a la teoría de la *movilización de recursos*, surgida en EEUU, surgió más tarde en Europa el denominado enfoque de los *nuevos movimientos sociales* (Touraine, 1982, 1984, 1992; Melucci, 1989, 1994, 1998, 2001; Inglehart, 1990; Offe, 1985, 1990; Cohen, 1985). Esta perspectiva, a pesar de las notables diferencias entre los autores representativos, define a los movimientos aparecidos en la sociedad postindustrial como movimientos centrados en cambiar los códigos culturales e identidades. De este modo, reconoce el nexo entre identidad social y participación en el comportamiento colectivo, subrayando, al mismo tiempo, la reflexividad de los actores, es decir, la tendencia a preguntarse explícitamente cuestiones tales como “quienes somos nosotros” y considerando que la participación es una experiencia transformadora, básica en la autodefinición de los miembros del grupo (Johnston, Laraña y Gusfield, 1994). En nuestro contexto, este enfoque ha despertado un notable interés desde los años 80 y fundamentalmente en los años 90. Ello puede apreciarse tanto en la aparición de obras generales, de carácter interdisciplinar (Laraña, 1999; Apalategui, 1999; Riechmann y Fernández Buey, 1999) como en diversas complicaciones (Ibarra y Tejerína, 1998; Laraña y Gusfield, 1994).

2.1. De la ideología a la identidad

Asumiendo una perspectiva histórica a la hora de pensar la acción colectiva, el enfoque de los *nuevos movimientos sociales* sostiene que las reglas del juego político cambiaron de modo profundo e irrevocable desde finales de los sesenta. Así, al igual que Foucault (1977b, 1977e, 1978a, 1978b, 1980c, 1982a, 1982c, 1984c), este enfoque considera que fue 1968 el acontecimiento que *institucionalizó los nuevos movimientos sociales*. Movimientos que emergieron como reacción a las dificultades de los movimientos tradicionales de la izquierda y

supusieron un cuestionamiento fundamental de las estrategias clásicas de oposición. De hecho, los cambios que se produjeron en las relaciones de poder entre los grupos de estatus (de edad de género, minorías étnicas) y que se registran en la vida cotidiana se consideran herencia de 1968 (Arrighi, G. et al.1999). Como reconoce Touraine:

Vemos, en efecto, desaparecer ante nuestro ojos el repertorio de los movimientos sociales de la época industrial: los desfiles de masas, los eslóganes violentos, la idea de toma de poder. En mayo de 1968, en París, fui testigo del encuentro de ese antiguo repertorio, el de la huelga general, utilizado sobre todo por la CGT, y del nuevo repertorio creado por los estudiantes e interpretado con una gran inteligencia política por Daniel Cohn-Bendit (...) Una transformación importante es el papel nuevo de las mujeres en estos nuevos movimientos sociales (...) Las nuevas contestaciones no tratan de crear un nuevo tipo de sociedad, y mucho menos todavía de liberar las fuerzas de progreso y de futuro, sino que intentan *cambiar la vida* (Touraine, 1992: 316).

Desde este enfoque, los *nuevos movimientos sociales* nos sitúan ante un nuevo paradigma que ha desplazado al viejo paradigma dominante durante las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial. El *viejo paradigma* de la política se asentaba sobre un amplio consenso entre los actores colectivos fundamentales, en torno a la idea de garantizar un crecimiento económico capaz de asegurar el mantenimiento de un Estado de Bienestar que proporcionara un estándar de vida adecuado a todos los ciudadanos, mientras que el *nuevo paradigma* está representado por una serie de movimientos sociales (ecologistas, pacifistas, alternativos, feministas) que defienden nuevos contenidos y valores. En este sentido, los valores más importantes hacen mención a la búsqueda de autonomía e identidad tanto personal como colectiva, en oposición a la manipulación, el control, la dependencia, la regulación y la burocratización (Kuechler y Dalton, 1990; Offe, 1990).

Riechmann y Fernández Buey (1999) definen estos *nuevos movimientos* como movimientos *antiautoritarios*, *antiburocráticos*, *antiproductivistas*, *antipatriarcales*; y por extensión, también

anticapitalistas (en base a su oposición crítica al complejo industrial, patriarcal y militar de la época) y *antisocialistas* (entendiendo por tal, básicamente, no todo socialismo sino el modelo soviético de socialismo existente en la URSS). La *novedad* de estos movimientos no se define según un criterio temporal (el feminismo como movimiento social es tan antiguo como el movimiento obrero) sino en base a diferentes prioridades políticas y estrategias de acción. Johnston, Laraña y Gusfield (1994) sistematizan, de este modo, las características definitorias de los *nuevos movimientos sociales*:

1. Estos movimientos no tienen una relación clara con los roles *estructurales* de sus seguidores: la base social de los nuevos movimientos trasciende la estructura de clase. Las raíces estructurales más frecuentes del origen social de sus participantes responden a un status social más difuso como la edad, el género, la orientación sexual o la pertenencia al sector de profesionales cualificados.
2. Sus características ideológicas contrastan notablemente con las del movimiento obrero y con la concepción marxista de la *ideología*, como el elemento unificador y totalizante de la acción colectiva. El modelo dominante de interpretación de la acción de los movimientos colectivos en términos de *clase* (burguesía frente a proletariado) es desbordado por los *nuevos movimientos sociales* caracterizados por el pluralismo de ideas y valores.
3. Estos movimientos, con frecuencia, implican el desarrollo de nuevos aspectos de la identidad de sus miembros que antes tenían escasa importancia. En lugar de las reivindicaciones económicas que caracterizaron al movimiento obrero, las reivindicaciones y los factores de movilización tienden a centrarse en cuestiones de carácter cultural y simbólico relacionados con problemas de identidad. De tal modo que los *nuevos movimientos sociales* (movimientos étnicos, separatistas y nacionalistas, movimientos de mujeres y movimiento gay)

suelen presentarse asociados a una serie de creencias, símbolos, valores y significados colectivos que están relacionados con sentimientos de pertenencia a un grupo diferenciado, con la imagen que sus miembros tienen de sí mismos y con nuevos significados que contribuyen a dar sentido a su vida cotidiana y se construyen de forma colectiva.

4. En los *nuevos movimientos* se difumina la relación entre lo *privado* y lo *público o político*. En este sentido, la fórmula que inaugura el movimiento feminista "*lo personal es político*" expresa la interpenetración de lo individual y lo público, es decir, el carácter político de cuestiones consideradas tradicionalmente privadas. Y ahí es donde también podemos ubicar el sentido de la acción colectiva de una serie de grupos contraculturales donde aspectos considerados privados se convierten en fuente de (re)definiciones de las identidades de sí mismo y de las identidades colectivas.
5. El surgimiento y la proliferación de *nuevos movimientos sociales* está relacionado con la crisis de credibilidad de los cauces convencionales para la participación en la vida pública en las democracias occidentales. De ahí que la política anti-institucional de los nuevos movimientos sociales adquiera un importante significado político en las sociedades occidentales por su papel en la democratización de la vida cotidiana.
6. En contraste con la estructura de cuadros y las centralizadas burocráticas de los partidos de masas tradicionales, la organización de los *nuevos movimientos sociales* tiende a ser difusa y descentralizada.

Estas características confirman el mismo tránsito que Foucault registra. Los nuevos movimientos no se ajustan al esquema tradicional marxista de la lucha de clases; el concepto de *ideología* deja de ser el concepto que monopoliza la posibilidad de crítica; se abandonan los lugares, las formas y estrategias tradicionales de acción política y cobran especial relevancia las cuestiones que giran en torno a la

identidad frente a las luchas económicas o contra determinadas formas de dominación étnica, religiosa, social... (Foucault, 1982a). Se trata, como ya hemos señalado, de nuevas formas de resistencia donde la acción colectiva e individual pretende crear nuevas formas de subjetividad desafiando el modo de individualidad impuesto y que se articulan en torno al interrogante ¿quiénes somos?. Un tránsito que pone en primer lugar las luchas por la identidad personal y la autotransformación del individuo como respuesta a la identificación de la moralidad con la normalidad dominante e impuesta:

La perspectiva de los *nuevos movimientos sociales* sostuvo que la búsqueda colectiva de identidad es un aspecto central en su formación. Los factores de movilización tienden a centrarse en cuestiones simbólicas y culturales que están asociadas a sentimientos de pertenencia a un grupo social diferenciado donde sus miembros pueden sentirse fuertes, y con orientaciones subculturales que desafían al sistema de valores prevalecientes en la sociedad. Por ello se afirma que los *nuevos movimientos sociales* surgen "en defensa de la identidad". Estos movimientos se forman a través de relaciones cuyo principal objetivo consiste en otorgar a sus miembros el poder de "llamarse a sí mismos" como les parece más conveniente (Johnston, Laraña, Gusfield, 1994: 11).

Así, los *nuevos movimientos* cuestionan tanto un *reduccionismo económico* -según el cual toda acción social políticamente significativa deriva de la lógica económica de producción capitalista, y todas las demás lógicas son secundarias en la modelación de tal acción-, como un *reduccionismo de clase*, según el cual los actores sociales más significativos son definidos por las relaciones de clase enraizadas en el proceso de producción. Frente a estas premisas que privilegiaban la revolución proletaria en la esfera de la producción y marginaban cualquier otra forma de protesta social, los *nuevos movimientos sociales* instauran otras lógicas de acción (se mueven en el seno de la sociedad civil, a medio camino de la vida privada y el ámbito de la política institucionalizada) y otras fuentes de definición de la identidad colectiva (la etnicidad, el género y la sexualidad).

No obstante, esta tesis -compartida por los distintos autores que componen el espectro de los *nuevos movimientos sociales*- de la base no clasista de los movimientos sociales, formados por alianzas entre diferentes sectores sociales (aunque preferentemente entre las nuevas clases medias) frente a los viejos movimientos sociales, que actuaban en nombre de una determinada clase social cuyos intereses concretos defendían, ha sido cuestionada (Mees, 1999). De hecho, la definición, por parte de los teóricos de los *nuevos movimientos sociales*, del movimiento obrero como viejo movimiento social prototípico ha sido criticada no sólo por practicar un *reduccionismo ahistórico* que desvincula los conceptos movimiento obrero y movimiento social sino porque, desde este enfoque, se considera que la razón de ser del movimiento obrero constituía una lucha a favor de la distribución de los recursos materiales. De este modo, olvida los elementos subjetivos que marcaban la condición obrera como su autopercepción y el impacto de tradiciones e identidades culturales en la clase y el movimiento obreros (Mees, 1999). Por otro lado, Riechmann (1999) cuestiona la caracterización de movimiento *instrumental* para referirse al movimiento obrero y de movimiento *expresivo* para definir los nuevos movimientos sociales, señalando que la expresividad no es un rasgo de los nuevos movimientos sociales *per se* sino de todos los movimientos en sus fases iniciales cuando tienen que desarrollar una identidad común. Al mismo tiempo, señala que también los llamados nuevos movimientos, los movimientos ecologista y pacifista de modo particular, cuestionan radicalmente las desigualdades sociales de las sociedades existentes. Y no sólo eso, Riechmann (1999) pone de manifiesto que en los nuevos movimientos predomina nítidamente un grupo social: los profesionales de los servicios sociales y culturales, asalariados pertenecientes a las nuevas capas medias, a pesar de que se subraya que la composición social de estos es heterogénea.

2.2. Vida privada y control social

En los análisis foucaultianos, las distintas formas de *resistencia* constituían una respuesta a un nuevo modo de reorganización del

poder. El modo en el que Foucault (1976, 1982a) redefine el poder ha supuesto un punto de inflexión en el modo de entender tanto el poder como los conceptos que le son concomitantes: *dominación, represión, liberación...* Así, para Foucault, el poder no es exterior a una presunta subjetividad incontaminada sino que la atraviesa, la configura, la produce, por ello, la resistencia al poder debe tomar como objeto la propia identidad.

En la misma línea, desde la perspectiva de los *nuevos movimientos sociales* se considera que una nueva sociedad produce nuevas acciones colectivas. En este sentido, los distintos autores incluidos en este enfoque adoptaron como marco de trabajo los conflictos estructurales del capitalismo de la sociedad postindustrial (Melucci, 1980, 1982, 1989, 1994, 1998, 2001; Offe, 1985; Touraine, 1982, 1984, 1992, 1994, 1998, 2001; Cohen, 1985). Todos ellos consideran que la aparición de los movimientos sociales contemporáneos depende de las condiciones socioeconómicas, políticas y culturales derivadas del *proceso de modernización* que han experimentado en la segunda mitad del siglo XX las sociedades occidentales.

Para mostrar la compleja interrelación entre nueva sociedad y nuevos movimientos, nos centraremos en la obra de dos autores plenamente representativos del paradigma de los *nuevos movimientos sociales*: Alain Touraine y Alberto Melucci.

La Sociología de la acción y de los movimientos sociales de Touraine se inscribe en "*este gran vuelco de la acción colectiva, desde los temas económicos hacia los temas personales o morales*" (Touraine, 1992: 315). Así, bajo la expresión *sociedad programada* Touraine da cuenta del tipo de sociedad donde se sitúa la acción de los *nuevos movimientos sociales*:

Llamo, en efecto, *sociedad programada* (...) a aquella en que la producción y la difusión masiva de los bienes culturales ocupan el lugar central (...) ¿Por qué este nombre? Porque el poder de gestión consistente, en esa sociedad, en prever y modificar opiniones, actitudes, comportamientos, en modelar la personalidad y la cultura (...) La importancia nueva de las

industrias culturales sustituye a las formas tradicionales de control social mediante nuevos mecanismos de gobierno de los hombres (...) En la sociedad programada, la resistencia al poder de gestión ya no puede apoyarse más sobre una filosofía naturalista de la historia; sólo se apoya en la defensa del sujeto (Touraine, 1992: 313).

Han surgido nuevas formas de dominación social no sólo ligadas al mundo del trabajo, sino a formas de vida, una dominación "*que penetra, pues, en la vida personal y le impone sus programas*" (Touraine, 1982: 202), dominación que "*se ejerce sobre los cuerpos y las almas más todavía que sobre el trabajo y la condición jurídica*" (Touraine, 1992: 316). Nuevas formas de dominación que requieren respuestas diferentes, respuestas que, consecuentemente, toman como objeto la propia identidad:

En una sociedad que no sólo actúa sobre los medios sino también sobre los fines de la producción, el envite principal de las relaciones y de los conflictos sociales es la capacidad de acción sobre uno mismo, de producción de *sí misma* de la sociedad y, por consiguiente, de cada individuo (Touraine, 1982: 203).

La reivindicación de la identidad personal sustituye a la centrada en la propiedad de los *medios de producción* de los movimientos clásicos. En la *sociedad programada* el *sujeto* y el mundo de los *objetos de consumo* están en la misma relación de oposición que el *capital* y el *trabajo* en un tipo anterior de sociedad. El movimiento de la clase trabajadora, según Touraine, se ha transformado sustancialmente y resulta difícil de identificar con la agencia de cambio radical de la sociedad que le asignaba la teoría marxista. En estas nuevas sociedades postindustriales aparecen nuevos actores sociales, actores en los que la crítica cultural y la crítica social se manifiestan simultáneamente. En este sentido, Touraine (1992, 1995) define la militancia como el paso por el que un individuo o grupo pasa a ser un *actor* de la historia de su sociedad, rechazando su estatus y sus papeles (es decir, rechazando una autodefinición que es consecuencia de la interiorización de los valores dominantes) y buscando una nueva

identidad. Así, explica la emergencia de movimientos sociales contemporáneos tales como el de mujeres, el ecologista o el movimiento por la paz cómo movimientos que construyen nuevas identidades colectivas como rechazo a una identidad social interiorizada.

Del mismo modo, Melucci (1989, 1994, 1998, 2001) desde los ámbitos disciplinares de la Psicología Social y de la Sociología, considera que los movimientos contemporáneos se diferencian de los clásicos, así como de los partidos o de los sindicatos, porque en ellos adquieren una centralidad inusual hasta entonces los procesos de individuación y de creación identitaria. *Nuevos movimientos* en respuesta a *nuevas* formas de dominación y de conflicto social.

Melucci (1994) define nuestro presente como *sociedad de la información*. Un tipo de sociedad donde las fronteras de los ámbitos públicos y privados se diluyen y donde la identidad personal y social de los individuos progresivamente se percibe como un producto procesos de regulación de la vida social. En la actualidad, son objeto de control social y de manipulación unas dimensiones de la vida que eran tradicionalmente consideradas como *privadas* (el cuerpo, la sexualidad, las relaciones afectivas), o *subjetivas* (procesos cognitivos y emocionales, motivos, deseos), e incluso *biológicas* (el código genético, la capacidad reproductora). Y es precisamente en relación con esos aspectos de la vida donde surgen las demandas de autonomía que impulsan la acción de individuos y grupos, donde éstos plantean su búsqueda de identidad al transformarlos en espacios reapropiados donde construyen el significado de lo que son y lo que hacen. Los movimientos contemporáneos, sus redes y organizaciones, actúan, por tanto, como laboratorios sociales donde se experimentan nuevos marcos de significación y pautas de relación social. De tal modo que puesto que la acción colectiva está centrada en códigos culturales, la forma del movimiento es en sí misma un mensaje, un desafío a los códigos dominantes (Melucci, 1989).

La resistencia a la dominación en las sociedades contemporáneas se manifiesta en la pugna por la definición del significado de lo que

somos y de los fines de nuestra existencia, es decir, en la lucha por configurar las posibilidades de la individualidad. En este sentido, Melucci –y ésta es una de sus aportaciones más singulares- afirma que dicha *resistencia* es posible en función de las ambivalencias de la individuación, es decir, entre, por un lado, el control social, "*la manipulación por parte de agentes externos, que vienen impuestos y a veces son invisibles*" (Melucci, 1998: 371) y, por otro, las posibilidades de *autonomía, la autodefinición, meta-conocimiento y la meta-comunicación* que se nos ofrecen:

En la sociedad contemporánea los conflictos están relacionados con este profundo nivel individual donde se forma el significado, y al que se extienden las nuevas formas de dominación. Este no es un nivel psicológico sino un nivel *estructural* de la vida social, que se localiza cada vez más en la experiencia interna de los individuos (...) De esta manera el nivel más profundo de la constitución de cada uno mismo se ve afectado simultáneamente por los procesos de autonomización y control, y se convierte en un *problema social* (Melucci, 1998: 374).

Hasta el momento, encontramos en el enfoque de los *nuevos movimientos sociales* convergencias notables con los análisis foucaultianos. Así, coinciden en señalar Mayo de 68 como el punto de inflexión que marca un cambio en la acción política de los movimientos sociales y en el hecho de que ante una nueva reorganización del poder caracterizada por su regulación de ámbitos tradicionalmente considerados "privados" la resistencia de los individuos tome como objeto la propia identidad. Sin embargo, desde el enfoque de los *nuevos movimientos sociales*, el término "identidad" si bien, de modo general, hace referencia al proceso de construcción de sentido atendiendo a un atributo cultural al que se le da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido (Castells, 1997), frecuentemente, se utiliza como "cajón de sastre" (Johnston, Laraña y Gusfield, 1994). De hecho, es precisamente en el modelo de *sujeto* que defienden donde aparecen las divergencias entre la perspectiva foucaultiana y la de los *nuevos movimientos sociales*.

En este sentido, como trataremos de mostrar en el punto siguiente, los autores ligados al paradigma de los *nuevos movimientos sociales* –donde continuaremos tomando como referencia los trabajos de Touraine y de Melucci- por su afinidad con posiciones *construccionistas*, al enfatizar la capacidad de *agencia*, caen en una deriva subjetivista que olvida los límites y las coacciones que los distintos determinantes estructurales imponen a la ilusión de actuar y elegir libremente.

2.3. El retorno del actor

Touraine (1982, 1984, 1995) se opone al pensamiento funcionalista que desconfía de los actores sociales y sostiene el siguiente discurso: *"nos hacemos la ilusión de ser un actor, y no somos más que un agente de la lógica impersonal de un sistema que apunta al fortalecimiento del poder de su epicentro y al mantenimiento de las desigualdades y de los privilegios"* (Touraine, 1982: 11). Se trata, según Touraine, de un discurso *objetivista* dirigido a la caza del *actor*, de la conciencia y del motivo y que, por ello, se muestra incapaz de explicar las prácticas nuevas. En este sentido, la obra de Touraine puede entenderse como un esfuerzo teórico dirigido a oponerse a las diversas formas de la eliminación del actor social. De tal modo que la contraofensiva teórica de Touraine consistirá en poner de manifiesto la capacidad de acción y de conflicto de los sujetos, defendiendo que el orden social es producto y objeto de la acción consciente de los individuos. De ahí que los movimientos sociales como creadores de sociedad, como actores históricos constituyan uno de los ejes centrales de sus trabajos:

Ya no podemos pensar la sociedad como un sistema: eso sería aceptar sin discusión el dominio de los aparatos y de los Estados. Hay que concebir la vida social como una red de acciones conflictivas y, ante todo, de movimientos sociales. Nuestra sociedad se inventa, se produce, se transforma, y el antiguo positivismo ha perdido todo sentido (Touraine, 1982: 215).

Así, Touraine (1982, 1984, 1992, 1995) en lugar de explicar al *actor* por la sociedad reduciéndolo a unos status y roles, explica la sociedad por los actores, es decir, considera que la sociedad no es más que la forma cambiante y superficial de las relaciones entre los actores que producen vida social, a través de sus conflictos sociales y sus orientaciones culturales. Con lo que, de algún modo, tenemos perfilada la concepción "teatral de producción de la sociedad" que defiende que la sociedad es "*recreada en cada instante, producida por unas relaciones sociales, unos conflictos y unas negociaciones*" (Touraine, 1982: 30). Por tanto, la misma concepción de *actor*, de corte *construccionista*, presupone la capacidad de producir y transformar las reglas de funcionamiento de todo sistema social hasta el punto de afirmar que "*el sujeto sólo existe como movimiento social, como contestación de la lógica del orden*" (Touraine, 1992: 301).

En la misma línea, Melucci (1994) considera que los científicos sociales todavía son herederos de una tradición que sitúa en las *estructuras* las lógicas de la interpretación y explicación de los hechos, al margen de las relaciones cotidianas que los *actores* establecen en el proceso de construir el sentido de su acción. Sin embargo:

Son los actores sociales quienes producen el sentido de sus actos a través de las relaciones que establecen entre ellos (...) Los conflictos actúan como señales que nos indican el carácter construido de la acción social y su tendencia a cristalizar en *estructuras* y *sistemas* (Melucci, 1994: 127).

Melucci (1980, 1982, 1989, 1994, 2001) pretende ir más allá del legado dualista que opone sistemas a actores sociales. Para ello, se desplaza desde la noción *estructuralista* de *lógica del sistema* hacia una imagen más fluida, diversificada y precisa de la acción social, adoptando también una perspectiva *construccionista* que explica la acción social a partir del proceso por el cual su significado se construye en la interacción social. De este modo, la interpretación de la acción colectiva debe situarse en el interior de ésta, en la variedad de procesos, actores sociales y estrategias de acción. Por tanto, para comprender los movimientos sociales es necesario conocer los

procesos simbólicos que tienen lugar en las organizaciones y redes de los movimientos, en las cuales se gestan los marcos de significado y las identidades colectivas que confieren sentido a la participación en los movimientos sociales. En este sentido, Melucci (1989, 1994, 1998) destaca la naturaleza construida de las identidades colectivas, es decir, las identidades no constituyen estructuras sociales fijas sino que son fruto de procesos de atribución de significado y de las cambiantes definiciones de la situación que motivan la acción colectiva. De ahí que enfatice el hecho de que la identidad colectiva se va transformando constantemente a través de las relaciones de interacción entre los miembros del movimiento que debaten, redefinen la situación y se plantean nuevos objetivos a la luz de los acontecimientos que se van produciendo:

La identidad no tiene sentido más que en una relación social. Y así hay siempre tensión entre el reconocimiento del actor por él mismo y su reconocimiento por otros actores. Tensión parcialmente controlada en el caso del intercambio social, pero que reaparece enteramente en el conflicto en que los actores se niegan el uno al otro su identidad. También, más allá de los envites prácticos, está en juego la posibilidad de ser reconocido y de reconocerse como actor. Y la solidaridad de un grupo social en la acción colectiva es el medio del que se sirve el actor para garantizar su identidad propia (Melucci, 1982: 35-36).

De este modo, la posición representada por el enfoque de los *nuevos movimientos sociales*, se sostiene en un modelo del ser humano, concebido como autor consciente y autónomo, protagonista de su propia vida, que trata de construir su identidad, personal y social, imprimiendo así un sentido a su existencia. En su afán por arrinconar las concepciones de un ser humano meramente reactivo a estímulos internos o externos (psicología del inconsciente, conductismo, funcionalismo), estas propuestas obvian los determinantes *estructurales* que condicionan y favorecen o impiden la propia acción política, ofreciendo una visión psicologizada de los procesos sociales con el consecuente efecto de no considerar las constricciones socio-culturales y las situaciones de desigualdad.

Por otro lado, a pesar de reconocer que la regulación social contemporánea toma por objeto la propia identidad, siguen, paradójicamente, aferrados a la concepción clásica de la *subjetividad* que considera a los individuos agentes libres, indeterminados, creadores e independientes de la historia y los sistemas. Es decir, admiten la extensión de los mecanismos de dominación a la propia *subjetividad*, a los propios deseos, motivaciones, incluso al nivel biológico, sin embargo, apelan -y confían- en un sujeto libre a la hora de explicar la acción política. Continúan, por tanto, manteniendo el presupuesto moderno según el cual existe una oposición entre las estructuras de *poder* y de *dominación*, por un lado y la *identidad* de los individuos, por otro. Desde aquí, el *poder* influye, reprime, manipula, deforma la *subjetividad* pero, en último término, *poder* y *subjetividad* son entidades independientes.

Frente a estas posiciones, la perspectiva foucaultiana insiste en que la *subjetividad* no puede constituir lo *otro* del poder, en la medida en que la subjetividad no existe al margen de las diversas *prácticas* históricas que la producen como tal, prácticas donde se entrelazan el *poder* y el *saber*. Para Foucault, la *subjetividad* es la forma que adopta el individuo en contacto con *prácticas* de *poder* unidas a *verdades*. Por ello, se esfuerza en pensar la capacidad de acción de acuerdo con su idea de una constitución política de la subjetividad, lo que supone renunciar al esquema opresión/liberación y definir la resistencia en términos de prácticas parciales, limitadas, situadas y condicionadas.

Comparemos, pues, la idea de Sujeto que se trasluce de las propuestas *construccionistas* latentes en el enfoque de los *nuevos movimientos sociales* con la concepción de la subjetividad foucaultiana que ilustra el siguiente texto de Deleuze:

Si es cierto que el poder ha afectado cada vez más nuestra vida cotidiana, nuestra interioridad y nuestra individualidad, si se ha hecho individualizante, si es cierto que el propio saber está cada vez más individuado, formando hermenéuticas y codificaciones del sujeto deseante ¿qué le queda a nuestra subjetividad? *Al sujeto nunca le "queda" nada, puesto que constantemente hay que crearlo, como núcleo de resistencia según la orientación de los pliegues que*

subjetivan el saber y doblan el poder (Deleuze, 1986: 138)
(la cursiva es mía).

3. La crisis de los movimientos sociales en los noventa

Es el momento de decir que “pacifismo”, “ecologismo” y “feminismo” sin más consideraciones, ya no significan, en el contexto de esta década, lo que significaron hace veinte años (Riechmann y Fernández Buey, 1999: 8).

Teniendo en cuenta el carácter temporal de los movimientos sociales y su estrecha relación con las transformaciones económicas y políticas de la sociedad occidental, es necesario reconocer que si bien algunas de las características con las que tanto Foucault como el enfoque de los *nuevos movimientos sociales* definen los movimientos sociales no han perdido vigencia, otras deben ser revisadas desde nuestro presente. Así, a lo largo de la década de los ochenta y fundamentalmente en los noventa, se han producido acontecimientos que sitúan en terrenos diferentes tanto el repertorio de motivos de actuación como las estrategias de acción de los movimientos sociales actuales si los comparamos con los de los años sesenta. En este sentido, de modo general, se constata un *repliegue social* en el que se produce una desmovilización y apatía social generalizada en la que disminuye la capacidad de acción y respuesta grupal a los desafíos colectivos (Alonso, 1993; Barcellona, 1992; Bauman, 1999, 2001; Bourdieu, 1998).

Uno de los argumentos que se ofrecen para explicar la desmovilización consiste en sostener que los *nuevos movimientos sociales* surgidos a finales de los sesenta han cumplido su ciclo lógico-temporal, es decir, siguiendo la dinámica que anima a todo movimiento social han pasado de la *contrainstitucionalización* a la *institucionalización*. Así, parte de las propuestas discursivas de aquellos movimientos han sido recogidas por la política instituida, ya sea en forma de compromiso en los programas electorales convencionales, ya sea en forma de la creación de nuevos partidos políticos de corte más o menos alternativo, ya sea en forma de instituciones específicas del Estado social creadas para cubrir las

necesidades y demandas expresadas por estos movimientos sociales específicos (Offe, 1988; Turner, 1994; Eyerman y Jamison, 1991). Esto es muy patente, por ejemplo, en la transformación de un parte del movimiento ecologista y feminista en partidos verdes o ecopacifistas y en departamentos universitarios de estudios de la mujer, respectivamente. A diferencia de lo que ocurría en los movimientos feminista, ecologista y pacifista de las décadas anteriores la decantación libertaria y/o voluntariamente extraparlamentaria o antisistema es mínima (Riechmann y Fernández Buey, 1999).

Paralelamente, se reconoce que de este ciclo ha quedado una aceptación pasiva de gran parte de los valores llamados *postmaterialistas* (Inglehart, 1990) o *postadquisitivos* (Alonso, 1990) que habían puesto en circulación los *nuevos movimientos sociales*. Con el término *postmaterialista*, Inglehart (1990) se refiere a la fuerza que han cobrado en las sociedades occidentales las actitudes de autoexpresión personal, de calidad de vida, de pertenencia a la comunidad y, en general, de toda una serie de opiniones y acciones que tienden a elevarse por encima del instrumentalismo economicista. En la misma línea, Alonso (1993) habla de necesidades *postadquisitivas* para señalar un conjunto de necesidades que no pueden ser satisfechas por el sistema de mercado. Necesidades colectivas como determinados derechos civiles, servicios públicos, conservación de la naturaleza, reivindicación de la identidad de grupos adscriptivos (mujeres, grupos étnicos, grupos con experiencias vitales diferenciadas...). Necesidades que son percibidas por los sujetos sociales no como grupos que cumplen una función económica sino como colectivos formados en base a determinadas afinidades sociales. Sin embargo, en este punto, cabría preguntarse, el papel que juegan los llamados valores postmaterialistas o postadquisitivos (autoestima, pertenencia, autorrealización) en la actualidad y cómo estos han sido absorbidos por las nuevas configuraciones de *poder/saber* como hemos intentado mostrar en la Primera Parte de nuestro trabajo analizando las *sociedades de control* En relación con ello, Riechmann (1999) crítico de la teoría del postmaterialismo, subraya el poco potencial

crítico que tienen, en la actualidad, estos valores *postmaterialistas* poniendo de manifiesto que la preferencia expresada por determinados “bienes inmateriales” se traduce, paradójicamente, en una despolitización creciente. Los supuestos valores postmaterialistas suponen una reducción de los problemas ecológicos a problemas principalmente *estéticos* y de las amenazas globales a meros problemas de *calidad de vida*. De ahí que se pregunte:

Por qué una necesidad creciente de autorrealización, por ejemplo, va a traducirse en política alternativa en lugar de en nuevos estilos de vida no convencionales, pero absolutamente privados (Riechmann, 1999: 38).

Por ello, para comprender los movimientos sociales occidentales actuales, consideramos que es más útil tomar como punto de partida las transformaciones en la estructura económica y social del capitalismo. En este sentido, señalamos que la *desregulación* y *flexibilización* impuesta por la economía *postfordista* así como la quiebra de una política (social) que se había construido trabajosamente en las sociedades occidentales a partir de la Segunda Guerra Mundial con la construcción del Estado de Bienestar y la extensión de los derechos de ciudadanía hasta el ámbito de lo social y lo económico, crean, en primer lugar, situaciones e identidades sociales nuevas incapaces de ser analizadas en relación a modelos ya agotados (Bueno, 1999, 2001) y, en segundo lugar, y directamente ligado a lo anterior, requieren que los movimientos sociales sean replanteados precisamente en función de un escenario gobernado por estas nuevas situaciones e identidades.

3.1. De las biografías del bienestar a las biografías de riesgo: La impotencia política

Bauman (1999) define nuestro presente como el producto de la *política económica de la incertidumbre* definida como “el conjunto de reglas para acabar con las reglas” (Bauman, 1999: 182) impuestas por poderes financieros extraterritoriales a las autoridades políticas locales. Así, la *economía política de la incertidumbre* se reduce esencialmente a

la prohibición de reglas y regulaciones –políticamente establecidas y garantizadas- y al desarme de las instituciones y asociaciones defensivas que impedían que el capital y las finanzas fueran verdaderamente “sin fronteras”. Igualmente, Bourdieu (1998, 2001) define las prácticas y teorías *neoliberales* como un programa destinado a destruir las estructuras colectivas capaces de resistirse a la lógica del “mercado puro”. El discurso *neoliberal* se hace más fuerte a medida que avanza la *desregulación*, quitando poder a las instituciones políticas que, en principio, podrían hacer frente a la proliferación del libre juego del capital y las finanzas. De esta manera, medidas tales como el reemplazo de los contratos permanentes y protegidos legalmente por empleos temporales que permiten despidos instantáneos, contratos flotantes y la clase de empleo que hace depender la remuneración de cada empleado de los resultados individuales obtenidos y que induce a la competencia interna privando a los empleados de la posibilidad de asumir una postura colectiva razonable, producen una situación de permanente *incertidumbre* endémica (Bauman, 1998, 1999, 2001), precarizan la posición de los más afectados y la mantienen en esta condición (Bourdieu, 1998, 2001).

Así, el incremento del empleo precario, de la vulnerabilidad laboral alimenta la zona de *exclusión* o *desafiliación social* (Castel, 1996). Se constata una polarización y dualización social provocada tanto por la aparición de nuevas capas especulativo-financieras en ascenso como por la creación de nuevas clases marginales, expulsadas de los mercados internos y estables de trabajo o procedentes de la inmigración legal o clandestina. El asentamiento de una economía basada en la fragmentación, la segmentación y la precarización de todos los procesos productivos hace emerger identidades sociales *débiles* donde recaen todos los costes sociales del actual modelo de acumulación económica y que resultan difíciles de agregar a la cultura política y los intereses económicos de la clase obrera tradicional (Sennett, 1998; Bauman, 1998, 2001). Y al mismo tiempo, deshace el radicalismo de clases medias que animó a los *nuevos movimientos*

sociales. Clases medias que se desinteresan de todo compromiso colectivo de carácter general y se vuelcan en la búsqueda exclusiva de la felicidad privada centradas en el consumo, preocupadas por las posibilidades de ascenso y peligro de caída, efectos ligados a su posición en la escala social.

En este sentido, si bien la *incertidumbre* en el ámbito laboral no es algo nuevo, la *incertidumbre* del presente es de un género diferente: *“La incertidumbre del presente es una poderosa fuerza individualizadora”* (Bauman, 2001: 35). Las nuevas reglas del juego que rigen la vida laboral dividen en lugar de unir e impiden una postura solidaria, esto es, la “causa común” como táctica racional. Por tanto, individuos precarizados y endémicamente inseguros se muestran incapaces de actuar de manera concertada *“porque esos individuos no creen que exista alguna acción efectiva ni que los problemas personales puedan convertirse en temas colectivos y, menos aún, en el proyecto común de un orden alternativo”* (Bauman, 1999: 183). Sin embargo, esta tendencia apolítica, el mismo *repliegue social* es sólo una respuesta racional a una sociedad en la que los individuos se ven obligados a considerar el futuro como una amenaza. En palabras de Bourdieu:

La capacidad de proyección futura es la condición de toda conducta considerada racional (...) Para concebir un proyecto revolucionario, es decir, para tener una intención bien pensada de transformar el presente en referencia a un proyecto de futuro, es imprescindible tener algo de control sobre el presente (Bourdieu, 1998: 88).

Por otro lado, la propia incertidumbre se convierte en garantía de docilidad y sustituye eficazmente las regulaciones normativas, la vigilancia y la censura (Bauman, 1999). Es la misma *precariedad* la que hace superfluas las instituciones panópticas de vigilancia y adoctrinamiento cotidiano y garantiza la sumisión (Bourdieu, 1998). De este modo, completamos el análisis de nuestras sociedades *como sociedades de control*:

Ya no es necesaria esa regulación normativa para garantizar la dominación. Los que aspiran a gobernar podrían dejar escapar un suspiro de alivio: la regulación normativa era una técnica engorrosa, desastrada y costosa, primitiva y económicamente irracional y ruinosa según los criterios contemporáneos. Su superfluidad se percibe como emancipación y es experimentada por la elite mundial como el mandato de la razón y como un signo de progreso. La falta de restricciones, la desregulación y la flexibilidad parecen un gigantesco salto hacia delante cuando se compara con los costosos y laboriosos métodos de instrucción disciplinadora que se practica en los modernos panópticos (Bauman, 2001: 47).

Paralelamente, la fórmula "lo privado es político" se pervierte convirtiéndose en "lo político es personal". La colonización del ámbito privado por el poder se desliza hacia una descolonización de la esfera pública (Bauman, 2001). Es decir, la esfera pública es interrumpidamente colonizada por intereses privados dirigidos al consumo (privado) pero no a la producción de lazos (sociales). De ahí que los individuos se hallen cada vez más *individualizados*. En este sentido, se pregunta Bauman:

¿Cuáles son las razones de que los relatos que contamos hoy en día y que estamos dispuestos a escuchar raras veces llegan, si es que llegan alguna, más allá del recinto, estrecho y concienciadamente cercado, de lo privado y del 'yo subjetivo'? (Bauman, 2001: 23).

3.2. Nuevos escenarios, nuevas estrategias

Los nuevos escenarios sociales en los que se despliegan los movimientos determinan nuevas estrategias de acción colectiva. En este sentido, señala Beck (1999), tras el "*breve sueño de la prosperidad perpetua*" que se extiende desde los años sesenta hasta la década de los ochenta donde la riqueza administrada es tenida por segura si bien los efectos secundarios (crisis ecológica e individualización) ya son elevados a la conciencia pública a través de diversos movimientos de protesta, la década de los noventa inaugura un nuevo tipo de sociedad: "*sociedad de riesgo mundial*" caracterizada por el retorno de la *incertidumbre*. Se pierde la confianza en la

capacidad de las instituciones claves del mundo industrializado – economía, derecho y política- para contener y controlar las consecuencias amenazadoras que ellas engendran con los instrumentos a su disposición. De ahí que los movimientos sociales de carácter más activo y expresivo (ecologistas, pacifistas) pasen a un estado reactivo y defensivo por miedo a un colapso irreversible de carácter ecológico, bélico o social. Así, por ejemplo, la agresividad económica, ecológica y social de las políticas *neoliberales* en las sociedades occidentales origina protestas ante la destrucción de la capa de ozono, la guerra del Golfo Pérsico o la marginación de los enfermos de SIDA. El pesimismo de la cultura de la derrota sustituye al narcisismo activo y confiado de los *nuevos movimientos sociales* de finales de los sesenta.

En esta línea, como reacción a las estrategias *neoliberales* de privatización y desmantelamiento del *Estado del Bienestar*, surgen movilizaciones dirigidas a defender o incluso realizar una política social cada vez más insuficiente (Bueno, 1992). Al mismo tiempo, la crisis del Estado asistencial provoca que una parte importante de las subvenciones estatales se dediquen a la integración en el sistema de los antiguos *nuevos* movimientos bajo la forma de Organizaciones no Gubernamentales. Las demandas sociales de tipo general, o dirigidas al reconocimiento de las necesidades especiales de colectivos desfavorecidos, se convierten en *caballo de batalla* de gran parte de las acciones colectivas actuales. Bourdieu (1998) explica el carácter defensivo de estas reivindicaciones en base a la revolución conservadora que suponen las políticas neoliberales que, al mismo tiempo, tienen la habilidad de presentar las regresiones y retrocesos que postulan como reformas progresistas. Esto se ve claramente en todas las medidas que tienden a desarticular el Estado de Bienestar, es decir, destruir todas las adquisiciones democráticas en materia de legislación del trabajo, sanidad, protección social o enseñanza. Combatir dicha política es arriesgarse a parecer arcaico cuando se defienden las adquisiciones más progresistas del pasado. Además, la defensa de determinados logros sociales coloca en una posición

paradójica a muchos de sus defensores *“ya que uno está obligado a defender cosas que en definitiva se quieren transformar, como el servicio público y el Estado nacional, que nadie piensa en conservar en las actuales condiciones, o los sindicatos o incluso la escuela pública, que hay que seguir sometiendo a la crítica más implacable”* (Bourdieu, 2001: 43).

Al mismo tiempo, los cambios en la estructura social que provoca la *flexibilización* del modelo de producción y acumulación *postfordista* tienden a generar situaciones donde el miedo a perder posiciones sociales y el pánico al *otro* considerado como un extraño producen una desestructuración y desorganización del conflicto social tejiendo una red de situaciones reactivas con peligro de generalizarse: son los *antimovimientos sociales* (Alonso, 1993). Proyectos regresivos de identidades colectivas que activan los miedos e incertidumbres (Barcellona, 1992). Los *antimovimientos sociales* aparecen como nuevas movilizaciones que pueden ser definidas por su incapacidad para plantear un proyecto de historicidad basado en identidades reales y sujetos sociales concretos (como jóvenes, mujeres, obreros o cualquier otro de los protagonistas de los movimientos sociales *viejos* o *nuevos*). Al contrario, su capacidad de movilización se apoya en la *estereotipación* de una supuesta identidad abstractamente mantenida que sólo es posible mantener como agresión a lo que se considera extraño, ajeno o peligroso (Wierviorka, 1992). Como señala Alonso:

El racismo, la xenofobia, los nacionalismos agresivos, el neopopulismo degradado y prefascista, o el resurgir directo del fascismo en sus diferentes expresiones, etc., son buena prueba de antimovimientos sin más proyectos de historicidad que la destrucción de otras identidades, atrapados permanentemente en la aporía del nosotros (lo seguro, lo puro, lo respetable) frente a los otros (lo peligroso, lo contaminado, lo denigrable) (Alonso, 1993: 15).

De este modo, los movimientos sociales necesitan reconstruirse tratando de responder precisamente a los nuevos problemas que originan las transformaciones económicas y sociales a las que venimos haciendo referencia así como a las nuevas racionalidades de gobierno

que vehiculan. En este sentido, la denuncia del descompromiso social, la mercantilización de la vida cotidiana y la privatización de parcelas del *Estado de Bienestar* se convierten en los motivos fundamentales de la movilización colectiva en el presente:

Hay ciertos signos de que existirían posibilidades para reconstruir un nuevo compromiso social (en la dirección de los años sesenta), un compromiso que supondría redesplegar nuevas formas de trabajo-protección, o de empleo-protección –de un modo, por supuesto, diferente del que se adoptó en los años sesenta-, que permitirían reinventar y redefinir este tipo de acoplamiento y que, políticamente no es sino la defensa del trabajo (Castel, 1997: 55).

Ciertas reivindicaciones de los movimientos sociales (ya clásicos) que describía Foucault con el eco del 68 y también el enfoque de los *nuevos movimientos sociales* han, paradójicamente, cambiado de signo. Es decir, la reorganización del poder que define nuestro presente altera el sentido de determinados discursos y prácticas (anteriormente) radicales. Así, si entonces se quería dar carta de existencia a nuevas identidades no reconocidas por la política formal, en la actualidad se trata de pensar la alteridad negada. Del mismo modo, lo que fue defender y construir lo privado cotidiano frente a la colonización y juridización de lo público hoy es defender lo público participativo frente a lo privado desintegrador. Y por último, lo que entonces suponía radicalizar las contradicciones del Estado de Bienestar ahora se convierte, desde determinadas posiciones, en la reconstrucción, solidificación y avance de un Estado democrático que se construya más allá del exclusivo bienestar económico del centro social (Bueno, 1992; Alonso, 1993; Pardo, 2001). De ahí que Castel –sorprendentemente- afirme:

Si no hubiese Estado estaríamos en unas condiciones terribles, si no hubiese Estado se produciría el pleno triunfo del liberalismo ultraliberal. La única –bueno, no exageremos- la principal barrera protectora de una sociedad convertida completamente en mercado, de una sociedad completamente capitalista por su salvajismo, me parece que es, en estos momentos, el Estado. Quizás exagero, pero por eso insisto

ahora – y eso no lo hacía hace veinte años sino todo lo contrario- en la importancia del Derecho (Castel, 1997: 51).

El panorama que acabamos de dibujar, nos obliga a reconocer que para dar cuenta de las acciones de *resistencia* actuales nuestros instrumentos conceptuales sólo nos permiten avanzar teóricamente hasta cierto punto y deben ser continuamente revisados. En este sentido, consideramos que la obra de Bourdieu nos ofrece herramientas teóricas para entender tanto la lógica de la dominación contemporánea como la resistencia a ella. Y ello porque, como señala el propio Bourdieu, el objetivo presente en casi todos sus trabajos no es otro que superar la falsa oposición entre agente y estructura "*integrando en un solo modelo el análisis de la experiencia de los agentes sociales y el análisis de las estructuras objetivas que hacen posible esa experiencia*" (Bourdieu, 2000: 80). De modo que sus análisis nos permiten continuar nuestra reflexión acerca de la constitución política de la subjetividad desde el punto de vista de las relaciones entre *agente y estructura*. Asimismo, los análisis de Bourdieu nos permitirán comprender que la dicotomía *agencia/estructura* no es sólo un problema teórico presente en ociosos debates académicos sino que constituye fundamentalmente un problema de orden político. De hecho, sus análisis ponen de manifiesto los efectos de "la ilusión del poder del sujeto" y el individualismo que la sostiene presente en el enfoque de los *nuevos movimientos sociales*.

4. Acción política y Dominación Simbólica: la propuesta de Pierre Bourdieu

La posición teórica que defiende Bourdieu (1997) se propone explícitamente superar la oposición entre perspectivas *subjetivistas* y *objetivistas*, entre el *estructuralismo* y el *construccionismo*, entre el *materialismo* y el *idealismo* hasta el punto de calificar a su pensamiento de "*estructuralismo construccionista*". Bourdieu pretende mostrar la compleja relación entre las *estructuras objetivas* y las *construcciones subjetivas*, rompiendo tanto con los paradigmas holistas, donde la acción está gobernada por normas sociales

(individuos autómatas durkhenianos o estructuralistas), como con paradigmas individualistas, donde el sujeto es el determinante último de la acción (sujetos sartrianos, sujetos libres y sin historia, como los del interaccionismo y el cognitivismo). De ahí que adopte un enfoque *transdisciplinar* cuyos desarrollos le permiten conectar a la Sociología con la Psicología y la Psicología Social. Como señala Wacquant (1992) en su introducción a la obra de Bourdieu:

Lo más inquietante de esta obra es su perseverante afán de trascender varias de las perennes antinomias que socavan la estructura interna de las ciencias sociales, a saber, el antagonismo al parecer insuperable entre los modos de conocimiento subjetivista y objetivista, la separación entre el análisis de lo simbólico y el análisis de lo material, en fin, el divorcio persistente entre teoría e investigación empírica. En su empeño, Pierre Bourdieu se ha visto orillado a descartar otras dos dicotomías recientemente traídas al escenario teórico, a saber, aquélla de la estructura y el agente, por una parte, y la del micro y macro análisis, por otra; ha elaborado un conjunto de conceptos y procedimientos metodológicos capaces de eliminar estas distinciones (Wacquant, 1992: 15, 16).

Por tanto, nos aproximamos a los análisis de Bourdieu para encontrar en ellos herramientas que nos ayuden a profundizar en la compleja relación *agente/estructura* y desde ahí, volver de nuevo al espacio donde se ponen en juego, de modo privilegiado, estos conceptos, el espacio de los movimientos sociales.

4.1. La posición social hecha carne: El *habitus*

La cuestión es, sin embargo, que el juego de la vida al que todos jugamos, con nuestras reflexiones sobre nosotros mismos y nuestra narración de historias como partes destacadas de él, se lleva a cabo de tal manera que las reglas del juego, el contenido del mazo de cartas y la manera en que las cartas se barajan y maneja, raras veces son sometidos a escrutinio y todavía con menos frecuencia se convierten en objeto de reflexión, mucho menos de un análisis serio (Bauman, 2001: 20).

Frente a las posiciones *construccionistas* del paradigma de los *nuevos movimientos sociales*, la estrategia de Bourdieu consiste en señalar los determinantes sociales de las prácticas y, de esta forma, limar la ilusión de libertad con la que se define a los agentes. La ruptura simultánea tanto con el objetivismo fisicalista y como con el subjetivismo fenomenológico se inicia con el intento de Bourdieu de considerar las bases sociales que hay tras las prácticas de los actores. Sin conocer los determinantes sociales –casi siempre ocultos antes del trabajo analítico de los investigadores sociales- no es posible esclarecer el sentido de las prácticas ni el de los discursos de los actores sociales.

En este sentido, Bourdieu (1987, 1997) si bien coincide con el *construccionismo* en que son los *agentes* sociales quienes elaboran la realidad social, sin embargo, critica que éste olvide plantear el problema acerca del origen de los propios principios de elaboración de esa realidad. Por ello, subraya aquellos factores que determinan *la construcción de la realidad social* y que los enfoques *construccionistas* -centrados en procesos de interacción social a un nivel *micro*, y enfatizando la capacidad de creación, de negociación y de redefinición de la realidad de los *actores*- dejan de lado.

Así, Bourdieu (1987) señala en primer lugar que la construcción no opera en un *vacío* social, sino que está sometida a coacciones estructurales; en segundo lugar, que las estructuras cognitivas están ellas mismas socialmente estructuradas porque tienen una génesis social; en tercer lugar, que la construcción de la realidad social no es solamente una empresa individual, sino que puede también volverse una empresa colectiva:

La visión llamada microsociológica olvida muchas otras cosas: como ocurre cuando se quiere mirar de muy cerca, el árbol esconde al bosque; y, sobre todo, por no haber construido ese espacio, no se tiene ninguna posibilidad de ver desde dónde se ve lo que se ve (Bourdieu, 1987: 134).

El trabajo de Bourdieu se orienta al análisis de la relación entre los principios o esquemas perdurables de pensar, obrar y sentir que

conducen las prácticas y las opiniones de los sujetos y las *posiciones sociales* que ocupan, desvelando, así, el lado oculto de las acciones. Para Bourdieu analizar cualquier proceso identitario, analizar el *orden de lo que somos*, requiere el análisis del *orden de las instituciones* o de la *estructura social* y, junto a ello, la labor que resulta necesaria para producir un *ajuste* entre ambos órdenes. El orden de las *disposiciones* individuales y el orden de las instituciones sociales. Un ajuste que, por otro lado, nos resulta desconocido y, por tanto, desapercibido, oculto y natural.

Nos encontramos, en este punto, con uno de los conceptos claves del marco teórico de Bourdieu: la noción de *habitus*. El *habitus* es una capacidad cognitiva socialmente constituida e ininteligible sin atender las condiciones de existencia a las que está ligada. Es la forma en que las *estructuras sociales* se graban en nuestra mente y nuestro cuerpo, las *estructuras sociales* de nuestra *subjetividad*. El *habitus*, con la apariencia propia de lo innato, es fruto de la incorporación de una estructura social en forma de esquemas de percepción y valoración (*disposiciones*) que toman la apariencia de lo *natural*. Sin embargo, el *habitus*, como indica la palabra, en oposición a todos los modos de pensamientos esencialistas hace referencia a aquello que se ha adquirido pero que se ha encarnado de forma duradera en el cuerpo (Bourdieu, 1980, 1990, 1994, 1997). De tal modo que si el *habitus* es "*la posición social hecha carne*" constituye una de las vías por las que Bourdieu consigue romper la dualidad existente entre el *fisicalismo objetivista* sin sujeto y el *subjetivismo fenomenológico* sin estructura: El *habitus* construye una imagen del agente social inseparable de la estructura incorporada.

Por otro lado, la noción de *habitus* intenta articular la posibilidad de una teoría de las prácticas que escape a la alternativa del *finalismo* y el *mecanicismo*. La adquisición de *habitus* nada tiene que ver con un proceso mecánico de mera inculcación o coerción. Por tanto, ni puede pensarse mediante una representación mecanicista del aprendizaje ni supone un destino socialmente constituido, fijado y petrificado de una vez para siempre. Más bien, el *habitus* señala que, actuando

libremente, las acciones de los actores sociales estarán sujetas a ciertas regularidades. Regularidades que no son *leyes* sociales o producto de una racionalidad universal de la que los individuos son portadores sino que se deben a los esquemas de percepción y valoración de la realidad social (*disposiciones*) propios de cada *habitus* (Bourdieu, 1980, 1990, 1994, 1997, 1999, 2000). Frente al concepto de acciones *racionales* universales propio de la teoría del sujeto racional, Bourdieu habla de acciones *razonables* en un contexto histórico dado:

La acción no es una respuesta cuya clave residiera por entero en el estímulo activador, sino que tiene por principio un sistema de *disposiciones*, lo que llamo el *habitus*, que es el producto de toda la experiencia biográfica (lo que provoca que, como no hay dos historias individuales idénticas, no haya dos *habitus* idénticos, aunque existan clases de experiencias y, por tanto, clases de *habitus* -los *habitus* de clase-). Estos *habitus*, especies de programas (en el sentido de la informática) conformados históricamente constituyen en cierta manera el principio de la eficacia de los estímulos que los desencadenan, ya que estos estímulos convencionales y condicionales sólo pueden ejercerse sobre organismos dispuestos a percibirlos (Bourdieu, 1990: 75).

De modo que la noción de *habitus* nos permite comprender que la dimensión activa del *agente* no pertenece al orden de la conciencia y de la voluntad. Por ello, cuando analiza las trayectorias sociales de los agentes -por ejemplo, el largo proceso de transformación por el que alguien se convierte en minero, profesor, músico o empresario- Bourdieu presta especial atención a la serie de transacciones imperceptibles y semiconscientes (proyección, identificación, transferencia, sublimación...) que son estimuladas, sostenidas, canalizadas y organizadas socialmente hasta el punto de transformar, poco a poco y con los ajustes infinitesimales necesarios, las *disposiciones* constituidas en el ámbito familiar en *disposiciones* específicas del campo laboral reconocido como propio.

No obstante, como tendremos ocasión de comprobar al abordar el modo en que Bourdieu concibe la acción política, aunque el *habitus* es un producto de los condicionamientos y tiende, por ello, a reproducir

las condiciones sociales de su propia producción, no actúa de acuerdo con una lógica mecanicista ni se reduce únicamente a sus condiciones de producción sino que goza de un margen de autonomía:

El hábito se considera espontáneamente como repetitivo, mecánico, automático, más reproductor que productor. Mientras que yo quería insistir en la idea de que el *habitus* es algo potencialmente generador. El *habitus* es, en pocas palabras, un producto de los condicionamientos que tiende a reproducir la lógica objetiva de los condicionamientos aunque sometiéndola a una transformación; es una especie de máquina transformadora que hace que "reproduzcamos" las condiciones sociales de nuestra propia producción, aunque de una manera relativamente imprevisible, de una manera tal que no se puede pasar simple y mecánicamente del conocimiento de las condiciones de producción al conocimiento de los productos. A pesar de que esta capacidad de generación de prácticas, discursos u obras no tenga nada de innato, de que se constituya históricamente, no se puede reducir por completo a sus condiciones de producción (...) El *habitus* es un principio de invención que, producido por la historia, se halla relativamente sustraído a la historia (Bourdieu, 1990: 133-134).

4.2. La *violencia simbólica*

El *ajuste* entre *estructuras sociales* establecidas y *estructuras mentales* que explica, como acabamos de ver, la noción de *habitus*, es posible, señala Bourdieu (1980, 1990, 1994, 1997, 1999, 2000) gracias a la acción de los *sistemas simbólicos*, es decir, a los esquemas de percepción y evaluación, de conocimiento y reconocimiento presentes en una sociedad dada. De este modo, mediante esta operación de orquestación y ajuste, los sistemas simbólicos contribuyen a la integración y reproducción de un orden social, el orden social establecido.

En este sentido Bourdieu (1980, 1990, 1994, 1997, 1999, 2000) señala que los *sistemas simbólicos* no son meros sistemas de conocimiento que, sin más, posean los agentes sociales a la hora de percibir y dotar de reconocimiento al mundo social. El *orden simbólico*, es decir, el orden que determina los límites dentro de los cuales es posible percibir y pensar, determina, por tanto, lo visible y lo pensable.

Un orden que, por tanto, no es neutral ni natural. Al contrario, los *sistemas simbólicos* son instrumentos de dominación: sus esquemas clasificatorios no sólo están socialmente constituidos sino que también imponen –lo que resulta más decisivo- una definición del mundo que resulta más acorde con los intereses particulares de unas clases y colectivos, de las clases y colectivos dominantes.

Bourdieu (1980, 1990, 1994, 1997, 1999, 2000) habla en términos de posiciones *dominadas* con el objetivo de enfatizar -aún con el riesgo de caer en una visión aparentemente dicotómica o maniquea- cómo el orden social, transformando la arbitrariedad cultural en natural, legitima unas posiciones y deslegitima otras, valoriza unas y desvaloriza otras, ratificando, en definitiva, una determinada lógica de dominación. Por ello, debemos entender la oposición *dominante/dominado* no en el sentido estricto que el marxismo otorgaba a esta división sino, más bien, a partir de la oposición mayorías/minorías que utilizan Foucault (1982a) y Deleuze (1980) para hacer referencia al patrón normativo con el que se configuran y desde el que se valoran las identidades. No obstante, Bourdieu, insiste, en mayor medida que Deleuze y Foucault, en las diferencias que originan las diferentes posiciones en el espacio social.

Por tanto, los *sistemas simbólicos* en tanto instrumentos de dominación contribuyen a efectuar dos operaciones sociales básicas íntimamente relacionadas. Por un lado, contribuir a imponer un orden social arbitrario con sus correspondientes esquemas y categorías de percepción y valoración que favorece a unas posiciones, a unos grupos frente a otros. Por otro, contribuir a que esta imposición, a pesar de ser decisiva para la conservación de las divisiones desiguales del orden establecido, se presente con todas las apariencias de lo natural y necesario, con la apariencia de la necesidad objetiva, permitiendo, así, que el orden social, sin necesidad de justificación o de discursos legitimadores, se reproduzca porque se presenta bajo las apariencias de la universalidad (Bourdieu, 1982). Se trata de dos operaciones que producen un particular efecto: ocultar que los esquemas simbólicos a través de los cuales conocemos y reconocemos el mundo social son

productos históricos, siempre contingentemente contruidos y relativos a una determinada relación de fuerza entre grupos o colectivos (clases, etnias o sexos).

Introduciendo esta perspectiva, Bourdieu completa las posiciones de los enfoques *construccionistas*, politizándolas. Y con ello, nos hace ver tanto el escenario como las reglas del juego que condicionan las interacciones entre agentes y determinan sus percepciones y valoraciones.

Las relaciones objetivas de poder tienden, por tanto, a reproducirse en las relaciones de *poder simbólico*. Como señala Sampson (1993) los grupos dominantes afirman sus miedos, deseos e intereses particulares insistiendo en que sus posicionamientos no representan ningún punto de vista particular, como una descripción neutral de cómo es el mundo. Por ejemplo, la heterosexualidad para juzgar la homosexualidad o la sociedad occidental para juzgar a los no occidentales. Adoptar como norma implícita estos estándares, mientras se proclama objetividad o neutralidad, es olvidar los juicios implicados en todo proceso de descripción y olvidar el poder de la *norma* para evaluar el mundo y las experiencias personales. Así, adoptar como *norma* al hombre blanco, occidental, heterosexual y perteneciente a las clases sociales dominantes supone contribuir a sostener el poder que el grupo dominante posee históricamente para definir el mundo en sus términos y de acuerdo con sus propios intereses. De ahí que el objetivo de esta *política de identidad* sea, para Sampson (1993), solidificar las relaciones de poder a fin de impedir que algunos grupos alcancen *voz* y la *vida* propias.

Sin embargo, las relaciones de poder simbólico se naturalizan y se presentan como evidentes e incuestionables, incluso para los sometidos. Dando lugar a lo que Bourdieu llama *violencia simbólica*. Con este concepto Bourdieu se refiere a la sumisión que se obtiene cuando aquellos que ocupan posiciones dominadas se adhieren a las estructuras de percepción y valoración del mundo propias del orden dominante (Bourdieu, 1987, 1994, 1997, 1999, 2000). De este modo la *dominación simbólica* para instaurarse necesita que el dominado

aplique a los actos de dominación (y a todo su ser) unas estructuras de percepción que son a su vez las mismas que emplea el dominante para producir esos actos. Por ello, la *violencia simbólica* es una violencia que no se vive como tal en la medida en que es consecuencia de una violencia amortiguada, insensible e invisible para sus propias víctimas, una violencia que arranca "sumisiones dóxicas" y que se basa en el desconocimiento y, por lo tanto, en el reconocimiento de los principios en los cuales se ejerce (Bourdieu, 1994, 1999).

Conviene, no obstante ser cautos ante los contrasentidos que habitualmente se cometen a propósito del concepto *violencia simbólica*, especialmente de la interpretación más o menos reductora del adjetivo "simbólico". Pues, como advierte Bourdieu (1999), "simbólico" no se define por oposición a "real" y "efectivo". Si así lo hacemos presuponemos que la *violencia simbólica* es una violencia puramente "espiritual" y, en definitiva, sin efectos "reales". De ahí que Bourdieu (1997, 1999), contra esta concepción espiritualizada o idealista de lo *simbólico*, haga especial hincapié en la génesis social e histórica de la *dominación simbólica* y sobre todo en cómo su perpetuación está basada en una labor de socialización y adiestramiento donde se producen agentes singulares que han incorporado las estructuras sociales en sus *disposiciones* prácticas, en sus modos de percibir y valorar:

El poder simbólico sólo se ejerce con la colaboración de quienes lo padecen porque contribuyen a *establecerlo* como tal. Pero no ir más allá de esta constatación (como el constructivismo idealista, etnometodológico, o de otro tipo) podría resultar muy peligroso: esa sumisión nada tiene que ver con una relación de "servidumbre voluntaria" y esa complicidad no se concede mediante un acto consciente y deliberado; la propia complicidad es el efecto de un poder, inscrito de forma duradera en el cuerpo de los dominados, en forma de esquemas de percepción y disposiciones (a respetar, a admirar, a amar, etc.), es decir, de creencias que vuelven *sensible* a determinadas manifestaciones simbólicas, tales como las representaciones públicas del poder (Bourdieu, 1997: 225-226).

Por ello, Bourdieu habla de las identidades instituidas por el arbitrario cultural y encarnadas en unos hábitos acordes con el principio del orden dominante o, en otros términos, de "*una somatización de las relaciones sociales de dominación*" (1999: 38). Asimismo, como analizaremos seguidamente, a partir del concepto *violencia simbólica*, Bourdieu explica la reproducción pero también la *transformación* de las estructuras de dominación. Desde el reconocimiento de la *dimensión simbólica* de la dominación que pone de manifiesto la idea de *violencia simbólica*, Bourdieu analiza las distintas *luchas* que llevan a cabo los grupos que ocupan posiciones *dominadas* contra las categorías de percepción y de apreciación del orden dominante vigente.

4.3. Contra la *doxa*: el espacio de las luchas políticas

El abordaje de Bourdieu de los distintos movimientos sociales y políticos o de las *luchas simbólicas* toma como eje articulador la *violencia simbólica*. Los movimientos sociales son, desde este enfoque, expresión de una lucha contra las interpretaciones conocidas y reconocidas y el espacio donde es posible ejercer la *resistencia* contra la imposición simbólica (Bourdieu, 1982, 1987, 1990, 1997, 1999). Así pues, la lucha de los movimientos sociales contra la perpetuación de las relaciones sociales de dominación, es también una lucha contra la *doxa*, contra la evidencia de la obviedad, contra el círculo que refuerza y generaliza a la *violencia simbólica*, contra la aparente deshistorización y naturalización de los actos de dominación. Movimientos que, al igual que señalaba Foucault y los distintos autores agrupados en torno a los *nuevos movimientos sociales*, encuentran en mayo del 68 una referencia casi fundacional y que suponen una ampliación del territorio clásico de lo politizable:

Todos los movimientos de contestación del orden simbólico son importantes por el hecho de cuestionar lo que parece evidente, lo que está fuera de discusión, indiscutido. Fue lo que ocurrió en mayo del sesenta y ocho. Es lo que ocurre con el movimiento feminista (...) Si estas formas de

contestación les molestan tanto a los movimientos políticos o sindicales es quizá porque van en contra de las disposiciones profundas y de los intereses específicos de los hombres de aparato. Pero es sobre todo porque habiendo tenido la experiencia de que la *politización*, la movilización política de las clases dominadas, debe conquistarse casi siempre, contra lo doméstico, lo privado, lo psicológico, etc., les cuesta comprender estrategias dirigidas a politizar lo doméstico, el consumo, el trabajo femenino, etc. (Bourdieu, 1990: 12-13).

Los movimientos sociales, por tanto, son tales básicamente en la medida en que plantean de modo colectivo problemas que en lo esencial y al margen de las situaciones de crisis, no suelen constituir problema alguno. Al mismo tiempo, al plantear la crítica al orden establecido, lo hacen centrándose en la *dimensión simbólica* del mismo y la sumisión *dóxica* que le es afín, es decir, se centran en la comprensión y modificación de las coerciones sociales producidas por los efectos de la dominación simbólica:

La política comienza con la denuncia de este contrato tácito de adhesión al orden establecido que define la *doxa* originaria; dicho de otra forma, la subversión política presupone una subversión cognitiva, una reconversión de la visión del mundo (Bourdieu, 1982: 96).

La acción política pretende producir e imponer *representaciones*, nuevas significaciones que contribuyen a modificar el orden social transformando o conservando las categorías mediante las cuales es percibido, imponiendo en él los principios de di-visión política (Bourdieu, 1982). De ahí que en la participación en la "*lucha cognitiva (teórica y práctica) por el poder de imponer la visión legítima del mundo social*" (Bourdieu, 1997: 244) radique la dimensión política de los movimientos sociales actuales. En efecto, si la eficacia del poder de imposición simbólico está fundado en el desconocimiento, cualquier movimiento de contestación del *orden simbólico* supone una labor de desvelamiento, de destrucción de las evidencias de la ortodoxia y de las opiniones que neutralizan el poder de movilización.

Así, Bourdieu (1982, 1997) denomina *discursos heréticos* a aquellos discursos que proponen nuevos significados capaces de

ejercer un efecto político de desmentido del orden establecido, cuestionando la evidencia de la *doxa* y denunciando su arbitrariedad. Discursos *heréticos* que encierran un poder simbólico de movilización y subversión. De ahí la función que les atribuye Bourdieu (1982, 1997) de *disparadores* o *detonantes simbólicos* (Bourdieu, 1985). No obstante, advierte Bourdieu (1997), la propia labor simbólica necesaria para entrar en la pugna política (liberarse de la evidencia silenciosa de la *doxa*, enunciar y denunciar la arbitrariedad que ésta oculta) supone unos instrumentos de expresión y crítica que están desigualmente distribuidos. De ahí el papel que Bourdieu (1997) le otorga a las ciencias sociales: *analizar racionalmente la dominación*.

4.3.1. Construir la alteridad negada: más allá del materialismo y el idealismo

La producción de *discursos heréticos* está vinculada a la construcción y legitimación de nuevas *subjetividades*. Según Bourdieu (1999) el objetivo de cualquier movimiento consiste en realizar un trabajo de construcción simbólica que tienda a imponer nuevas categorías de percepción y de apreciación para "*destruir el principio de división que produce tanto los grupos estigmatizados como los grupos estigmatizadores*" (1999: 148). La relación que Bourdieu (1982) establece entre la elaboración de nuevos significados (*discursos heréticos*) y la construcción de nuevos grupos se comprende teniendo en cuenta que el *orden simbólico* valora de modo desigual a los distintos grupos que componen el espacio social. Por tanto, el cuestionamiento del *orden simbólico* permite que las definiciones *dóxicas* con las que los distintos grupos se perciben a sí mismos (definiciones que les relegan a una posición desvalorizada) y al resto de los grupos se agrieten. De ahí la creciente politización de las identidades sociales, característica notoria de las sociedades de fines de siglo. Como señala Eribon:

Me parece evidente que el movimiento feminista y el movimiento gay y lesbiano han contribuido considerablemente a cambiar la sociedad en su conjunto.

Pero, en primer lugar, han contribuido a transformar considerablemente la situación de las mujeres y de los homosexuales. Se trataba, en efecto (y se trata todavía) de poner en cuestión los mecanismos que producen y perpetúan la sujeción, los mecanismos que instituyen el orden social y el orden sexual y que atribuyen lugares determinados (y en este caso infravalorados) a ciertas categorías de individuos. La oposición radical a este orden y a las diferentes formas de opresión que impone es sin duda uno de los grandes fenómenos políticos de la segunda mitad del siglo XX y, en todo caso, de los treinta últimos años (Eribon, 1999: 79).

La lucha política se funda, de este modo, en la construcción de un grupo, clase o categoría: social, étnica, sexual. Por ello, los movimientos sociales tienen la función de proponer nuevas racionalizaciones y discursos sobre lo real tendentes a ser legitimados, aprobados y reconocidos públicamente, que permitan constituir un nuevo grupo que se identifica con ellos y los asume como propios (Bourdieu, 1982, 1997, 1999). Constituirse en grupo separado, requiere poner en tela de juicio las categorías de percepción del orden social (producto de ese orden) que imponen una actitud de reconocimiento hacia él, produciendo nuevas representaciones. Estas representaciones toman cuerpo en grupos que, a partir de ellas, cobran visibilidad social.

En sus reflexiones sobre el movimiento gay como expresión de un combate por conseguir nuevos derechos y por la elaboración libre, individual y colectiva de nuevos papeles de identidad, Eribon (1999) lo expresa así:

Es necesario escapar al estatus de objeto de la mirada y la palabra de los otros, que ha sido durante tanto tiempo asignado a los homosexuales, y constituirse, en tanto que homosexuales, en sujetos de la propia palabra y la propia mirada. Lo que significa, no sólo que hay que rechazar las problemáticas impuestas por los detentadores del orden establecido y la cultura dominante, sino también que *hay que producir, con la articulación de la reflexión teórica y la intervención política, problemáticas nuevas elaboradas en un gesto de resistencia a la violencia discursiva que se ejerce en los ámbitos social, intelectual y mediático respecto a los grupos minoritarios* (Eribon, 1999: 15) (la cursiva es nuestra).

Sin embargo, si bien es cierto que las cuestiones identitarias son centrales en los movimientos sociales, no es menos cierto que constituyen un espacio polémico donde encontramos diversas posiciones acerca de cómo entender la identidad. Así, por un lado, nos encontramos con posiciones que articulan sus movilizaciones con esquemas *modernos* que parten de posiciones esencialistas y que consideran la identidad como algo oprimido que debe ser reivindicado manteniendo el esquema opresión/liberación. En este sentido, la perspectiva que nos ofrece Bourdieu (1982, 1997, 1999) al igual que la foucaultiana, nos permite entender el peligro de esta vía que lleva a los grupos que ocupan posiciones dominadas a reivindicar aquellas características que, paradójicamente, son la interiorización de las categorías con las que el *orden simbólico* (un *orden simbólico* que no es neutral ni natural) les atribuye.

Por otro lado, desde otras posiciones, la identidad no es cuestión de descubrimiento, de reconocimiento (lo que supondría permanecer dentro de los límites de la *doxa*) sino de *construcción* a partir de discursos y prácticas que cuestionen la posición desvalorizada que el simbólico dominante les otorga. De nuevo, Eribon, afirma:

Hace falta, creo, insistir en el hecho de que la manera en la que los individuos pueden reinventar su identidad no debe de modo alguna estar preestablecida. (...) No creo mucho en la "subversión" de la sociedad por la homosexualidad, sino en la resistencia a los poderes de la norma, y esta resistencia pasa, y admiro a Foucault por haberlo comprendido tan bien, por lo que él llamaba el "deseo de sí", es decir, el trabajo que es preciso hacer sobre uno mismo (individual y colectivamente) para inventar nuevas personalidades, nuevas relaciones entre los individuos, nuevos modos de vida. (Eribon, 1999: 84).

El trabajo de subversión simbólica propio de los movimientos sociales tal como lo entiende Bourdieu (1982, 1997, 1999) exige romper con determinadas posiciones tanto teóricas como prácticas a la hora de entender la dominación como la resistencia a ella. Bourdieu abandona la tradición *intelectualista* de las *filosofías de la conciencia*.

La sumisión producida por la *violencia simbólica* es irreductible a una cuestión de conciencia, simple asunto mental o mero correlato de una representación mental, y que, por tanto, es susceptible de ser combatida por la mera "*fuerza intrínseca de las ideas verdaderas*". La sumisión, por el contrario, arraiga en "*una creencia tácita y práctica que se ha vuelto posible gracias a la habituación fruto del adiestramiento del cuerpo*" (Bourdieu, 1997: 226). Por ello, resulta del todo ilusorio creer que la *violencia simbólica* pueda vencerse sólo con las armas de la conciencia y la voluntad. De ahí que el trabajo de construcción simbólica no pueda reducirse a una operación estrictamente intelectual. Del mismo modo, la noción de *falsa conciencia* a la que se recurre, desde una perspectiva marxista, para dar cuenta de los efectos de la *dominación simbólica* y el término *ideología* son cuestionados a la luz de las propuestas de Bourdieu. Ambas nociones sitúan en el orden de las ideas, "*de las representaciones, susceptibles de ser transformadas por esa conversión intelectual que llamamos toma de conciencia, lo que se sitúa en el orden de las creencias, es decir, en lo más profundo de las disposiciones corporales*" (Bourdieu, 1997: 233).

La legitimación del orden social no es el producto de una acción deliberadamente orientada de propaganda sino que, como hemos intentado poner de manifiesto, es consecuencia de la inscripción de las estructuras sociales en los cuerpos, en los modos de percibir y valorar (Bourdieu, 1997, 1999). Así pues, a la hora de pensar el trabajo de construcción y reconstrucción simbólica propio de cualquier movimiento de subversión simbólica no podemos olvidar que "*el orden social no es más que el orden de los cuerpos (...), que los problemas más fundamentales de la filosofía política sólo pueden plantearse y resolverse realmente volviendo a las observaciones triviales de la Sociología del aprendizaje y la educación*" (Bourdieu, 1997: 222-223).

En este sentido, el conocimiento de los mecanismos gracias a los cuales las relaciones objetivas de poder tienden a reproducirse en las relaciones de poder simbólico es indispensable para una acción política eficaz:

La transgresión simbólica de una frontera real tiene un efecto liberador porque, en la práctica, hace realidad lo impensable. Pero sólo resulta posible, y simbólicamente eficiente (...) si se cumplen ciertas condiciones objetivas. (...) Es necesario que las estructuras cuestionadas de ese modo estén a su vez en un estado de incertidumbre y de crisis que favorezca la incertidumbre respecto a ellas y la toma de conciencia crítica de su arbitrariedad y su fragilidad (Bourdieu, 1997: 312).

El reconocimiento de la *dimensión simbólica* de la dominación no debe hacer olvidar que las estructuras de percepción y valoración son fruto de la incorporación de las *estructuras objetivas*. Así, la voluntad de transformar el orden social transformando las palabras para designarlo, produciendo nuevas categorías de percepción y apreciación e imponiendo una nueva visión legítima de las divisiones y las distribuciones, sólo tiene posibilidades de funcionar si estas representaciones creadoras y transformadoras son públicamente percibidas y reconocidas y si, a su vez las estructuras objetivas existentes están también en cuestión:

El *habitus*, indudablemente, no es un destino, pero la acción simbólica no puede, por sí sola, y al margen de cualquier transformación de las condiciones de producción y fortalecimiento de las *disposiciones*, extirpar las creencias corporales, pasiones y pulsiones que permanecen por completo indiferentes a las conminaciones o las condenas del universalismo humanista (Bourdieu, 1997: 237).

Por tanto, la acción de los movimientos sociales requiere luchas que intenten reconfigurar el orden de las cosas (instituciones) y luchas que cuestionen el orden de los cuerpos (*disposiciones*). Dicho de otro modo:

Se trata de dar una fuerza social a la crítica intelectual y una fuerza intelectual a la crítica social (Bourdieu, 2000: 176).

De esta forma, Bourdieu, escapa de la dicotomía entre *materialismo* e *idealismo*, *objetivismo* y *subjetivismo*. Asimismo, poniendo de manifiesto los límites y complejidades de la labor crítica

de los movimientos sociales, nos permite cuestionar el principio básico del modo de entender al *agente* social por parte tanto del *interaccionismo* y del *construccionismo*: la idea del sujeto como *actor* o en otros términos "*la ilusión del poder del sujeto*". Frente a ella, Bourdieu, como señalábamos al inicio, aboga por "*la comprensión realista y atenta -sin por ello ser resignada- de las coerciones sociales*" (Bourdieu, 1997: 236). Comprensión que, paradójicamente, consigue liberar. Y ello en la medida en que nos libera de la "*ilusión de la libertad o, más exactamente, de la creencia mal ubicada de las libertades ilusorias. La libertad no es algo dado, sino una conquista, y colectiva*" (Bourdieu, 1987: 27).

El recorrido que hemos realizado sobre algunos aspectos de la obra de Bourdieu nos ha permitido completar la perspectiva de análisis foucaultiana y enriquecerla con nuevos diagnósticos e instrumentos teóricos. De modo que sus análisis nos permiten continuar nuestra reflexión acerca de la *constitución política de la subjetividad* desde el punto de vista de las relaciones entre *agente* y *estructura*. Así, Bourdieu, coincide con Foucault en defender una concepción no sólo histórica sino política de la subjetividad, representada en Bourdieu por la noción de *habitus*. Ambos rechazan frontalmente el esquema *opresión/liberación* como esquema válido para definir la lucha política. Asimismo, también convergen en analizar la capacidad de acción en términos políticos (capacidad de acción que pasa a ser redefinida como *resistencia*) y en el espacio de las *luchas simbólicas* que llevan a cabo las *minorías* en Foucault o las *posiciones dominadas* en Bourdieu, espacio que nos acerca al ámbito de los movimientos sociales. Sin embargo, la perspectiva teórica de Bourdieu, nos ofrece respuestas más matizadas al siguiente interrogante: ¿cómo articular la determinación histórica y social con la posibilidad de cambio, de transformación de uno mismo, con la posibilidad misma de libertad en las acciones humanas? Así, a través del concepto *violencia simbólica* nos ofrece la posibilidad de analizar, de forma pormenorizada, los límites, dificultades y condiciones de posibilidad de la acción política que llevan a cabo los movimientos sociales.

IV. LA PSICOLOGÍA SOCIAL COMO CRÍTICA: PROPUESTAS DESDE EL POSTESTRUCTURALISMO (RECONSTRUCCIÓN)

Desde el inicio de nuestro trabajo nos hemos propuesto hacer visibles los vínculos entre *saber*, *poder* y *subjetividad*. Vínculos que no son unidireccionales ni están enteramente previstos. Por ello, acercándonos al espacio de los movimientos sociales hemos analizado la posibilidad de *resistencia* de los sujetos hacia determinadas prácticas de *saber* y *poder* que los configuran. Del mismo modo, si bien, la Psicología Social juega un papel determinante en la regulación social contemporánea, es importante reflexionar sobre la posibilidad de que pudiera *jugar* otro papel. Es decir, tras reconocer la dependencia entre el *saber* y el *poder*, entre los *discursos* y *prácticas* psicológicos y las redes de la *gubernamentalidad* cabe preguntarse: ¿se agota la Psicología en su función sistémica? La respuesta a esta cuestión es esencial para deshacer algunos malentendidos frecuentes tanto del pensamiento foucaultiano como de las posiciones críticas en Psicología Social

El esfuerzo dirigido a que la Psicología Social se desplace desde una concepción de sí misma como *ciencia positiva* hacia posiciones críticas no debe quedar limitado a un "nihilismo autocomplaciente" como afirman sus detractores sino que, por el contrario, exige también *hacer funcionar* una forma alternativa de entender la disciplina. En este sentido, redefinir la Psicología Social, a partir de una perspectiva *postestructuralista*, siguiendo los análisis foucaultianos, nos permite no sólo cuestionar los supuestos en los que se fundamentan otras *imágenes del conocimiento* sino también ofrecer otra forma de entender el conocimiento psicosocial. *Deconstrucción* y *reconstrucción* son dos procesos que se alimentan mutuamente (Domènech e Ibáñez, 1998). Y la *reconstrucción* puede seguir la vía que, contundentemente, señala T. Ibáñez:

Para hacer de la Psicología una práctica libertadora basta con construirla en oposición a los presupuestos que hacen de ella

un arma de dominación. Ni más ni menos (T. Ibáñez, 1996a: 338).

Así, renunciar a la idea de un conocimiento objetivo y neutral, reconociendo que cualquier conocimiento es siempre perspectivo, dependiente del entramado sociocultural de un momento histórico y que tiene un efecto performativo sobre el objeto que pretende conocer, es decir, conformador de lo que tomamos por la realidad misma del objeto, nos obliga a transformar la relación del investigador con el conocimiento que produce. De ahí que, en este punto, intentemos perfilar esta nueva relación. No se trata de construir otro discurso unitario sino de hacer funcionar las herramientas que nos ha proporcionado Foucault contra la institucionalización y los efectos de poder de un discurso considerado científico. Para ello, tomaremos como hilo conductor la concepción foucaultiana de la tarea crítica. Concepción que Foucault (1990) sintetiza de la siguiente manera:

La crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad: pues bien la crítica sería el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad (Foucault, 1990: 8).

2.1. Hacia una Psicología Social reflexiva

Los análisis de Foucault contribuyen a que las ciencias sociales se desprendan del *mito de la objetividad*, despierten de su *sueño antropológico*, es decir, de la ilusión consistente en creer que podemos ser, al mismo tiempo, *objetos* empíricos de conocimiento y *sujetos* trascendentales de conocimiento y, consecuentemente, aceptando que no tiene fundamento la separación entre *sujeto/objeto*, adopten una actitud *reflexiva*.

Este desplazamiento supone abandonar el *presupuesto de objetividad* (el *sujeto* está separado del *objeto* y en la investigación del

objeto no puede quedar ninguna huella de la actividad del *sujeto*) y adherirse al *presupuesto de la reflexividad* (el *sujeto* no está separado del *objeto*, y en la investigación del *objeto* quedan necesariamente huellas del *sujeto*, porque el *objeto* es producto de la actividad *objetivadora* del *sujeto*). J. Ibáñez (1994) explica este tránsito mostrando que el *sujeto de conocimiento* en las ciencias sociales ha sido sucesivamente *absoluto*, *relativo* y *reflexivo*, tres posiciones que corresponden a las tres grandes olas de la física: clásica, relativa y cuántica. En la física clásica, posición absoluta del *sujeto* exterior al *objeto*. En la física relativista, posiciones relativas del *sujeto* exteriores al *objeto*. En la física cuántica, posición *reflexiva* del *sujeto*, interior al *objeto*.

Haciéndose eco de estos planteamientos, distintos autores reivindican, desde el ámbito académico de la Psicología Social, la necesidad de una postura *reflexiva*. Se reconoce que la Psicología Social como práctica social que no es exterior a la realidad sobre la que se aplica, está permanentemente necesitada de autorreflexión como parte de su propio conocimiento (Crespo, 1995).

En este sentido, T. Ibáñez (1989, 1990b) nos plantea -ya que el investigador social no puede pensar la sociedad en la que vive desde fuera de ella misma y que, por eso mismo, los conocimientos psicosociales son "interiores" a la sociedad en la que se formulan- dos retos. En primer lugar, *considerar nuestros conocimientos intrínsecamente provisionales* puesto que ninguna forma sociocultural es invariante. Y, en segundo lugar, *deconstruir permanentemente esos conocimientos* para hacer aflorar las determinaciones socioculturales implícitas que "traducen" de forma acrítica.

Por su parte, García-Borés (1996) afirma que la revolución epistemológica que estamos viviendo exige imaginar nuevos modos de proceder en la elaboración del conocimiento al vaciarse de contenido conceptos clave como *objetividad* o *validez*. De ahí la importancia de reformular la idea de *rigor*. Rigor redefinido en términos de *reflexividad* y que se concreta en la exigencia, previa a la realización de cualquier análisis, de exponer la lógica desde la cual cada uno interpreta así

como los efectos que pretende conseguir y qué criterios fundamentan esa pretensión.

De este modo, pasa a ser necesario explicitar con qué concepción del ser, con qué concepción del conocimiento, con qué planteamiento teórico y con qué procedimientos aborda uno el tema que va a desarrollar. Es decir, sin poder justificar su actividad en términos de reflejar la realidad *tal y como es*, el psicólogo social se ve en la necesidad de hacer visible la óptica desde la cual trabaja tanto en el sentido ontológico y epistemológico como teórico y metodológico para que el receptor pueda desarrollar un juicio más adecuado, pudiendo plantear su posible desacuerdo en el nivel que éste se produzca.

En la misma línea, Bourdieu (1997, Bourdieu y Wacquant, 1992) da un paso más y extiende el objeto de la reflexión al propio investigador no como mera introspección personal sino como ejercicio de objetivación sociológico. Así, advierte contra tres sesgos que pueden oscurecer cualquier investigación y que conviene controlar: i) origen y coordenadas sociales del investigador; ii) posición que el investigador ocupa en el campo institucional y académico; iii) *sesgo intelectualista* entendido como la tendencia a priorizar el ámbito de lo discursivo, conceptual o teórico sobre las prácticas no discursivas o las coacciones estructurales. Bourdieu insiste en la necesidad de reflexión sobre nuestras propias racionalizaciones para *deconstruir* los poderes que actualizan. Reflexión constante, intrínseca al propio acto de producir conocimiento porque:

Un campo de racionalidad jamás eliminará las racionalizaciones: como tal hará nacer nuevos modos de oscurecimiento del mundo, elevará a la eternidad conceptual regularidades dependientes de precisos procesos históricos, fabricará normas que sublimarán como naturales ciertas disposiciones específicas de los agentes instituidos por su espacio institucional, juzgará el mundo de acuerdo a criterios que sólo son válidos en las condiciones de privilegio material del que disfrutaban sus participantes (Bourdieu, 1997: 26).

Por otro lado, señalábamos anteriormente que, teniendo en cuenta la relación que Foucault establece entre *prácticas de saber* y prácticas

de *poder*, así como el reconocimiento de la dependencia de la Psicología Social hacia su propio contexto político, es necesario preguntarse: ¿se agota la Psicología en su función sistémica? En este sentido, afirmamos que es precisamente la actitud reflexiva la que permite a la Psicología Social dejar de ser un mero apéndice o instrumento de poderes cambiantes. Sólo una actitud reflexiva guarece la acción teórica de la imposición de criterios por la acción del Estado o del Mercado (Morey, 1991; Bourdieu y Wacquant, 1992; Bourdieu, 1997, 1993; Ibáñez, J., 1992, 1994). Es, por tanto, el análisis crítico del rol que juega en un determinado contexto social lo que le permite escapar de esa *geografía de dominación inadvertida*. El efecto de una *práctica discursiva* en tanto que práctica social no se corresponde con lo que ella proclama que hace -y en lo que quiere legitimarse- ni con las intenciones concretas de los individuos que la desempeñan. Sin una actitud reflexiva, puede integrar sus acciones en una resultante de fuerzas cuyo sentido y dirección esté absolutamente extraviado de lo que dicha profesión se cuenta a sí misma, y consideran los que la desarrollan. Por tanto, la Psicología Social debe ser consciente de las racionalidades políticas que le proporcionan un espacio de *objetos* y ciertas posiciones de *sujeto*, de las diversas elecciones éticas a las que se enfrenta y de los modos de vida que promueve (Moreno, 2001).

Para ello, como hemos mostrado, las distintas investigaciones foucaultianas proporcionan *herramientas* teóricas que ayudan a entender el modo en que el conocimiento es producido y utilizado dentro del entramado social en el que participa. La relación entre *saberes*, *poderes* y *subjetividades* que articula su obra, nos permite un análisis crítico de las ciencias sociales y humanas. De ahí que la *reflexividad* no sea una expresión vacía sino un punto de partida.

El ejercicio reflexivo exige, en primer lugar, construir preguntas, hacerlas surgir, y convertirlas en preguntas *posibles*. De hecho, los mismos análisis que hemos presentado en la Parte Primera de nuestro trabajo pueden ser definidos como una respuesta (reflexiva) al siguiente interrogante: ¿Qué descubriríamos si nos propusiéramos analizar el rol de la política y la ética en la constitución de la Psicología

Social y al mismo tiempo analizar los efectos de ésta sobre las prácticas políticas y éticas?

En síntesis, adoptar una posición *reflexiva* supone para la Psicología Social tomarse a sí misma como *objeto* de análisis. Y tomarse como *objeto* exige que la Psicología Social analice su propio discurso, cuestione su propia práctica, intente comprender la manera en que opta por producir un conocimiento determinado y qué consecuencias conlleva (Cabruja, 1998).

Decía Foucault en uno de sus primeros escritos "*La recherche scientifique et la psychologie*" (1957) que la Psicología no se salvaría más que por un "*regreso a los infiernos*". Con ello, se refería a la imposibilidad de permanecer refugiada en el "*templo de la objetividad*" y empezar a reconocerse definida por su propio momento sociohistórico y definiéndolo a su vez. Lo que requiere que se pregunte: *¿cuál es el presente que me determina?*, para intentar encontrar en él su propio lugar. Y también *¿qué papel tengo en ese presente?*, para desvelar el sentido, para especificar el modo de acción que es capaz de ejercer sobre él. Estas preguntas que las posiciones críticas en *Psicología Social* se atreven a plantear, permiten romper una imagen, imagen de la que ha permanecido años cautiva y sin poder ver que era tan sólo una imagen porque precisamente estaba dentro de ella, la imagen que de ella daba el modo *positivista* de entender el conocimiento (Ibáñez, 1996a).

2.2. Crítica y Transformación: ¿Es posible una nueva *política de la verdad*?

Los análisis foucaultianos nos muestran que la *verdad* aparece ligada circularmente a sistemas de *poder* que la producen y a efectos de *poder* que induce y, de esta manera, hacen visible una determinada *política de la verdad*. Sin embargo, Foucault (1977b) se atreve también a preguntar y a preguntarse: *¿es posible constituir una nueva política de la verdad?* En este sentido, Foucault, alejándose de la crítica ideológica plantea que la crítica, en ningún caso, debe consistir en

liberar a la *verdad* del *poder*, lo que sería una quimera porque la *verdad* es en sí misma *poder* sino –y aquí está la clave- en:

Desligar el poder de la verdad de las formas de hegemonía sociales, económicas, culturales, en el interior de las cuales funciona (1977b: 160).

Los análisis foucaultianos nos han mostrado las relaciones del poder con el saber, pero, Foucault, en ningún momento, identifica el poder con el saber, mala caricatura de su trabajo que lleva a pensar que todo conocimiento esta inmediatamente al servicio del poder político. Identificación que implicaría dos equívocos: por un lado, un ataque a todos los resultados científicos por su origen en estructuras de poder equivale a un elogio de la ignorancia; por otro lado, la consideración de que todos los conocimientos tienen el poder de su parte impide la crítica. Foucault cree que al poder se le combate con poder y, por tanto, a los saberes con otros saberes. De lo que se trata es de afirmar una verdad contra otra. De hecho, el análisis foucaultiano de las estructuras de poder que han permitido la formación de determinados saberes, es un saber, un conocimiento que quiere combatir los efectos de poder del discurso científico (Larrauri, 1989). No hay que olvidar que en Occidente el discurso de la verdad es el que autoriza y por ello mismo, es el terreno de la lucha. El modo en que una parte del movimiento ecológico se enfrenta a los efectos de dominación ligados a estructuras de verdad o a instituciones encargadas de la verdad ilustra lo que venimos señalando:

Ha existido todo un movimiento llamado ecológico -que por otra parte es muy antiguo y no sólo del siglo XIX- que ha estado con frecuencia en cierto sentido en relación de hostilidad con una ciencia, o en todo caso con una tecnología legitimada en términos de verdad. Pero de hecho, también esta ecología hablaba un discurso de verdad: únicamente en nombre de un conocimiento de la naturaleza, del equilibrio de los seres vivos etc., se podía hacer la crítica. Se escapaba por tanto de una dominación de la verdad no jugando un juego totalmente ajeno al juego de la verdad sino jugándolo de otra forma, o jugando otro juego, otra partida, otras bazas en el juego de la verdad (Foucault, 1984i: 724).

Así, la posibilidad de jugar otras bazas en el *juego de la verdad* se abre cuando se renuncia a la idea de un conocimiento neutral, reconociendo los efectos sociales del conocimiento. Producir conocimiento consiste en llevar a cabo cierto tipo de acciones, acciones que fundamentalmente son *discursos* y que buscan promover efectos determinados de sentido (Morey, 1991). Efectos que, habíamos definido como *performativos*, esto es, constructores de realidad. El conocimiento científico constituido, incide en los modos de entender, provocando modificaciones en los sistemas de creencias, en los sistemas de valores y, en última instancia, justificando determinadas prácticas sociales avaladas por una determinada interpretación con rango de ciencia, incidencia que debe expresarse en términos de repercusión política (García-Borés, 1993). Por ello, los científicos sociales, incluso cuando se consideran a sí mismos al margen de los problemas políticos, contribuyen de manera decisiva al modo en que los individuos perciben la sociedad en la que habitan (Melucci, 2001).

Sin embargo, también existen, en el ámbito de la Psicología Social y de las ciencias sociales, corrientes alternativas que eligen desafiar los modelos establecidos en lugar de reforzarlos. Por tanto, la Psicología Social no puede ser descalificada únicamente como ciencia normalizante. La Psicología Social es una *práctica discursiva*, es decir, social, y como práctica social (y con el conjunto de prácticas sociales producidas en un momento dado y en las que se inserta) está contribuyendo a la generación de estructuras sociales nuevas y /o al mantenimiento de las ya existentes, es decir, puede, inducir o frenar cambios (Iñiguez, 2000); puede acentuar los efectos de sentido de su discurso hacia la transformación o hacia la consolidación de lo que hay. Como señala Bourdieu:

Las ciencias sociales, las únicas en disposición de desenmascarar y contrarrestar las estrategias de dominación absolutamente inéditas que ellas mismas contribuyen a veces a inspirar y desplegar, tendrán que elegir con mayor claridad que nunca entre dos alternativas: poner sus instrumentos racionales de conocimiento al servicio de una dominación cada vez más racionalizada, o analizar racionalmente la dominación (Bourdieu, 1997: 112).

De esta manera, mediante el análisis crítico de la relación entre *verdad* y *poder*, Foucault (1977b) nos permite pensar la Psicología como práctica crítica y transformadora más allá de la oposición entre *ciencia* e *ideología*. Así, ahora la crítica ya no persigue calificar de *ideológico*, falso, distorsionado al conocimiento psicológico, sino en desestabilizar la *verdad* establecida o el uso dominante de la misma para así “*instalar el movimiento en el estanque de la vida colectiva y, por consiguiente, el riesgo*”. Riesgo que no nos conduce a una “*parálisis prudente y atemorizada*” o al “*nihilismo lúdico*” sino que “*invita al balance de las cantidades eliminables de sometimiento en el que nos encabalgamos y padecemos*” (Moreno, 2001).

Un ejemplo de ello y en nuestra propia disciplina lo encontramos en el trabajo crítico que propone de García-Borés (1996) definido como *desarticulación de discursos legitimadores*. García-Borés (1996) parte del presupuesto de que cualquier práctica social responde en última instancia a un discurso argumentativo que le otorga sentido y que, por ello, necesita ser congruente con los modos vigentes de estar entendiendo los aspectos de la realidad a la que se refiera y con los valores que socialmente se estén considerando oportunos. A partir de ahí, se propone erosionar, *deconstruir* esos discursos dirigidos a justificar determinadas acciones sociales:

Pueden desarticularse por la incorrespondencia entre acciones y discurso argumentativo; por incongruencias internas del propio discurso; por incongruencias entre discursos que parten de un mismo precepto aceptado; por incorrespondencia entre discurso y sus principios rectores; por no sustentarse esos propios principios en función de la interpretación de la realidad que actúa como punto de partida; o por no adecuarse a acuerdos sociales establecidos como puedan ser, por ejemplo, los derechos fundamentales reconocidos socialmente (García-Borés, 1996: 343).

La *desarticulación de discursos legitimadores* es un buen instrumento de actividad científica y crítica, que asume plenamente su dimensión política porque genera modos de pensar el presente que se enfrentan a las “versiones únicas” que nos ofrecen los discursos

dominantes. En este sentido, permite el surgimiento de discursos críticos que cuestionan las interpretaciones dominantes, discursos que son, a su vez, interpretaciones. Es importante dejar claro que la prevalencia de una interpretación sobre otra no se basa en una *adecuación* a la realidad como sostiene el discurso positivista de la "verdad científica". Sin embargo, no por ello, los nuevos discursos carecen de repercusión:

En todo caso, el efecto demoledor que ocasiona y la reacción virulenta que habitualmente aparece ante la exposición de incongruencias por parte de sus sustentadores, avalan el potencial crítico de esta actividad desarticulatoria (García-Borés, 1996: 349)

Con este ejemplo, podemos perfilar la figura del *intelectual específico*, defendida por Foucault (1977b) que materializa, de alguna manera, un nuevo modo de relación del investigador, del científico con el conocimiento que produce. Así, el *intelectual específico* sería el experto capaz de establecer una relación crítica con el modo en que la *verdad* es producida y utilizada dentro del entramado de conocimiento y gestión de lo real en que participa y que, de esta forma, se convierte en elemento activo de los conflictos que surgen alrededor de la región de la verdad en la que se desenvuelve. El *intelectual específico* encuentra su lugar en problemas concretos, en las luchas reales, materiales, cotidianas. Hace política en puntos precisos donde le sitúan su trabajo y sus condiciones de vida en la medida que es capaz de articular su reflexión a partir de un dominio delimitado de pensamiento y práctica. El *intelectual específico* se niega a ser cómplice de un poder que pretende ejercerse a través de él, precisamente porque consigue desligar el poder de la verdad "*de las formas de hegemonía sociales, culturales, económicas, en el interior de las cuales funciona*" (1977b: 160).

No obstante, hay que tener presente que la figura del *intelectual específico* está intrínsecamente ligada a un contexto histórico y político que ya no es el nuestro. La idea de un intelectual específico formulada a mediados de los setenta, en oposición a la figura del *intelectual*

universal y al rol de éste como aleccionador de la opinión pública, se puede enmarcar dentro del esfuerzo de Foucault por consolidar, en el plano teórico, la filosofía política que inaugura Mayo del 68. Por ello, Bourdieu (2001) revisa el concepto de *intelectual específico* en relación con la nueva reorganización del poder que supone el *neoliberalismo* y plantea la necesidad de crear agrupaciones de *intelectuales específicos* para conseguir un *intelectual colectivo* capaz de definir los objetos y los fines de su reflexión y de su acción, es decir, autónomo. Este *intelectual colectivo* trabajaría en la producción y extensión de instrumentos de defensa contra la *dominación simbólica* que hoy se ampara frecuentemente en la autoridad de la ciencia (de hecho, en la imposición de la *doxa neoliberal* es fundamental el papel de los expertos). Así, apoyándose en la competencia y la autoridad del colectivo reunido, sometería el discurso dominante a una crítica lógica que atacaría sobre todo el léxico (“globalización”, “flexibilidad”, “competitividad”) pero también la argumentación y el uso de las metáforas. Al mismo tiempo, pondría en evidencia los determinantes que pesan sobre los productores del discurso dominante y sobre sus productos. Por último, opondría una crítica propiamente científica a la autoridad también científica de los expertos.

Sin embargo, no todas sus funciones serían negativas, además debería cumplir una función positiva contribuyendo a un trabajo colectivo de invención política. En este sentido, Bourdieu (2001) señala que para crear las condiciones sociales de una producción colectiva de utopías realistas, el *intelectual colectivo* debería organizar la investigación colectiva de nuevas formas de acción política, de nuevas maneras de movilizar y de hacer trabajar conjuntamente a las personas movilizadas; desempeñar el papel de partero ayudando a la dinámica de grupos que trabajan en su esfuerzo por expresar lo que podrían o deberían ser; ayudar a las víctimas de la política neoliberal a descubrir los diversos efectos que se derivan de una misma causa y que se manifiestan en diferentes ámbitos (justicia, medicina, servicios sociales, educación): “*dar forma visible y sensible a las consecuencias,*

todavía invisibles, pero científicamente previsibles, de las medidas políticas inspiradas en las filosofías neoliberales" (Bourdieu, 2001: 45).

Hasta el momento, hemos presentado la orientación general de la crítica foucaultiana hacia una *nueva política de la verdad*. Ahora bien, para precisar y matizar esta orientación, consideramos necesario detenernos en cuestiones como las siguientes: ¿qué efectos produce la crítica foucaultiana? ¿Desde dónde o en base a qué se formula?

2.2.1. Decir el presente: experiencia vs. utopía

Foucault (1983c) considera que la crítica (teórica) puede tener efectos prácticos en la medida en que las prácticas discursivas como prácticas sociales (en conexión con otras prácticas sociales) contribuyan a cuestionar el presente del que forman parte. Por ello, la crítica foucaultiana se enfrenta al "nosotros" como esencia natural y ahistórica y nos muestra un "nosotros" construido históricamente y, por ello, contingente. Así, el análisis crítico del presente -al mostrar su carácter histórico- le priva de su carácter necesario, inamovible y, al hacer tambalear lo que está firmemente establecido, permite pensar en el cambio (Ibáñez, 1990b). Por tanto, la crítica del presente persigue su trasgresión:

Lo que yo quisiera decir a propósito de esta función de diagnóstico sobre lo que es hoy, es que ésta no consiste simplemente en caracterizar lo que somos, sino siguiendo las líneas de fragilidad de hoy, conseguir captar por donde y cómo lo que hay no podría ser lo que hay (Foucault, 1983c: 449).

De este modo, la *ontología histórica del presente*, pretende entrelazar la política y la historia, la política es inmanente al análisis histórico y el análisis histórico es indispensable a la política: lo que ha sido construido históricamente puede ser destruido políticamente. Por ello, la crítica abre caminos al cambio, construye un horizonte nuevo de posibilidades:

Mi optimismo consistiría más bien en decir: tantas cosas pueden ser cambiadas, frágiles como son, ligadas a más contingencias que a necesidades, a más arbitrariedad que evidencia, a más contingencias históricas complejas pero pasajeras, que a constantes antropológicas inevitables (Foucault, 1981d: 182).

Como ya hemos señalado, el instrumento que utiliza Foucault para llevar a cabo su análisis crítico del presente consiste en el método *genealógico*. La genealogía es concebida como "táctica" que nos va mostrando que los objetos que hoy son evidentes para nosotros, se han ido formando al hilo de una historia frágil, precaria, donde se entrelazan prácticas complejas de *saber* y de *poder*. De este modo, cuestiona las evidencias sobre las que reposan nuestro saber, nuestros consentimientos, nuestras prácticas con el propósito de romper ese carácter evidente (Foucault, 1981d, 1984c). La *evidencia* es una forma de invisibilidad que nos hace ver los fenómenos sociales *desconectados* de la nube de acontecimientos a los que deben su emergencia. La genealogía foucaultiana es el instrumento que *hace aparecer* lo que nos es tan próximo, tan inmediato, tan íntimamente ligado a nosotros que a causa de ello no lo vemos:

¿Cómo arrancar esta violencia de la penumbra y de la familiaridad que la hacen casi invisible?, ¿cómo hacerla salir de nuevo de entre la neblina de los mecanismos generales que le dan el aire de ser inevitable, y por tanto, a fin de cuentas, tolerable? (Foucault, 1977a: 139).

Las investigaciones foucaultianas tienen como objetivo establecer relaciones nuevas con la locura, enfermedad, sexualidad haciendo que la percepción de esos objetos y de los discursos que los sostienen se vuelva extraña. Si lo *normal* es un *régimen de la mirada* (Morey, 1990a), la crítica foucaultiana contra el prestigio de la norma y de lo que entendemos por normal, altera nuestra manera de *mirar*. En este sentido, Foucault (1980c) afirma que sus análisis funcionan como *experiencias*. En oposición a los libros-demostración que son una mera constatación de verdades históricas, sus libros son, más bien, *libros-experiencia* que pretenden como señala el propio Foucault:

Invitar a otros a hacer conmigo, a través de un contenido histórico determinado, una experiencia de lo que somos, de lo que no es sólo nuestro pasado sino también nuestro presente, una experiencia de nuestra modernidad de la que salgamos transformados. Esto significa que al final del libro podamos establecer relaciones nuevas con lo que está en cuestión (Foucault, 1980c: 44).

Con la expresión *libros-experiencia* podemos entender los efectos de un discurso crítico sobre el presente: en el acto mismo de *decir el presente*, se interrumpe el presente (Ewald, 1997). Así, por ejemplo, cuando a Foucault (1980b) se le reprochó el efecto *paralizador*, anestésico, del libro *Vigilar y Castigar* (1975) sobre algunos individuos para los que las cárceles eran su lugar de trabajo y de reflexión, Foucault (1980a) responde diciendo que en sus análisis no deben buscar ni consejos ni prescripciones que les permitirían saber qué hacer:

Mi proyecto es justamente hacer de manera que ellos "*ya no sepan qué hacer*": que los actos, los gestos, los discursos que hasta entonces les parecían evidentes devengan problemáticos, peligrosos, difíciles. Ese es el efecto querido (Foucault, 1980b: 32).

Es decir, sus análisis no pretenden constituir teorías acabadas que contengan algún tipo de programa alternativo sino que quieren ser instrumentos que posibiliten nuevas maneras de percibir y vuelvan difíciles, imposibles, gestos o palabras que antes eran habituales. De modo que, progresivamente, se transforme una parcela de realidad concreta, un campo estratégico en el que se distribuyen relaciones de poder. Transformaciones parciales y lentas porque conciernen a los modos de pensar las relaciones de autoridad, la locura, la enfermedad:

Si las prisiones, si los mecanismos punitivos se transforman no será porque se habrá puesto un proyecto de reforma en la cabeza de los trabajadores sociales, sino porque los que tienen que ver con esa realidad, se enfrentarán entre ellos y con ellos mismos, encontrarán impasses, dificultades, imposibilidades, atravesarán conflictos y enfrentamientos,

cuando la crítica se habrá jugado en lo real y no cuando los reformadores habrán realizado sus ideas (Foucault, 1980: 32-33).

En la postura de Foucault convergen un radicalismo teórico compensado con una matizada evaluación de los efectos que éste incorporaría en su remodelación de la realidad (Moreno, 2001). No hay un tiempo para la crítica y otro para la transformación, no tiene sentido la separación entre aquellos que se dedican a "hacer crítica", encerrados en una radicalidad inaccesible y aquellos que tienen que transformar y, por ello, están obligados a hacer las concesiones necesarias a la realidad. Foucault no cree que tenga sentido oponer crítica (ideal) y transformación (real). La crítica foucaultiana no ofrece soluciones generales ni promete o presupone un final utópico, es decir, la crítica de una forma de sujeción no lleva a playas ilimitadas de libertad, la libertad es el propio ejercicio crítico. El trabajo de transformación profunda sólo puede hacerse en el marco de una crítica permanente y continua que consiste en mostrar que las cosas no son tan evidentes y, desde el momento en que afecta a nuestra manera de percibir y de pensar, la transformación deviene urgente, difícil, pero posible (Foucault, 1981d, 1984b).

En este sentido, la distinción dentro de un gran conjunto caracterizado por una actitud crítica, de dos subconjuntos: una *Psicología Social crítica* dedicada al continuo cuestionamiento de las prácticas de producción de conocimiento y una *Psicología Social radical* que enfatiza la transformación del orden social y que pueden o no coincidir (Iñiguez, 2000) se deshace.

2.2.2. Algunos malentendidos en torno al relativismo: la cuestión de *lo intolerable*

Por último, para completar nuestra presentación del trabajo crítico foucaultiano, debemos responder a un interrogante polémico: ¿desde dónde habla Foucault? O, en otros términos, ¿desde qué opciones, posiciones, elecciones, valores? En este sentido, una lectura simplificada de los textos foucaultianos, en especial de la relación

poder/saber ha conducido, como señala Vázquez (1999), al recurso fácil y teatral de oponer frente a frente a Foucault, representante del relativismo posmoderno y a Habermas, apóstol del universalismo ilustrado en su versión renovada. Del mismo modo, también determinadas posiciones de la Psicología Social crítica, o más bien determinadas interpretaciones de dichas posiciones, están en cuestión, acusadas, en ocasiones, de relativismo moral e indolencia ética (Blanco, 2000; Sangrador, 2001).

La crítica foucaultiana no se apoya en fundamentos normativos universales, no parte de una idea positiva de Bien ni de Verdad, ni de la representación de una causa justa. Sin embargo, no supone, en ningún caso la adopción de una postura apolítica o indiferente sobre la realidad social. La crítica foucaultiana no requiere fundamentarse en principios generales sino que parte de la evidencia de que algo no puede ser *tolerado*. La cuestión de lo *intolerable* es fundamental para comprender desde dónde habla Foucault. Lo *intolerable* no es objeto de teoría sino de percepción, supone una evidencia de tipo negativo, la percepción del sufrimiento humano:

El sufrimiento humano no debe ser nunca resto mudo de la política. Funda un derecho absoluto a levantarse y a dirigirse a aquellos que detentan el poder (1984h: 708).

De hecho, el objetivo de la crítica foucaultiana es funcionar como *experiencia* que aumente nuestra sensibilidad ante lo *intolerable*, multiplicando así los puntos de repulsión y extendiendo la superficie de las disidencias posibles (Foucault, 1977a). *Experiencia* que pretende modificar nuestra sensibilidad y por ello, nuestro umbral de tolerancia hacia aquello que es *invisible a fuerza de ser visto*, a fuerza de aparecer como inevitable, familiar, evidente.

Reducir el umbral a partir del cual soportamos aquellos (mecanismos de poder) que existen ya, trabajar para hacer más irritables las epidermis y más indóciles las sensibilidades, afilar la intolerancia ante los hechos de poder y los hábitos que los acallan (Foucault, 1977a: 139).

El carácter no normativo del discurso de Foucault se caracteriza por la voluntad de no proponer un programa político determinado ni mucho menos prescribir soluciones globales. Foucault evita en todo momento jugar el rol de profeta, de legislador, de hablar en nombre de otros, de señalar a los demás dónde está su verdad y cómo encontrarla (1984b). Sin embargo, esto no significa, como acabamos de señalar, falta de compromiso con los problemas del presente. Al contrario, es la conexión con el *exterior* lo que da sentido y justifica a sus investigaciones:

Escribir no me interesa más que en la medida en que la escritura se incorpore a la realidad de un combate a título de instrumento, de táctica, de clarificación (Foucault, 1975c: 725).

El compromiso foucaultiano se concreta en un esfuerzo por plantear problemas -con el mayor rigor posible y con toda su complejidad- acerca de la relación entre enfermedad mental y normalidad psicológica, de la prisión, del poder médico, de las relaciones entre sexos. Problemas que no pueden ser fácilmente resueltos y que, en todo caso, es a los implicados a los que concierne modificarlos (1984b). De hecho, sus análisis teóricos se vincularon a diversos movimientos alternativos: *Historia de la Locura* (1961) con el movimiento antipsiquiátrico, *Vigilar y Castigar* (1975) con el movimiento contra las prisiones y la *Historia de la sexualidad* (1976, 1984) con el feminismo. De modo que la teoría se convierte, como quería Foucault (1975b) en instrumento, en "*caja de herramientas*" que puede ser utilizada:

Servirse de una frase, de una idea, de un análisis como si se tratara de un destornillador o de unos alicates para cortocircuitar, descalificar, romper los sistemas de poder (Foucault 1975b: 720).

En este sentido, el modo de que Foucault entiende la crítica - evitando recurrir a criterios absolutos para justificar la legitimidad de sus investigaciones- es especialmente útil para redefinir a la *Psicología*

Social como crítica donde la cuestión de en base a qué efectuamos una crítica, es decir, desde qué compromisos y posiciones, es inevitable y polémica.

El pensamiento positivista resolvía esta cuestión de un modo muy simple, podía criticarse algo si se *descubría* que no se ajustaba a la *interpretación real*, es decir, si no se ajustaba a la *realidad*. En cambio, desde el enfoque que defendemos, la crítica no se sostiene en la pretensión de reflejar la *realidad tal y como es* sino en base a diferentes opciones éticas, normativas y políticas (Ibáñez, 1996a). Esto no significa que no existan enunciados verdaderos y enunciados falsos sino que lo que consideramos verdadero o falso es relativo a un determinado contexto histórico y cultural. Ni tampoco significa un "todo vale", es decir, afirmar que no existen criterios para evaluar el conocimiento. Al contrario, desde el momento en que no se puede recurrir a una verdad trascendental, es necesario hacer explícitos y formular los criterios que consideramos adecuados para juzgar el conocimiento producido. Criterios como la coherencia, la utilidad, la inteligibilidad, las operaciones que permite realizar, los efectos que produce, el rigor de su argumentación, la adecuación a las finalidades que asignamos... De esta manera, el conocimiento producido ya no está investido de un poder hegemónico, incontestable, efecto de poder característico de un discurso considerado científico: el relativismo socava radicalmente el principio mismo de autoridad (Domènech e Ibáñez, 1998).

De este modo, a partir de estos planteamientos, desde las posiciones críticas en Psicología Social, se realiza un esfuerzo para reconstruir la disciplina renovando, conceptos como *objetividad, validez, generabilidad o neutralidad*. Frente a formas de investigación que reclaman lo objetivo de sus saberes y la naturaleza estática de sus objetos de estudio, se reconoce la parcialidad de las interpretaciones, parcialidad que confiere validez "ecológica" y "social" a los estudios realizados porque depende fundamentalmente de las interpretaciones y usos que las distintas audiencias posibiliten:

A la pregunta inquisidora sobre la generabilidad de nuestros análisis, decir que asimismo depende de la resonancia y múltiples interpretaciones que susciten. Por lo tanto esta generabilidad no está dentro de nuestro análisis, ni de sus métodos. Por el contrario, depende de la crítica social (...) Es, a partir de esta repercusión donde nuestros trabajos cobran sentido, ya que el conocimiento se genera y evalúa a partir del encuentro, consenso y/o disenso entre múltiples interpretaciones parciales. Dependiendo de sus dimensiones, grados de coordinación y acuerdo, esos encuentros puede que generen otros proyectos de "objetividad". Objetividades que en lugar de constituirse por medio de métodos correctos de acceso a la verdad, se evalúan en relación a su capacidad para movilizar recursos teóricos y retóricos a favor de Psicologías y regímenes sociales más libertarios (Gordo, 1996: 34-35).

Asimismo, definir la Psicología como práctica histórica y relativa supone reconocer la *responsabilidad* del investigador sobre el conocimiento producido. Responsabilidad que, como advierte Melucci (2001), se manifiesta no sólo en los procesos de construcción de objetos de conocimiento sino también en las omisiones, los silencios y los vacíos. Así, asumir la doble naturaleza de esta responsabilidad prepara el terreno para una ética y política de la tarea del conocimiento:

Es nuestra responsabilidad elegir, insisto elegir, el tipo de conocimiento que queremos producir: un conocimiento de tipo autoritario, alienante, normalizador, que pase a formar parte de los múltiples dispositivos de dominación que encorsetan a la gente o por el contrario, un conocimiento de tipo libertario, emancipador, que aporte su granito de arena a las luchas de la gente contra la dominación (Ibáñez, 1996a: 337).

Por tanto, la *Psicología Social como crítica* no intenta solamente subvertir planteamientos teóricos de base sino también incidir en cuestiones prácticas y por tanto políticas. Pretende elaborar *teorías generativas*, teorías con capacidad de cuestionar las asunciones dominantes de una cultura, reconsiderar de lo que se da por evidente para generar, de esta forma, nuevas alternativas para la acción social (Gergen, 1989a).

Al inicio nos preguntábamos, teniendo en cuenta la dependencia entre el *saber* y el *poder*, entre los *discursos* y *prácticas* psicológicos y las redes de la *gubernamentalidad* si era posible para la Psicología Social jugar otro papel o se agotaba en esa función sistémica. Responder a esta cuestión sosteniendo la posibilidad de que, efectivamente, juegue otro papel, implica que la Psicología Social - como práctica histórica y relativa- se interroga a sí misma, y a partir de ahí, interroga al presente del que forma parte. La *reflexividad*, es decir, la interrogación que la Psicología Social debe realizar sobre sí misma está unida a la interrogación sobre el presente del que forma parte, recorrer el territorio de las inseguridades en sí misma le abre la posibilidad de problematizar la realidad social. En este sentido, es muy clarificadora la propuesta de García-Borés (1993) que sistematiza la tarea crítica en tres dimensiones:

- (i) crítica al *procedimiento*: actitud autocrítica en la propia actividad de elaboración del conocimiento, una vez se cuestiona la identificación del conocimiento científico como "discurso de la verdad";
- (ii) crítica al *conocimiento elaborado*: todo conocimiento, también el científico, lejos de ser neutral se encuentra impregnado en sí mismo de los parámetros culturales, de las concepciones y valores prevalentes. Formas de entender la realidad susceptibles de ser cuestionadas. Al mismo tiempo, el conocimiento científico juega un papel de "constructor de realidad", incide en los modos de entender, provocando modificaciones en los sistemas de creencias, en los sistemas de valores y, en última instancia, justificando determinadas prácticas sociales avaladas por una determinada interpretación con rango de ciencia;
- (iii) crítica *sociocultural*: tarea crítica sobre los modos vigentes de estar interpretando la realidad, sobre los modos de estarse interpretando, sobre los ordenes social y cultural establecidos. Crítica sociocultural en base a la consideración de que los

parámetros culturales conducen o promueven determinados modos de vivir, determinados modos de vivirse uno mismo.

El pensamiento foucaultiano nos ha permitido recorrer estas tres dimensiones, hemos pasado de la apuesta por la *reflexividad* (crítica al *procedimiento* y al *discurso elaborado*) a defender la posibilidad de que la Psicología Social sea un instrumento que contribuya a la crítica y a la transformación del presente (crítica *sociocultural*). De esta manera, podemos decir, de acuerdo con la terminología foucaultiana, que la *Psicología Social como crítica* se orienta hacia la articulación de otra *política de la verdad*. Por ello, frente a los que recorren caminos más seguros, convierte su empresa en un acto de resistencia y creación, empresa que podemos describir, siguiendo a Serres (1991), en términos de éxodo y no de método, de errancia más que de itinerario o de curriculum y de desierto privado de referencia más que de disciplina como espacio localizable.

Parte Tercera

Subjetividad y movimiento feminista: El pensamiento de la diferencia sexual

I. El movimiento feminista como espacio de reflexión

1. ¿Qué es una mujer? Feminismo y *crisis de la Modernidad*
 - 1.1. El mito de la liberación
 - 1.2. Hacia una política no identitaria: del sujeto mujer al *cyborg*
2. El *pensamiento de la diferencia sexual* italiano de los años 80

II. Procesos de subjetivación y movimiento feminista: Análisis de una experiencia

Punto de Partida: La exigencia reflexiva

1. Sobre el diseño: opciones epistemológicas, operaciones metodológicas y niveles de realidad
 - 1.1. De lo instituido, abstracto y homogéneo a lo instituyente, concreto y heterogéneo
 - 1.2. El falso debate entre metodologías
2. Un nuevo discurso: el manifiesto político "*Più donne che uomini*"
3. Procedimiento de análisis
 - 3.1. Configuración simbólica: el método *genealógico*
4. Ejes de sentido
 - 4.1. Discurso *herético* y revolución simbólica
 - 4.2. *Modos de subjetivación y resistencia*
 - 4.3. Las condiciones de posibilidad de la acción política
 - 4.4. Hacia un análisis social del discurso
- 3.2. Valoración simbólica: la *doble lectura* objetivista y subjetivista
 - 4.4.1. Las dos caras del *logocentrismo*: objetivismo y subjetivismo
 - 4.4.2. El discurso como práctica social: poder y performatividad
5. Un poliedro de inteligibilidad: ¿descubrir o producir sentido?

III. La *diferencia sexual* como proyecto político

1. Construir la *diferencia sexual*
 - 1.1. La experiencia de inadecuación
 - 1.2. ¿Qué quiere una mujer?
 - 1.3. Elegir la diferencia
2. "*Hacerse visibles*"
 - 2.1. La falsa neutralidad del orden simbólico
 - 2.2. La práctica de la relación
 - 2.3. Una genealogía femenina

- 2.4. El fin del patriarcado
- 2.5. De la liberación a las prácticas de libertad
- 3. De una política reivindicativa a una política afirmativa
 - 3.1. La práctica de la *autoconciencia*
 - 3.2. Los *Centros de Mujeres*
 - 3.3. Nuevos materiales intelectuales
 - 3.4. Cambios legislativos e institucionales
 - 3.4.1. Nuevas políticas públicas: cambios y permanencias
 - 3.4.2. Reformas legales: ¿justicia o normalización?
- 4. Política y feminismo en Italia en la década de los ochenta
 - 4.1. Feminismo institucional vs movimientos de mujeres
 - 4.2. Un pacto entre mujeres: La *política de la diferencia*

IV. A modo de conclusión

- 1. De la identidad a los procesos de subjetivación
- 2. La política de lo simbólico
- 3. Crisis del pensamiento de la diferencia: Derivas de un movimiento post-68
 - 3.1. Deriva anti-institucional: "Lo político es privado"
 - 3.2. Deriva identitaria: El carácter normativo de la *diferencia*
- 4. Pensar la política en plural (o la complejidad de la dominación masculina)
- 5. Una política de la afinidad
- 6. Las metamorfosis del poder: Los retos de la crítica en el presente

Siempre he visto en el dominación masculina, y en la manera como se ha impuesto y soportado, el mejor ejemplo de aquella sumisión paradójica, consecuencia de lo que llamo la violencia simbólica, violencia amortiguada, insensible, e invisible para sus propias víctimas, que se ejerce esencialmente a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento o, más exactamente, del desconocimiento, del reconocimiento o, en último término, del sentimiento.

P. Bourdieu, *La dominación masculina*

Una se descubre y se declara extraña ante aquello y aquellos que te creían extraña, y quieres afirmar esa extrañeza (tú sola); pero entiendes que para hacerlo es necesario que esa extrañeza se afirme (las mujeres como género del que tú formas parte). A partir de aquí comienza la necesidad de cambiar tu posición (no social, ciertamente no es obligatorio, sino en el "tablero") y, por consiguiente, la de cambiar imágenes, reglas y lógicas de vida.

A. Bocchetti, *Lo que quiere una mujer*.

Está por hacer una histórica de las técnicas de sí y de las estéticas de la existencia en el mundo moderno.

M. Foucault, *A propos de la genealogie de l'éthique*.

I. EL MOVIMIENTO FEMINISTA COMO ESPACIO DE REFLEXIÓN

En la Parte Primera de nuestro trabajo, *¿Quiénes somos hoy?*, hemos analizado la constitución (política) de nuestra subjetividad en base a prácticas de *saber* y prácticas de *poder* entrelazadas, mientras que en la Parte Segunda, *¿Cómo dejar de ser eso que somos?*, hemos abordado la relación entre identidad y movimientos sociales y políticos actuales, poniendo de manifiesto la importancia que éstos conceden a la creación de nuevas identidades colectivas. A continuación, en esta Parte Tercera, tomando como referente el movimiento feminista, nos proponemos *utilizar* los conceptos que hemos ido presentado para abordar la dimensión política de la identidad. Pretendemos, así, enlazar o vincular el análisis histórico de las relaciones de poder con los movimientos, las críticas y las experiencias que los ponen en cuestión en la práctica. El feminismo considera que la identidad es una cuestión política y, al mismo tiempo, hace política *con* la identidad. Por ello, constituye un espacio privilegiado para hacer funcionar –y, de esta manera, *probar* su potencia teórica- conceptos como *subjetivación, poder, resistencia, violencia simbólica* o *luchas simbólicas*.

El movimiento feminista, como mostraremos seguidamente, no constituye un espacio homogéneo. Al contrario, en el feminismo coexisten diferentes propuestas sobre los objetivos y las estrategias de acción política. Objetivos y estrategias que varían históricamente. Así, nuestro análisis tomará como objeto una parte del feminismo italiano, el movimiento político de mujeres articulado en torno al *pensamiento de la diferencia sexual*. Y un período concreto, la década de los ochenta. En este período, en el contexto italiano y particularmente, en el movimiento elegido, se materializan, de alguna manera, las nuevas reglas de juego político que inauguró el 68, lo que nos permitirá valorar los efectos, logros, límites y contradicciones de una política *“microfísica”* y anti-institucional.

El *pensamiento de la diferencia sexual* problematiza la forma en que se ha construido la identidad femenina en los ámbitos simbólico y

práctico y quiere construir una visión del mundo y de las relaciones desde el punto de vista de la *diferencia sexual*. Es decir, lleva a cabo una doble movilización. Por un lado, un movimiento de descentramiento que cuestiona determinadas representaciones acerca de "la mujer". Por otro, el movimiento contrario: la producción de nuevas definiciones de la subjetividad femenina.

De este modo, centrándonos en el *pensamiento de la diferencia sexual*, el análisis que iniciamos se propone abordar la relación entre crítica de la identidad y transformación política, mostrando el carácter intrínsecamente político que tiene la producción de otros *modos de subjetivación* a la hora de oponerse y combatir la dimensión simbólica de la dominación masculina

Pero antes de iniciar el análisis y para entender porqué la teoría y la praxis feminista son un referente obligado dentro de los debates contemporáneos acerca de la subjetividad, es necesario hacer referencia a la estrecha relación que existe entre el feminismo y la crisis del Sujeto que inaugura la crisis del pensamiento moderno.

1. ¿Qué es una mujer? Feminismo y crisis de la Modernidad

Con el término *feminismo*, haremos referencia al movimiento feminista contemporáneo que surge y se consolida a finales de los sesenta, asumiendo que las luchas políticas y sociales de las mujeres no se circunscriben únicamente a este período concreto (Castells, 1997). Así, las diversas reivindicaciones teóricas y políticas de las mujeres han sido "leídas" como el síntoma y el signo privilegiado de la *crisis de la Modernidad* (Braidotti, 1994, 1995). La crítica del universalismo y del esencialismo de un *Sujeto* portador de la única Razón permite que aparezcan nuevas subjetividades y nuevas razones posibles:

Sólo hoy, a través de la afirmación de un sujeto múltiple, contradictorio, las mujeres se encuentran en el interior de un espacio teórico, con la posibilidad de producir un discurso. Para la apertura de ese espacio teórico fue necesaria una crisis: el silencio de los hombres y de sus palabras plenas. Sólo a través de ese proceso de pérdida de sentido y de adquisición de nuevos sentidos, la mujer

resulta ser sujeto y no ya y no sólo objeto de conocimiento.
(Bocchetti, 1995: 50).

Al mismo tiempo, la crítica feminista contribuye a potenciar el discurso de la crisis porque revela y denuncia la complicidad entre *lo masculino* y el falso universalismo del sujeto. La crítica feminista se sostiene en el supuesto de que tanto los discursos de la ciencia, la religión o el derecho como los supuestos generales de producción de conocimiento se refieren tácitamente a un sujeto que es varón (y también occidental, de clase media y heterosexual). Así, según una lógica dualista que crea diferencias binarias para ordenarlas en una escala jerárquica de relaciones de poder, se identifica lo masculino con lo universal y se confina lo femenino a una posición secundaria de diferencia (Braidotti, 1995). Por ello, desde el feminismo se propone que la idea de *la mujer* o *lo femenino* -definida según criterios androcéntricos- deja de ser el modelo culturalmente dominante y normativo de la subjetividad femenina y que se transforme en una construcción histórica cuestionada y redefinida. La erosión de la categoría "mujer" (¿qué es una mujer?) deja un espacio vacío sobre el que es posible intervenir. Es decir, el rechazo de las diferencias jerárquicas establecidas en relación a un sujeto masculino permite concebir la diferencia como alteridad positiva. En la misma línea, las convenciones establecidas sobre qué es la identidad y sobre lo que implica son rechazadas radicalmente por diversas *minorías* (sexuales, étnicas, culturales) que también reclaman representación en el espacio político y discursivo.

En este sentido, encontramos tanto en el feminismo académico como en el feminismo político una doble movilización: por un lado, un movimiento de descentramiento que evita la fijación de las identificaciones alrededor de un punto preconstituido, es decir, la definición de lo femenino según pautas *androcéntricas*. Este descentramiento permite romper con la lógica que sostiene la dominación masculina: el hecho de que las mujeres compartan (o hayan compartido) las mismas estructuras de percepción y de valoración que las sitúan en una posición desvalorizada:

La dominación simbólica se basa en el desconocimiento y por tanto en el reconocimiento de los principios en nombre de los cuales se ejerce (Bourdieu, 1994: 170).

Por otro lado, y como resultado de este descentramiento, se desarrolla el movimiento contrario: la producción de puntos nodales "no *androcéntricos*" (Mouffe, 1993). Surgen, así, nuevos discursos críticos sobre la cultura, la ciencia, la escritura, las instituciones sociales y nuevas prácticas que han dado como resultado la producción de una nueva forma de entender y vivir la categoría "mujer". Esta doble movilización sólo es posible en el momento en que se cuestiona "la identidad de quien es mujer". La crítica de una identidad esencialista, autónoma, cerrada, independiente, invariable, originaria da paso a *procesos de subjetivación*, procesos abiertos, inacabados, contingentes, múltiples, provisionales... por los que las mujeres proponen y producen otras subjetividades que desafían las identidades impuestas. Ningún centro de subjetividad precede a las diversas identificaciones y, por ello, es posible recrear nuevos centros de subjetividad (Brennan, 1996). Asimismo, teniendo en cuenta que el poder atraviesa los cuerpos y no sólo las voluntades, si las relaciones de dominación se *somatizan* se comprende el carácter intrínsecamente político que tiene la producción de otros modos de subjetividad: la identidad deja de ser el espacio de una esencia y se convierte en objeto de conflicto.

Sin embargo, esta lectura según la cual la *crisis del Sujeto* moderno no es sinónimo de pérdida o fragmentación sino que se concibe como la apertura de nuevas posibilidades (el derrumbe de una imagen da paso a otras formas de representación) no es compartida por la teoría feminista en su totalidad. El feminismo no es un espacio homogéneo ni unitario. En el movimiento feminista coexisten diferentes propuestas acerca de los objetivos y las estrategias de la lucha política. Propuestas vinculadas –no únicamente– a diferentes posiciones que surgen en torno a la crisis del Sujeto. Posiciones que defienden esquemas marxistas o *modernos*, por un lado, frente a posiciones que cuestionan este esquema y que frecuentemente se

identifican –con mayor o menor acierto- como postestructuralistas o postmodernas. Así, el debate Modernidad-Postmodernidad en el feminismo nos permite reflexionar, desde otro ángulo, acerca de lo que constituye uno de los ejes centrales de nuestro trabajo: la crítica de la identidad moderna. Igualmente, pero en sentido inverso, consideramos que la teoría feminista proporciona un marco conceptual ineludible para interpretar y valorar aspectos esenciales del legado de la Modernidad especialmente sus tensiones y contradicciones.

1.1. El mito de la liberación

Sin defender una evolución lineal en la política feminista, sí que queremos constatar que la resistencia femenina ha ido adoptando diversas formas (Braidotti, 1994, 1995). No pretendemos formular una aproximación o clasificación histórica de las ideas feministas -el propio pensamiento feminista, disperso y múltiple no lo permitiría- pero sí proporcionar algunas claves para entender en qué consiste (cómo se materializa, qué efectos tiene, qué divergencias genera, qué alianzas teóricas requiere) la *problematización* de la identidad femenina en el feminismo contemporáneo. En este sentido, como punto de partida señalamos que si bien con formas y orientaciones muy diferentes en función de los distintos contextos culturales, institucionales y políticos, se pueden distinguir generaciones políticas de feministas (Castells, 1997). Así, el feminismo que participa del legado histórico de la lógica identitaria y de los esquemas modernos *opresión/liberación* que le son concomitantes, se ha convertido, desde finales de los setenta o principios de los ochenta, en objeto de crítica dentro del propio movimiento. De este modo, la práctica feminista se interroga sobre aquello que constituye sus propias premisas, su razón de ser, es decir, la noción de *opresión* y su equivalente, la de *liberación* o *emancipación* sostenidas en una presunta idea de mujer o *identidad* femenina que hay que recuperar. Es, por un lado, un momento de crecimiento y de autocrítica. Pero, por otro, un punto de inflexión que obliga a un cambio de perspectiva nada fácil para la praxis feminista y que exige volver a pensar la política. La idea de una común *opresión* de las

mujeres como clase dominada unida a la idea de *liberación*, es objeto de revisión crítica en tanto que visión inadecuada teóricamente -como visión de la subjetividad- y políticamente -como plataforma para la acción.

La noción de *liberación*, de acuerdo con el esquema opresores/oprimidos, remite a la idea de que existe una naturaleza femenina que se ha encontrado -tras algunos procesos históricos, económicos y sociales- enmascarada, alienada o aprisionada en y por mecanismos de *represión*. Así, bastaría simplemente con hacer saltar esos cerrojos represivos para que las mujeres reencontraran su verdadera naturaleza, retomaran contacto con su origen y restauraran una relación plena y positiva consigo mismas. Si "lo femenino" ha estado ausente en el pasado, surge el imperativo normativo de incorporarlo de forma legítima y victoriosa en el presente participando de una lógica futurista, universalista y binaria (Pujal, 1998). Este esquema reivindica identidades *modernas* de carácter esencialista: identidades coherentes, transhistóricas y transculturales. Y mantiene un modelo utópico donde la mujer aparece como entidad exterior al sistema material y simbólico, extraña e incontaminada (Braidotti, 1994). Por ello, constituye una visión de la subjetividad esencialista que olvida el carácter construido, histórico y político de la identidad, donde -como muestran los análisis foucaultianos- los dispositivos de poder se articulan directamente con el cuerpo, los procesos psicológicos, las sensaciones, los placeres. La identidad femenina se construye a partir de las diversas tecnologías sociales que van desde los medios de comunicación de masas a los discursos institucionalizados de las distintas disciplinas científicas, no es algo propiedad de las mujeres:

¿Cómo puede una mujer tener una imagen del mundo si en este mismo mundo su propia imagen no ha sido construida por ella (...) si en resumidas cuentas, ella, mujer, no es el sujeto, el artífice de su propia imagen? (Bocchetti, 1995: 86).

El proyecto feminista de *emancipación* olvida el hecho de que *también* las mujeres han incorporado los modos de percepción, apreciación y acción, las disposiciones a respetar, a admirar, a amar que las relegan a una posición subordinada. Asimismo, en su defensa de la identidad femenina, no tiene en cuenta los diferentes complejos de clase, etnia, cultura que delimitan la experiencia de las mujeres en plural. Sin embargo, esta lógica identitaria ha articulado y continúa articulando gran parte de las reivindicaciones feministas y de diversos movimientos políticos. En ella, las ficciones propias de la identidad moderna (búsqueda de la independencia prometida, de autonomía, de la *auténtica* identidad o de la identidad *perdida*) se reproducen fielmente (Cabruja, 1998).

Al mismo tiempo, esta crítica de los supuestos en los que se ha apoyado tradicionalmente la acción feminista ha provocado tensiones y divisiones en el seno del pensamiento feminista. La crítica a una presunta identidad femenina, la postura *antiesencialista*, despierta desconfianza en una parte del movimiento feminista que plantea la imposibilidad de hacer política feminista criticando al mismo "sujeto femenino". Desde aquí, se teme que el precio a pagar por romper con el esencialismo sea la desactivación de la capacidad crítica feminista (Amorós, 1996, 1997, 1999), es decir, que la *deconstrucción* se vuelva una estrategia para colonizar el potencial crítico y revolucionario de las mujeres.

El feminismo contemporáneo está atravesado por una paradoja: el pensamiento feminista se fundamenta en un concepto que necesita ser radicalmente revisado (Braidotti, 1995). El dilema del feminismo está en el hecho de que su propia autodefinición está fundada en un concepto, la idea de mujer, que es necesario *deconstruir* y *desencializar* en todos sus aspectos. La autocrítica y la revisión de premisas comúnmente aceptadas paraliza la política convencional pero sin esa autocrítica la política resulta ineficaz. Por un lado, el sujeto identitario capaz de articular una propuesta de transformación está en cuestión porque los dualismos de género han caído y es necesario

recodificar al sujeto feminista como entidad plural y cambiante. Por otro, sin un sujeto "mujer": ¿cómo y desde dónde se transforma?

Estas posiciones se reflejan en diversos debates académicos entre enfoques defensores de la *Modernidad* y enfoques críticos de la *Modernidad*. Es decir, entre las feministas académicas que defienden el modelo *ilustrado* de la subjetividad y las *posmodernas* que lo combaten. Debates que, frecuentemente, derivan rígidamente en dos alternativas opuestas: o bien se defiende la idea de un sujeto normativo centrado, racional, reflexivo y unitario o bien una subjetividad inestable, sin las trabas de las normas racionales, táctica y múltiple (Gallagher, 1999). Este enfrentamiento está ejemplificado en las posiciones *modernas*, por un lado de Benhabib (1987) y *postmoderna*, por otro, de Butler (1987, 1990, 1993). Posiciones que recrean, desde los intereses particulares del feminismo, los planteamientos de la *teoría crítica* (Habermas) y del *postestructuralismo* (Foucault). Para Benhabib (1987), por tanto, es necesaria una visión del sí mismo como una entidad autónoma que legitime la propuesta crítica, mientras que para Butler (1987, 1990, 1993) un sujeto producido por prácticas de poder-saber no puede sostener la política feminista.

En este punto, se comprende el modo en que los análisis de Foucault han sido *utilizados* por aquellos enfoques que, desde el pensamiento feminista, se proponen abandonar la ilusión de pensar que *poder* y *subjetividad* son entidades separadas y, consecuentemente, renuncian a describir la *resistencia* a la dominación en el lenguaje de la conciencia, ignorando "*la extraordinaria inercia que resulta de la inscripción de las estructuras sociales en los cuerpos*" (Bourdieu, 1997: 227). De este modo, el pensamiento de Foucault no sólo es útil para analizar el feminismo sino también se ha convertido en *mapa de resistencia*, en *caja de herramientas* teóricas que ha servido a las exigencias de ciertas reflexiones feministas.

1.2. Hacia una política feminista no identitaria: del “sujeto mujer” al *cyborg*

Es importante señalar que en estos debates sobre la identidad femenina no sólo están en juego cuestiones teóricas o académicas, la propia acción política del movimiento está atravesada por estas tensiones. Como señala Braidotti:

¿Cómo evitar la recodificación en términos hegemónicos del sujeto femenino y cómo mantener una concepción abierta de la subjetividad cuando se intenta imponer la presencia teórica y política de otra idea de subjetividad? (Braidotti, 1995: 123).

Por ello, tratando de responder a este interrogante, en la teoría feminista contemporánea, surgen diversas alternativas que no sólo han impuesto una revisión de los conceptos de la retórica revolucionaria feminista sino que también han impulsado la creación de nuevas figuraciones de la subjetividad femenina, es decir, versiones políticamente sustentadas de una subjetividad alternativa. Así, Butler (1990) defiende la *política paródica de la mascarada*; De Lauretis (1991) el *sujeto excéntrico*; Miller (1986) describe el proceso de *devenir mujeres*; Irigaray (1987) define la *ética de la diferencia sexual*; Braidotti (1995) propone el *sujeto nómada* y Haraway (1991) el *cyborg*. Son ficciones políticas que pretenden subvertir las perspectivas y representaciones convencionales de la subjetividad - constituyen una alternativa a las formas modernas de teorización- y que comparten una posición radicalmente antiesencialista. En ellas, el “sujeto mujer” no se considera una esencia monolítica definida de una vez y para siempre, sino que es el lugar donde confluyen un conjunto de experiencias múltiples, complejas y contradictorias, definido por variables que se superponen como la clase, el estilo de vida, la edad o la preferencia sexual. Estas versiones alternativas de la subjetividad se oponen a la universalización de cualquier tipo de *experiencia*, incluida la experiencia sometida de la mujer, renunciando al ideal de una única visión (feminista) correcta (García-Selgas, 1996).

El feminismo se convierte, de este modo, en una forma de conciencia múltiple de las diferencias donde se habla *como mujer* con el propósito de activar cambios sociales y simbólicos que favorezcan la posición de las mujeres (Braidotti, 1995). Asimismo, las diferentes ficciones/figuraciones se enfrentan al reto de conciliar la crítica de las identidades estables con la construcción de proyectos políticos colectivos. En otras palabras, deben ser capaces de conjugar una perspectiva *multiestratificada* de la subjetividad con la responsabilidad ante y por su género. Por último, apuestan por una creatividad conceptual e incluso formal que rompa tanto con las convenciones que impone el canon académico de pensamiento como con el apego corporativo a cualquier disciplina.

De todas ellas, es, sin duda, el *cyborg* de Haraway la figuración/ficción que ha obtenido más resonancia dentro y fuera del ámbito propiamente feminista. Siguiendo a Foucault y actualizando, de alguna manera, sus análisis, Haraway (1991) parte del presupuesto de que el cuerpo no es algo dado biológicamente sino que es un campo de inscripción de códigos sociosimbólicos. Y a partir de ahí, reflexiona sobre los nuevos tipos de cuerpos que están siendo construidos en el presente a partir del auge de las biotecnologías. Nuevas configuraciones de poder/saber que producen, por tanto, nuevos sujetos. En este marco, Haraway propone una nueva representación de la subjetividad feminista: el *cyborg*.

El *cyborg*, acrónimo de cibernético y organismo, es un híbrido desnaturalizado, una máquina-cuerpo que muestra la relación (constitutiva) entre el cuerpo de las mujeres y las tecnologías, evitando así, no sólo cualquier reducto de esencialismo sino la tentación de pensar la política en los términos *opresión/liberación* de una identidad o naturaleza previa e incontaminada. El modelo *cyborg* supone una lectura crítica de la producción biotecnológica del cuerpo a finales del siglo XX cuestionando la unidad, identidad e inamovilidad del yo. Por ello, es plenamente coherente con la ruptura histórica, teórica, política y epistemológica de los más característicos rasgos de la *Modernidad* (García-Selgas, 1996), al mismo tiempo que pretende

representar/construir el nuevo sujeto político en un mundo tecnológica y multinacionalmente mediado.

A través del análisis actualizado de la condición de la mujer en el marco del sistema postindustrial de producción (Braidotti, 1995) o, en términos deleuzianos, en el marco de las actuales *sociedades de control*, Haraway plantea la necesidad de inventar una nueva política que ya no se apoye en la creencia de una hermandad entre las mujeres fruto de una presunta *identidad* compartida sino en coaliciones temporales y móviles y, por consiguiente, en la *afinidad*. "*El cyborg es nuestra ontología, nos otorga nuestra política*" (Haraway, 1991: 254), es decir, solamente desde la aceptación de que las dicotomías *natural/social* o *cuerpo/máquina* han perdido sentido porque las redes de la tecnociencia se extienden hacia el territorio de lo privado, de lo íntimo, de lo biológico, se puede desarrollar una estrategia de liberación no mistificada (Kember, 1998; De Marinis, 1999). La naturaleza, cuerpo o identidad de las mujeres, por tanto, no se opone a los diferentes dispositivos de dominación sino que está parcialmente estructurada por ellos. El sujeto femenino está construido a través de una multiplicidad de discursos, posiciones y significaciones que a menudo entran en conflicto entre sí. El significante "mujer" ya no constituye una piedra fundacional suficiente del proyecto feminista:

Los feminismos y los marxismos han encallado en los imperativos epistemológicos occidentales para construir un sujeto revolucionario desde la perspectiva de una jerarquía de opresiones y/o de una posición latente de superioridad moral, de inocencia y de una mayor proximidad a la naturaleza (...) Reconocerse "una misma" como totalmente implicada en el mundo, libera a la mujer de la necesidad de enraizar la política en la identificación, los partidos de vanguardia, en la pureza y en la maternidad (Haraway, 1991: 234).

Por ello, la política *cyborg* no es únicamente una defensa de las luchas situadas, móviles, parciales en oposición a los relatos totalizantes sino que pretende crear lenguajes, imágenes y métodos conceptuales que puedan intervenir en la construcción de los términos (opciones, preguntas, soluciones) del discurso científico-técnico. La

metáfora *cyborg* pretende ser un instrumento de movilización política que, rompiendo con visiones inocentes, subraya la necesidad de no dejar en manos de las corporaciones multinacionales, los especialistas médicos o los medios de comunicación la conformación de lo que somos. En este sentido, García-Selgas (1996) señala que el *cyborg* es un concepto clave no sólo para comprender las actuales realidades humanas y sociales sino que, al mismo tiempo, permite satisfacer tres requisitos básicos que la crítica de la modernidad ha ido imponiendo a la ciencia social y a los que hemos intentado responder a lo largo de nuestro trabajo. El primero, hace referencia a la necesidad de superar la dicotomía *natural/social* y aceptar el carácter híbrido de la subjetividad. El segundo surge de la exigencia de repensar el *agente* social y hacerlo tomando los procesos de construcción de identidades como objeto urgente de consideración. Y, el tercero, consiste en asumir la responsabilidad ético-política que conlleva el despliegue del discurso científico a partir del reconocimiento de su carácter situado:

Sólo la visión social, cultural y materialmente localizada y, por lo tanto, parcial, permite visión alguna (García-Selgas, 1996: 121).

No obstante, reconociendo que las luchas teóricas son parte de las luchas sociales, más que las contribuciones que se han propuesto desde el feminismo académico en respuesta al reto de vincular la crítica de la identidad con el compromiso político, nos interesan las nuevas formas de hacer política que diversos movimientos de mujeres han articulado "desde la práctica". Nuevas formas de hacer política que pasan por la producción de nuevas imágenes de las mujeres. Por tanto, dirigimos nuestra atención al llamado *pensamiento de la diferencia sexual* italiano que constituye precisamente la elaboración teórica que se produjo a partir de los años ochenta de las experiencias y de las prácticas políticas de una parte del movimiento de mujeres italiano (Librería de Mujeres de Milán, 1987).

Esta característica de pensamiento estrechamente ligado a los distintos avatares políticos del movimiento de mujeres italiano es

subrayada por Braidotti (1995). Así, partiendo de un posible *mapa* de los distintos, grupos, tendencias o corrientes del feminismo contemporáneo -donde incluye a las teóricas feministas influidas por la *Escuela de Frankfurt* (Benhabib, Benjamín, Flax); el *radicalismo lesbiano* de Witting; las pensadoras *étnicas y postcoloniales* del feminismo norteamericano que reconocen las cuestiones étnicas y culturales como variables relevantes en la definición de la subjetividad feminista y denuncian el etnocentrismo de las teorías feministas de género (Lorde, Spivak, Mohanty, Smith, Trinh Minh.ha, De Lauretis, Haraway y Harding) y a las teóricas de la *diferencia sexual* influidas por el *postestructuralismo* (Irigaray, Cixous, en Francia)- define al *pensamiento de la diferencia sexual italiano* (donde destacan Muraro y Cavarero) como la "versión politizada de la diferencia sexual", entendida como una alianza social y simbólica de las mujeres que rompe los vínculos tradicionales entre el movimiento de mujeres y la política de izquierda organizada y redefine el espacio de la política feminista. En la misma línea, Castells (1997), que define al movimiento de mujeres italiano como el más potente e innovador de toda Europa, subraya también el impacto del feminismo italiano en la política institucional.

2. El *pensamiento de la diferencia sexual italiano*

El *pensamiento de la diferencia* constituye una de las vías del feminismo italiano como queda reflejado en el libro -escrito colectivamente- que trata de reconstruir el recorrido de este movimiento: "*Non credere di avere dei diritti: la generazione della liberta femminile nell' ` idea e nella vicende di un grupo di donne*" (1987) ("*No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y en las experiencias de un grupo de mujeres*"). Es decir, la parcialidad y la ubicación del proyecto teórico e histórico que recoge el libro aparece en el propio título (un grupo de mujeres, las mujeres vinculadas a la *Librería de Mujeres de Milan*) y se reitera a lo largo de éste. Las autoras reconocen abiertamente la naturaleza

parcial y limitada de su visión, parcialidad que, una vez asumida, no debilita sus posiciones.

El *pensamiento de la diferencia* pretende, ante todo, inaugurar otra política, una política que renuncia al esquema que ha caracterizado la lucha por la igualdad, el esquema *opresión/liberación/identidad* y, crear, frente a las definiciones y representaciones de las mujeres, nuevas imágenes de la subjetividad femenina mediante la articulación de reflexión teórica y práctica política. Para ello, la estrategia, la salida, que encuentra el *pensamiento de la diferencia sexual* consiste en relanzar, en reapropiarse del concepto de *diferencia* frente a la identidad y a una política basada en la identificación. La reflexión crítica sobre la *diferencia sexual* se había llevando a cabo a finales de los sesenta por parte de un sector importante del movimiento de mujeres pero sólo en los escritos más autorreflexivos de los ochenta y los noventa ha venido tomando la forma tanto de una teoría de la *diferencia sexual* como de una teoría de la práctica social.

A continuación, intentaremos desentrañar pormenorizadamente el sentido y las implicaciones del *movimiento/pensamiento de la diferencia*. Pero, antes de seguir, para evitar la confusión y la prevención que inmediatamente suscita el término *diferencia* –el concepto *diferencia* en el pensamiento feminista es contradictorio y polémico- queremos clarificar brevemente en qué sentido es utilizado y qué función desempeña.

La *diferencia* en tanto concepto esencialista o determinista, signo de inferioridad con el que se ha pensado a las mujeres, se redefine en el *pensamiento de la diferencia sexual* como discurso político y no descriptivo. La *subjetividad* se entiende como construcción creativa y no como movimiento de identificación. Se puede sostener, por tanto, que la *diferencia* no es natural, biológica, universal, ahistórica o esencial y, al mismo tiempo, que es relevante porque se toma la *diferencia* como un punto de partida, una posición desde dónde actuar políticamente. Es decir, con el término *diferencia sexual* no se hace referencia a diferentes valores de origen sino a diferentes necesidades

y prioridades en la política. Estas diferentes necesidades políticas sólo se comprenden (si no la renuncia a la vindicación de los derechos o de la igualdad puede parecer reduccionista, idealista, o reaccionaria) teniendo en cuenta la dimensión *simbólica* de la dominación masculina que el pensamiento feminista ha mostrado.

Las mujeres viven una contradicción real dentro de un orden simbólico patriarcal pero que se presenta como neutro (Tomassi, 1987). Contradicción experiencial y conceptual que ningún otro pensamiento político y social ha considerado a excepción del feminismo. De ahí que el *pensamiento de la diferencia* impulse una reflexión para cuestionar la construcción teórica del *sujeto*, supuestamente universal, pero masculino. Una reflexión que intenta "*pensar la diferencia sexual a través de un pensamiento que se basa precisamente en el hecho de no pensar la diferencia*" (Cavarero, 1987). A nivel político, el discurso sobre la *discriminación* deja paso a la defensa de la parcialidad de ser hombres/mujeres, a la construcción de la *diferencia sexual*. En consecuencia, se opone tanto al feminismo universalista que inscribe en la definición universal del ser humano unas propiedades históricas del sujeto masculino como una visión esencialista donde la presunta *diferencia* femenina sólo es el producto de una relación histórica de dominación (Bourdieu, 1999) siendo, por ello, plenamente representativo de los nuevos retos a los que se enfrenta el feminismo a partir de los ochenta.

De este modo, el objetivo de nuestro análisis consiste precisamente en mostrar la estrategia política del *pensamiento de la diferencia sexual*. Una política que toma como objeto la subjetividad y que consiste, por un lado, en *problematizar* el modo en el que se ha construido la *identidad femenina* en los ámbitos simbólico y práctico y, por otro, en construir una visión del mundo y de las relaciones desde el punto de vista de la *diferencia sexual*. Una política que articula una *doble movilización*: un movimiento de descentramiento que cuestiona determinadas definiciones acerca de "la mujer" y el movimiento contrario, un movimiento dirigido a producir de nuevas representaciones de la subjetividad femenina. Ambos movimientos

constituyen una respuesta a la dimensión simbólica de la dominación masculina.

Sin embargo, responder a estas cuestiones complejas, requiere una revisión tanto de las estrategias de investigación como de los supuestos que las legitiman. Por tanto, para el estudio de las nuevas formas de expresión que adoptan los movimientos sociales en el presente, así como sus nuevas formas de emergencia y de visibilidad, se necesitan nuevos marcos de interpretación.

Laraña (1999) denomina *efecto epistemológico de los movimientos sociales* al reto de asumir en el estudio de los movimientos sociales las perspectivas innovadoras surgidas en las recientes teorías y prácticas de la ciencia social. Y Melucci, en la misma línea señala:

Este es en realidad uno de los motivos por los que la cuestión de los movimientos sociales y de la identidad (social) resulta ahora tan fascinante (...) Se necesitará aún gran cantidad de tiempo y de esfuerzo antes de que logremos construir una estructura teórica satisfactoria capaz de definir los cambios que ocurren dentro de la sociedad contemporánea, y para ello probablemente será necesario cambiar totalmente de paradigma (Melucci, 1998: 362).

Asimismo, Villasante (1994) insiste en que los investigadores sociales no deben buscar técnicas o metodologías para el estudio de los movimientos sociales sino más bien al revés: son los propios movimientos los que están aportando posicionamientos epistémicos para el uso de las ciencias sociales, que serán usadas para el análisis de esos mismos movimientos. Son objetos de investigación rebeldes que con sus lenguajes desconocidos interpelan al investigador porque al poner en cuestión de manera muy profunda el orden simbólico vigente y plantear de manera radical la cuestión de los fundamentos de dicho orden y las condiciones para subvertirlo, crean nuevos objetos y modos de análisis (Bourdieu, 1999).

A continuación, desde el telón de fondo que nos proporciona el debate político-epistémico sobre la identidad que hemos desarrollado a partir del pensamiento de Foucault y Bourdieu, nos proponemos "probar" nuevas bases teóricas para el análisis psicosocial de los

movimientos sociales, en particular, del movimiento feminista italiano articulado en torno al *pensamiento de la diferencia sexual*.

II. PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN Y MOVIMIENTO FEMINISTA: ANÁLISIS DE UNA EXPERIENCIA

Punto de Partida: La exigencia reflexiva

Asumiendo que los planos epistemológico, teórico y metodológico deben estar íntimamente unidos entre sí, nos enfrentamos al reto de construir una investigación social coherente con la perspectiva ontológica/epistemológica que hemos defendido a lo largo de nuestro trabajo. Por ello y como punto de partida señalamos que la crítica del paradigma *representacionista* del conocimiento que hemos realizado vuelve imposible la pretensión del científico social de justificar su actividad en términos de reflejar la realidad "tal y como es" y requiere, por tanto, nuevos modos de proceder en la elaboración del conocimiento. Desde el momento en que conceptos clave como *objetividad* o *validez* han perdido su sentido, es necesario buscar otra forma de legitimar el conocimiento producido. De ahí, la propuesta de reformular, en primer lugar, la idea de *rigor*.

Así, desde posiciones críticas con la epistemología *representacionista*, el *rigor* se redefine en términos de *reflexividad* y se concreta en la exigencia -previa a la realización de cualquier análisis- de exponer la lógica desde la cual cada uno interpreta. Sin poder recurrir a la idea de *verdad trascendental* u objetiva, el psicólogo social se ve en la necesidad de hacer visible la óptica desde la cual trabaja tanto en el sentido ontológico y epistemológico como teórico y metodológico con el fin de que el receptor pueda desarrollar un juicio más adecuado sobre cualquier análisis, pudiendo plantear su posible desacuerdo en el nivel que este se produzca (García-Borés, 1996; Doménech e Ibáñez, 1998).

Sin embargo, la exigencia reflexiva no afecta únicamente a aquellas investigaciones que abandonan los modos de legitimación positivistas. Frecuentemente en la investigación psicosocial el uso de los distintos métodos se justifica desde su propia "puesta en práctica",

olvidando que cualquier proceso de investigación debe estar guiado por la teoría que proporciona un conjunto de herramientas capaces de ayudarnos a conceptualizar los procesos o los objetos analizados:

Así, la necesidad de conocer, comprender o evaluar un proceso social, un problema social o una intervención, se realiza por encima de la definición misma del proceso, del problema o del carácter de la intervención. Cualquiera de ellos no debería ser por sí mismo un objeto de investigación (Ibáñez e Iñiguez, 1996: 70).

La *reflexividad*, al mismo tiempo, es una vía encaminada al examen teórico de la propia práctica investigadora. Dicho de otro modo, la *reflexividad* permite no sólo la explicitación sino también el control de las prácticas de investigación. Su labor epistemológica está orientada, por tanto, a que el trabajo de investigación se realice de tal modo que se produzca una relación lo más consciente posible entre el analista y el objeto de investigación (Bourdieu y Wacquant, 1992; Bourdieu, 1993, 1997, 2000). El principio de *reflexividad* deshace el sueño positivista de la inocencia epistemológica de una ciencia que no construye sino que sólo *representa* la realidad, mostrando que el límite que define una aproximación científica se encuentra no entre la ciencia que efectúa una construcción y la que no lo hace, sino entre la que lo hace sin saberlo y la que, sabiéndolo se esfuerza por conocer sus actos de construcción y los efectos que, de manera inevitable, éstos producen (Bourdieu, 1993). Así, el presupuesto de la *objetividad* es sustituido por el presupuesto de la *reflexividad* en base al principio de inclusión del observador en la observación (Noya, 1994).

Con la *reflexividad*, en suma, el esfuerzo de conocimiento y dominación de los actos de construcción teórica y metodológica ingresan en el campo de la epistemología de las ciencias sociales, posibilitando, a partir de ahí, una racionalidad que ya no es la del *teoricismo* separado de toda práctica de investigación ni tampoco la del *metodologismo* irreflexivo definido como una *“colección de recetas y preceptos técnicos que, concebidas como disociadas del objeto de investigación, se han de respetar no con el propósito de conocer el*

objeto sino para ser (re)conocido como conocedor de dicho objeto" (Bourdieu y Wacquant, 1992: 130).

Por tanto, con la intención de *materializar* el principio de *reflexividad*, iniciamos nuestra investigación señalando que nos proponemos "practicar" el pensamiento de Foucault y de Bourdieu, utilizar los conceptos que nos ofrecen como *caja de herramientas* teóricas para analizar las nuevas formas de *subjetividad* que inaugura *el pensamiento de la diferencia sexual* como estrategias política.

Asimismo, señalamos también los dos principios básicos que fundamentan y articulan nuestro trabajo y que son, por un lado, la *necesidad de introducir una perspectiva radicalmente histórica* y por otro, la *necesidad de escapar de las dicotomías que dividen artificialmente la ciencia social: individuo/sociedad, agencia/estructura, objetivismo/subjetivismo*.

No obstante, el principio de *reflexividad* no se agota en este punto sino que debe ser aplicada a lo largo del análisis. El *rigor* consiste en el control permanente del punto de vista, practicando una suerte de *reflexividad refleja* que acompaña todo el proceso de investigación (Bourdieu, 1993). De este modo realizaremos las siguientes operaciones.

Por un lado, justificaremos el *objeto* de análisis en función del *objetivo* y de la perspectiva teórica que venimos desarrollando (2. Un nuevo discurso: El manifiesto político "*Più donne che uomini*").

Por otro, en función no sólo del objetivo y de nuestras opciones teóricas sino también de las características del *objeto*, delimitaremos el procedimiento de análisis adecuado (3. Procedimiento de análisis 4. Ejes de sentido y 5. Un poliedro de inteligibilidad).

Para ello, nos apoyaremos, en una tercera operación de reflexividad, en las consideraciones sobre la necesidad de coherencia entre el diseño y las distintos presupuestos metateóricos (1. Sobre el diseño: Opciones epistemológicas, operaciones metodológicas y niveles de realidad).

Finalmente, la exigencia reflexiva deberá ser completada al final del análisis, atendiendo a los efectos del conocimiento producido. En

este sentido, es necesario interrogarse sobre las formas sociales que contribuimos a reforzar o a subvertir para saber, en definitiva, cuáles son los intereses a los que estamos sirviendo (Ibáñez, T., 1989).

1. Sobre el diseño: opciones epistemológicas, operaciones metodológicas y niveles de realidad

Construir una investigación psicosocial desde posiciones críticas con la investigación positivista y con los supuestos que la legitiman exige modificar radicalmente el *diseño* de la propia investigación (Bueno, 1997; Ortí, 1994; Conde, 1994). Sólo así el análisis será coherente con los supuestos que la fundamentan, evitando –como sucede frecuentemente- separar los presupuestos epistemológicos y teóricos del nivel metodológico.

1.1. De lo instituido, abstracto y homogéneo a lo instituyente, concreto y heterogéneo

Según la estrategia positivista son las hipótesis iniciales y arbitrarias - en tanto que premisas previamente formalizadas para su ulterior verificación- las que marcan el desarrollo de la investigación. De esta forma, entre las premisas y las conclusiones se constituye un estrecho conjunto de relaciones regladas de tal modo que para ir de las primeras a las segundas sólo será necesario seguir sus estipulaciones. La investigación desarrolla determinadas secuencias que no sólo se siguen unas a otras sino unas de otras, de forma que se realice un recorrido completo desde la primera tarea (definir premisas) a la última (extraer conclusiones). Dichas secuencias o etapas impiden olvidos, saltos, desvíos o detenciones que harían que todo el desarrollo se poblase de incoherencias e inexactitudes y consisten básicamente en:

- (i) Definir el origen de la investigación concreta
- (ii) Establecer hipótesis derivadas
- (iii) Especificar las variables que comprenden

- (iv) Determinar el diseño a emplear para la práctica de la prueba
- (v) Delimitar el campo de observación
- (vi) Obtener la muestra necesaria correspondiente
- (vii) Elegir las técnicas de observación adecuadas
- (viii) Señalar el modo de tratamiento de los datos obtenidos
- (ix) Clasificar dichos datos
- (x) Proceder al análisis de los mismos
- (xi) Extraer las conclusiones pertinentes
- (xii) Exponer los resultados (informe)

El diseño es *cerrado* porque el protocolo básico –altamente formalizado- implica un programa de operaciones sucesivas y encadenadas sistemáticamente, que se encuentran desde un principio predeterminadas. La *rutinización del proceso* responde a la exigencia de ser *reproducible* en todos sus extremos. Por ello, es un proceso empírico con formato tecnológico -se utiliza metodología *cuantitativa*- pero *abstracto*, es decir, es un molde formal aplicable a multitud de fenómenos.

En cambio, desde perspectivas críticas, el abandono de esta lógica verificacionista impide que sean las hipótesis las que delimiten el proceso de investigación. En su lugar, son los objetivos los que sobredeterminan el diseño de ésta. El diseño es *abierto*, *multidimensional*, frecuentemente se apoya en el uso de metodologías de carácter *cualitativo* que no rebasan el nivel técnico de simples “prácticas” de investigación social “*abiertas y desarmadas en su reglamentación técnica y operativa*” (Ortí, 1994), *contingente* en tanto que no puede ser controlable de forma absoluta, *socialmente condicionado* y, por ello, *concreto*; es decir, aplicable a un fenómeno particular, a una realidad siempre cambiante. El carácter *abierto* y *concreto* del diseño, caracterizado por la invención, por dar cabida a lo inesperado, por evitar toda rutina, hace que recaiga sobre el investigador la responsabilidad –de ahí la exigencia continua de *reflexividad*- de seleccionar tanto el objeto de investigación como el modo de interpretación y análisis. En este sentido, la unidad del

proceso de investigación no está ni en la teoría ni en la técnica –ni en la articulación de ambas- sino en el investigador mismo (Dávila, 1994; Bueno, 1997).

Por otro lado, la lógica interna que sostiene estos dos modos de analizar la realidad social, -modos que incluyen metodologías y estrategias muy diferentes- puede ser explicada cuando los ponemos en relación con el *nivel estructural* de la realidad social al que corresponden. Cada práctica y proceso metodológico concreto construye un cierto nivel de la realidad y, al mismo tiempo, es el citado nivel el que da sentido al uso de dicha técnica. No hay que olvidar que los procesos de investigación social comportan tanto dimensiones reductoras de la multiplicidad y complejidad de lo real-social como dimensiones productivas de configuración y estabilización. La complejidad multidimensional de la realidad social determina la configuración de modelos de análisis parciales y diferenciados (Ortí, 1994). Niveles de la realidad social que no hacen referencia a categorías cerradas sino a la progresiva reducción de las múltiples dimensiones y planos de expresión de cualquier fenómeno social por las distintas aproximaciones teórico-metodológico-técnicas que se utilizan en la investigación social. (Conde, 1994; Bueno, 1997).

Así, las metodologías cualitativas y cuantitativas más que perspectivas “discretas y enfrentadas” son posiciones en el continuo que definen las dimensiones más abiertas o más cerradas y codificadas de un fenómeno social. Un continuo que, desde el polo de lo cualitativo/concreto/abierto al polo de lo cuantitativo/abstracto/cerrado, dibuja un proceso que reduce la multidimensionalidad y apertura de cualquier fenómeno social y las específicas relaciones sujeto/objeto asociadas al mismo. No obstante, esto no significa definir la relación entre los dos tipos de metodologías desde un punto de vista demarcacionista, es decir, en función de los distintos niveles de realidad social en los que cobran sentido. Al contrario, de lo que se trata es de mostrar que ningún procedimiento metodológico se puede reducir a un proceso de “captura neutra” de lo

real "dado" sino que produce y configura los propios niveles estructurales de lo que tomamos por realidad.

Con el fin de ilustrar gráficamente lo que estamos señalando recurrimos al esquema o escala elaborado por Conde (1994) que reproducimos a continuación, donde se representan, a modo de gradiente discontinuo, los diversos espacios por los que puede atravesar un acontecimiento social antes de convertirse en un "sujeto y/o objeto medible y cifrable". Esquema o modelo del proceso de reducción de las dimensiones de lo *real* que opera en cualquier proceso de investigación social o, en otros términos, esquema de la relación mutuamente constitutiva entre epistemología, metodología y niveles de la *realidad* social.

De esta forma, el cuadro puede leerse como una progresiva transformación de la *calidad* en *cantidad*, de lo *instituyente* en lo *instituido*, de lo *concreto y diverso* a lo *abstracto, homogéneo y formal*. Refleja un proceso de creciente formalización, reducción y cierre desde las dimensiones más productivas, relevantes y abiertas, pero menos formalizables, a las más cerradas y menos relevantes, pero más operacionales y precisas desde el punto de vista estadístico. Así, desde los espacios de producción y apertura hacia los espacios de mayor reproducción y cierre existen diversos niveles intermedios de progresiva estabilización de los fenómenos sociales. Cada cambio de nivel o espacio está definido por diferentes opciones epistemológicas que entraña la utilización de diversas y específicas operaciones metodológicas en un sentido progresivamente reductivo.

1.2. El falso debate entre *metodologías*

A pesar de su complejidad, el esquema de Conde (1994) nos proporciona claves para escapar, de alguna manera, de la polémica entre *cuantitativismo/cualitativismo*. No sólo porque vincula el nivel metodológico con el nivel teórico y epistemológico, sino porque cuestiona la concepción tradicional de la *metodología* mostrando el papel *productor* y no *verificador* de las distintas operaciones metodológicas.

Sin embargo, el enfrentamiento clásico entre métodos cualitativos y métodos cuantitativos de análisis de la realidad social ("registro de casos", "encuesta estadística" vs. "grupos de discusión", "entrevistas en profundidad" o "historias de vida") reduce la cuestión a una acrítica división instrumental entre meros procedimientos alternativos para el estudio de cualquier proceso o problema social, manteniendo, de este modo, los mismos esquemas cientificistas donde la metodología es el dispositivo *garantizador*, aquello que permite acceder a la verdad (Conde, 1994; Ibáñez y Doménech, 1998). Así, por un lado, permanece incuestionada la definición positivista de método y, por otro y como consecuencia, el debate entre *métodos* eclipsa el debate sobre los criterios y las opciones teóricas y epistemológicas que fundamentan

unas y otras y que son, en último término, las que determinan las divergencias “reales” entre diferentes investigaciones. De este modo, reconducidos a la definición estándar positivista, los métodos cualitativos no presuponen obligatoriamente determinadas elecciones teóricas y epistemológicas de carácter crítico.

Por ejemplo, en el ámbito disciplinar de la Psicología Social constatamos que la crisis del marco epistemológico que operacionalizaba la investigación en términos exclusivamente cuantitativos se ha traducido en el progresivo aumento de metodologías cualitativas en investigación social. Es indudable que el auge de los métodos cualitativos está ligado a la emergencia de teorías y perspectivas críticas. No obstante, reconocer esta vinculación no significa equiparar la perspectiva cualitativa –en tanto que *metodología*- a una aproximación crítica. Asumir una perspectiva crítica no depende únicamente de sustituir un procedimiento por otro, sino, en el caso de nuestra disciplina, de un cambio de sensibilidad investigadora fruto del reconocimiento del carácter histórico, cultural y político de los procesos sociales y de la dimensión política del saber psicológico en base al descrédito del *representacionismo*. Un descrédito que pasa inevitablemente por alterar la función y el sentido de lo *metodológico*.

Por ello, es necesario insistir -cómo señalábamos al inicio de este apartado- en la formulación de criterios de legitimidad así como de estrategias de investigación autónomas respecto a los estándares positivistas. Sobre todo, si tenemos en cuenta la deriva del *cualitativismo* hacia modelos de formalización cerrada y autosuficiente, como garantía de cientificidad. Modelos que comparten un mismo estéril simulacro del rigor metodológico científico-natural, sin conseguir producir más que abstracciones vacías (Ortí, 1994). La crisis de los paradigmas dominantes en ciencias sociales requiere una apertura hacia otras estrategias para estudiar la realidad social (Ibáñez e Iñiguez, 1996) que desafíen la imposición de un único modelo de racionalidad.

En este sentido, las investigaciones foucaultianas constituyen un ejemplo de innovación más allá de cualquier ortodoxia disciplinar. Contando, por ello, con la resistencia de los enfoques oficiales – atrincherados en fronteras disciplinares– reticentes a admitir posiciones que respondían a preocupaciones diferentes. Así, la publicación de *Vigilar y Castigar* (1975) suscitó desconcierto entre ciertos historiadores profesionales a la vez que generó un debate centrado principalmente en la metodología utilizada por Foucault en sus análisis sobre el nacimiento de la prisión. En este contexto, Foucault (1980a) en un artículo que titula “*La poussière et le nuage*” en respuesta a las críticas del historiador Jacques Leonard sobre el rigor metodológico de *Vigilar y Castigar*, analiza los tópicos frecuentes con los que los defensores de la ortodoxia de una disciplina -de la que se consideran representantes legítimos- descalifican aproximaciones que se alejan del canon establecido sin esforzarse en comprender los límites y exigencias propias de diferentes maneras de proceder. De esta manera, señala cómo dicha descalificación se apoya frecuentemente en el estereotipo *científico vs filósofo* -entre aquel que busca la exactitud y el que oscila entre ideas imprecisas- y también en una serie de *roles* que Foucault describe irónicamente y que reproducimos por la semejanza con polémicas presentes en psicología social entre los defensores de la *psicología social como ciencia positiva* frente a los diversos planteamientos críticos:

El caballero virtuoso de la exactitud (“Puede que no tenga muchas ideas, pero, al menos, lo que digo yo es verdadero”), el doctor en conocimientos inagotables (“No has dicho esto, ni lo otro, ni aquello que yo sé y tu ignoras”), el gran testigo de lo Real (“No grandes sistemas, sino la vida, la vida real con todas sus riquezas contradictorias), el sabio desolado que llora sobre su pequeño territorio que los salvajes han saqueado: como después de Atila, la hierba ya no crecerá. En resumen, todos los clichés: los pequeños hechos verdaderos contra las grandes ideas vagas, el polvo desafiando la nube (Foucault, 1980a: 10).

La replica de Foucault no se reduce a señalar la forma que adopta la crítica sino que, con el propósito de hacer visible la lógica que

sostiene sus investigaciones, muestra cómo sus análisis responden a preocupaciones y criterios de racionalidad –de los que hemos dado cuenta en la Parte Primera- diferentes. En este sentido, critica la idea de *verdad* entendida como correspondencia con la realidad (“Puede que no tenga muchas ideas, pero, al menos, lo que digo yo es verdadero”); defiende el criterio de *pertinencia* frente al criterio de *exhaustividad* (“No has dicho esto, ni lo otro, ni aquello que yo sé y tu ignoras”); cuestiona la oposición *hecho/teoría* (“No grandes sistemas, sino la vida, la vida real con todas sus riquezas contradictorias) y, frente a la defensa del “pequeño territorio”, plantea la necesidad de un trabajo en común hacia la ruptura de los límites disciplinares que vaya más allá de un “encuentro interdisciplinario”.

Del mismo modo, en el ámbito de la Psicología Social, la concepción científica estándar sigue queriendo mantener su estatus hegemónico y su monopolio de lo que es y no es Psicología Social. Sin embargo, son diversas las prácticas y los discursos y, como pone de manifiesto Iñiguez (2000) desde el sector crítico, “*ya resulta fastidioso que haya constantemente que oír que ‘hacen literatura’, que ‘no son científicos’, que ‘son irresponsables’*” (Iñiguez, 2000: 145). Por otro lado, los argumentos utilizados en defensa de la pluralidad de formas de conocimiento posibles no son suficientes porque, como no es difícil advertir, esta polémica sobre la definición de la disciplina está más determinada por cuestiones de poder que por cuestiones meramente epistemológicas.

Así, de acuerdo con lo que venimos argumentado, a la hora de construir nuestra investigación optamos por un diseño *instituyente, cualitativo, abierto, contingente*. Y ello, con el propósito de que el diseño sea coherente tanto con la epistemología post-representacionista que defendemos como con la necesidad de introducir una perspectiva histórica y no dicotómica para analizar los fenómenos psicosociales. De este modo, nos situamos en el *espacio simbólico*, espacio multidimensional, local, abierto, cualitativo y heterogéneo opuesto al espacio cerrado, extensivo, unidimensional, cuantitativo, homogéneo y universal.

2. Un nuevo discurso: El manifiesto político “*Più donne che uomini*” (1983)

El *objetivo* de nuestro análisis consiste en mostrar las relaciones entre crítica de la identidad y transformación política, poniendo de manifiesto el carácter intrínsecamente político que tiene la producción de los modos de *subjetivación* que articula el movimiento de mujeres agrupado en torno al *pensamiento de la diferencia sexual* para desprenderse de una identidad en la que –en tanto que mujeres- no se reconocen.

A la hora de definir el *objeto* de análisis son útiles las consideraciones que el propio Foucault (1984d) nos ofrece –fruto de sus investigaciones- para explorar y comprender la constitución de la *subjetividad*. Como ya sabemos, Foucault apoyándose en un *escepticismo sistemático hacia los universales antropológicos* apuesta por una perspectiva histórica que toma como *objeto* de análisis las *prácticas*, es decir, aquello que “se hace” y se “piensa” en un espacio y tiempo concretos. Son las *prácticas discursivas* (de conocimiento) y *no discursivas* (institucionales) las que ofrecen la llave para comprender el proceso histórico de constitución de la subjetividad: su emergencia, su contingencia, su vulnerabilidad. Se trata, por tanto, de renunciar al sujeto constituyente, es decir, a la consideración la *subjetividad* como un *datum* esencial y en lugar de eso, considerar que es precisamente la *subjetividad* aquello que debe ser explicado porque no es más que el producto azaroso de diversas prácticas históricas.

De este modo, iniciamos nuestro análisis tomando como objeto las *prácticas*, específicamente las nuevas *prácticas discursivas* que “pone en circulación” el *pensamiento de la diferencia sexual*. La elección de las *prácticas discursivas* la justificamos de acuerdo a las siguientes consideraciones:

(i) *Las luchas políticas son luchas simbólicas*

La acción política pretende producir e imponer representaciones porque lo que está en juego es la visión legítima del mundo social y de sus divisiones. Nuevas significaciones que contribuyen a

constituir/modificar el orden social transformando o conservando las categorías mediante las cuales es percibido, imponiendo en él los principios de di-visión política (Bourdieu, 1982). Así, el movimiento feminista, al igual que otros movimientos sociales y políticos actuales, son definidos como *ámbitos de producción simbólica*, es decir, agentes de acción colectiva encaminados a la transformación social a partir de la transformación de las significaciones compartidas. El trabajo político sobre los significados compartidos, -junto con otras prácticas no discursivas- es el que permite cuestionar determinadas imágenes y representaciones referidas a las mujeres y proponer otras nuevas:

Los movimientos sociales proporcionan un espacio en el que tiene lugar la innovación intelectual. En este ámbito en el que las prácticas e identidades establecidas son transformadas, y los viejos roles son reelaborados, se puede analizar la actividad intelectual o praxis cognitiva de los movimientos sociales que se produce en la tensión entre las prácticas establecidas y la innovación (Tejerina, 1998: 127-132).

(ii) Acción política y discurso herético

Bourdieu (1982, 1997) realiza un sugerente análisis de las características de aquellos discursos particularmente dirigidos a la acción política. Este tipo de discursos, denominados *heréticos*, son aquellos que proponen nuevos significados capaces de ejercer un efecto político de desmentido del orden establecido. Cuestionar la evidencia silenciosa de la doxa y denunciar la arbitrariedad requiere instrumentos simbólicos de expresión y crítica. A estos discursos Bourdieu (1982, 1995) les atribuye la función de *disparadores* o *detonantes simbólicos*, capaces de mostrar la legitimidad de unos malestares o unos descontentos difusos, de unos deseos más o menos confusos y de ratificarlos mediante la explicitación y la publicación. Así, este poder de expresión, de manifestación introduce un margen de libertad entre las posibilidades objetivas, o las disposiciones implícitas que se ajustan tácitamente a ellas, y las aspiraciones explícitas, las representaciones, las manifestaciones. En oposición a la ortodoxia,

discurso que sostiene el orden simbólico y trata de “*detener, en cierto modo, el tiempo, o la historia, y volver a cerrar el abanico de los posibles*” (1997: 308), el discurso herético mediante una exposición *performativa* –utopía, proyecto, programa, plan-, modificando esperanzas y expectativas, “*tiende a abrir el porvenir*”. En este sentido, la posibilidad de “*introducir algo de juego*” de los discursos heréticos prueba la relativa autonomía del *orden simbólico* –y, por tanto, de las *luchas simbólicas*- frente a las *estructuras objetivas* del orden social.

(iii) El discurso herético como práctica de sí

Este tipo de discursos, los *discursos heréticos*, forman parte de lo que Foucault (1981c, 1981e, 1983b, 1983d, 1988a, 1988b, 1984) define como *prácticas de sí, prácticas discursivas o no discursivas* que pretenden cuestionar/modificar determinadas formas de sujeción y que tienen a uno mismo como objeto y como sujeto. El análisis de los *procesos de subjetivación* nos permite reconocer la posibilidad de transformación y de creación sin recurrir a la imagen de un Sujeto autónomo, independiente, cerrado, agente... sino precisamente en base a su carácter abierto, múltiple, inacabado, cambiante... De esta manera, si los sujetos son el correlato de las prácticas de *subjetivación*, las variaciones en las *prácticas, discursivas o no discursivas*, por mínimas que estas sean, tendrán asimismo un efecto material en la formación de los propios sujetos. Así, sobre la base de prácticas regladas y convencionales, como lo es el lenguaje, un colectivo puede cambiar, modificar, combinar elementos de manera inesperada.

No obstante, es necesario señalar que, la importancia que concedemos a las *prácticas discursivas* no significa, en ningún momento, que cualquier toma de posición ética o política o cualquier *logoterapia* colectiva organizada por intelectuales (Bourdieu, 1997) consiga transformar por sí misma relaciones de dominación. En esto consiste precisamente el *prejuicio intelectualista* que presupone que para transformar prácticamente la sociedad y sus instituciones basta

con transformar las categorías del discurso dominante. El reconocimiento de la *dimensión simbólica* de las relaciones de dominación –particularmente la dominación masculina- así como del margen de juego que permiten las *luchas simbólicas* al promover una ruptura entre las categorías de percepción y valoración y las *estructuras objetivas* no impide sostener, al mismo tiempo, que la transformación del orden social requiere la transformación concomitante de las *estructuras objetivas* (Bourdieu) y de las *prácticas no discursivas* (Foucault). En este sentido, el *discurso herético* –y no todos los discursos políticos lo son- en tanto que discurso que revoluciona las categorías de percepción es un instrumento –y una condición- que permite el cambio pero no lo agota.

Finalmente, queda por delimitar qué *práctica discursiva* concreta tomamos como objeto de análisis. En este sentido, y de acuerdo con lo que acabamos de señalar, consideramos que la vía adecuada para acercarnos a nuestro objetivo -mostrar el carácter intrínsecamente político que tiene la producción de otros modos de *subjetivación*- consiste precisamente en el análisis del que se considera el discurso *inaugural* (Dominijanni, 1995).

Se trata de un manifiesto político publicado en 1983 en el periódico de la *Librería de Mujeres de Milan, Sottosopra*, titulado "*Più donne che uomini*". *Sottosopra* supone un medio de expresión de difícil clasificación, su publicación es irregular y sirve de registro de los distintos puntos de inflexión por los que atraviesa el movimiento de mujeres. Es decir, *Sottosopra* sirve para difundir un texto sólo cuando hay que comunicar un descubrimiento, una práctica política nueva que modifica la ya consolidada teoría. Y el texto "*Più donne che uomini*" (1983) fruto de un proceso de discusión colectiva de dos años, aproximadamente, pretende articular teóricamente las experiencias vividas por el movimiento político de mujeres y constituye la primera formulación de los temas y la perspectiva del *pensamiento de la diferencia sexual*.

Antes de seguir, es importante precisar porqué consideramos *discurso* el manifiesto "*Più donne che uomini*" (1983). Un *discurso*,

siguiendo a Foucault (1969), es aquello que revela una determinada posición sociohistórica. Es decir, el *discurso* no es algo que tenga un origen personal, individual sino que es un lugar vacío: cualquiera puede ocuparlo pero desde una posición determinada. Asimismo, los *lugares de enunciación* son instituciones de producción y de difusión de un discurso específico, dispositivos que delimitan la enunciación, el estatus del enunciador y los destinatarios, los tipos de contenidos que se pueden decir y las circunstancias de enunciación legítimas.

En este sentido, Iñiguez y Antaki (1998) señalan dos criterios centrales para evidenciar que nos encontramos delante de un *discurso*: en primer lugar, a partir del texto se puede interpretar que los autores son representativos del grupo que el investigador ha identificado, es decir, no son relevantes sus cualidades personales sino el hecho de ser miembro del grupo en cuestión. Frente a los criterios de representatividad estadística en la selección de grupos, en este caso, de lo que se trata es de localizar y saturar el espacio simbólico, los *lugares de enunciación* de discursos sobre el objetivo a investigar en base al criterio de *pertinencia* (Conde, 1994). En segundo lugar, el texto debe tener efectos que también operan por encima del nivel de lo individual.

De acuerdo con esto, el texto elegido responde plenamente a los criterios que lo convierten en *discurso*. Por un lado, el texto (que aparece firmado por el Colectivo num.4 de la Librería delle Donne de Milan) pretende ser representativo del movimiento de mujeres. Es un texto colectivo donde, siguiendo la práctica de la autoría compartida no aparece ningún nombre de autoras individuales. Por otro lado, el texto marcó un punto de inflexión para todas las feministas italianas, sin importar cuál fuera su posición, a favor o en contra o ambivalente con respecto a su contenido (De Lauretis, 1990; Castells, 1997). De modo que la importancia del manifiesto "*Più donne che uomini*" reside precisamente en los efectos que produjo, efectos que se traducen en el volumen de discusión generada (la polémica que ambos suscitaron queda reflejada en diversas publicaciones y se extiende a diferentes ámbitos del feminismo). Y no sólo discusiones sino que también fue

capaz de impulsar, como tendremos ocasión de analizar, nuevas prácticas y organizaciones. En este sentido, Castells (1997) considera que por su amplio eco entre las mujeres italianas con su afirmación de la diferencia marcó el renacimiento del feminismo italiano.

Por tanto, nos proponemos analizar el discurso del *pensamiento de la diferencia sexual* a partir de uno de sus *documentos institucionales* (aunque más bien, se trataría de uno de sus *documentos fundacionales*)¹. Documentos que se caracterizan precisamente por los efectos sociales que son capaces de producir (Pizarro, 1998).

3. Procedimiento de análisis

Hasta el momento, siguiendo el esquema de Conde (1994), hemos realizado las dos operaciones básicas que nos permitirán comprender y analizar un fenómeno social: *temporalización histórica* y *nominación*. La ubicación histórica del fenómeno, su inscripción en la serie temporal de los diferentes acontecimientos históricos junto al hecho de definir el fenómeno, permite gestar un posible campo social, simbólico y científico y, paralelamente, delimitar el desarrollo de otras posibles vías alternativas. Estas operaciones producen, por tanto, una prefiguración del fenómeno o inscripción de éste en un determinado espacio simbólico que será clave para el desarrollo posterior del proceso de investigación. Así, nuestro *objeto* es un manifiesto político del movimiento de mujeres italiano escrito en 1983 y titulado "*Più donne che uomini*"; discurso que hemos definido, de acuerdo con nuestro marco teórico, en base a dos características generales: es un *discurso herético* (Bourdieu) y lo consideramos una *práctica de sí* (Foucault).

Estas dos operaciones implican la posibilidad de creación y desarrollo de una nueva estructura singular, de un nuevo orden parcial relativo al fenómeno social que se está *describiendo* a la vez que

¹ En los Anexos A y B presentamos el texto original en italiano y también la traducción castellana. "*Più donne che uomini*" fue traducido como "Más que hombres, mujeres" y publicado por la revista mexicana *Debate Feminista*, año 1, Vol. 2, en septiembre de 1990.

produciendo. En esta fase, el grado de *producción* del fenómeno se encuentra todavía en una fase muy abierta, en un estado gaseoso en el que aún no están fijadas casi ninguna de sus determinaciones de sentido más concretas –más allá de la localización temporal y la nominación- que reduzcan la multidimensional del fenómeno social. Situación o nivel que se correspondería con el *espacio de lo simbólico* y que denominamos, siguiendo a Conde (1994) *poliheterotopía* en tanto que espacio abierto compuesto por:

- diversos planos cualitativamente multidimensionales (poli);
- heterogéneos entre sí y en sí mismos (hetero);
- abordables localmente (topías/topologías).

Espacio simbólico, multidimensional, local, abierto, cualitativo y heterogéneo que se opone al espacio cerrado, extensivo, unidimensional, cuantitativo, homogéneo y universal. Asimismo, este espacio, y eso es de capital importancia en nuestro enfoque, es el espacio que permite y mantiene el carácter histórico del fenómeno analizado. En este espacio existe la posibilidad de establecer una estructura mediante prácticas que tratan de configurar un primer nivel de ordenación y comienzan a posibilitar una aproximación más sistemática o, como señala Conde (1994), el desarrollo de cientificidad en el sentido más clásico de esta expresión. Haciendo referencia al paso de lo a-estructurado a lo estructural. Las prácticas pertinentes en este nivel son respectivamente la *configuración simbólica* y *valoración simbólica*.

La *configuración simbólica* es la primera operación de orden en el caos socio-simbólico en el que se encuentra el fenómeno social en este nivel de su producción. Teniendo en cuenta los objetivos de la investigación realizada tratamos de fijar, de establecer analíticamente unos primeros e iniciales ejes de sentidos multidimensionales que nos permitan una contextualización abierta/polisémica del fenómeno producible/observable.

La *valoración simbólica*, por su parte, trata de establecer -de forma exterior al fenómeno social- una cierta jerarquía u ordenación entre los ejes de sentido construidos por la operación de *configuración simbólica* para la producción/comprensión del fenómeno, permitiendo la introducción de una perspectiva sobre el fenómeno.

3.1. Configuración simbólica: El método *genealógico*

La obra de Foucault, como hemos señalado en varios momentos de este trabajo, no es una obra cerrada sino un proyecto abierto que nos permite utilizar y transformar sus procedimientos. Así, encontramos en el propio método foucaultiano el *procedimiento* que nos permitirá llevar a cabo la *configuración simbólica* del fenómeno que analizamos.

En una discusión con un grupo de historiadores Foucault (1980b) expone, de modo sistemático, en qué consiste su *método de trabajo*. Haciendo esto, Foucault intenta, de alguna manera, responder a las objeciones tanto de hiper como de hiporacionalismo que le hacen los historiadores profesionales. Su estrategia general consiste en mantener/devolver al objeto de análisis su carácter histórico, convirtiéndolo en *acontecimiento (evenement)*, en *singularidad* histórica. En oposición a quienes refieren su objeto de análisis a una estructura que debe ser la más necesaria, la más unitaria, la más inevitable, la más exterior a la historia posible y, para ello, buscan en un mecanismo económico, una estructura antropológica, un proceso demográfico el punto culminante del análisis (perspectiva *objetivista*) y en oposición también a quienes lo consideran una ruptura inexplicable producto de una interioridad (perspectiva *subjetivista*), Foucault propone un uso *genealógico* de la historia que nos permita comprender el carácter contingente de objetos que consideramos evidentes (Foucault, 1980b, 1990).

La evidencia es una forma de invisibilidad que nos hace ver los fenómenos sociales *desconectados* de la nube de *acontecimientos discursivos y no discursivos* a los que deben su emergencia, por ello, la *genealogía* foucaultiana es el instrumento que *hace aparecer* esas conexiones. Las *prácticas, discursivas y no discursivas*, no se mueven

en la opción de lo determinante o lo determinado. Es, por ello, un método de análisis que trabaja en la superficie y donde la mirada se dirige al espacio en que produce la relación misma entre las distintas prácticas sin recurrir a esquemas causales o identitarios.

Así, tomando como dominio de análisis las *prácticas*, la *genealogía* nos muestra cómo surgen, a qué intereses responden y qué transformaciones sufren. La *genealogía* se define precisamente en base a dos términos: *procedencia* y *emergencia*. La búsqueda de la *procedencia* de cualquier fenómeno social nos mostraría la pluralidad de acontecimientos que lo determinan. La *procedencia* nos desvela la heterogeneidad de lo que imaginábamos homogéneo, por ello, es una acción deconstructiva y no fundamentadora. La *genealogía* muestra la naturaleza procesual y múltiple de la realidad social y se opone a la formalización que resume la diversidad. La *emergencia*, por su parte explicaría el surgimiento de cualquier fenómeno social en base al juego de las dominaciones, introduciendo, así, la cuestión del poder. Desde nuestra disciplina T. Ibáñez (1989), define la *genealogía* como el único medio de dar cuenta satisfactoriamente de un fenómeno psicosocial, por su historicidad intrínseca. Asimismo, afirma que no podemos entender un fenómeno si no dilucidamos su proceso de constitución porque las características presentes del no son independientes de su *genealogía*.

En este sentido, el método *genealógico* de Foucault intenta, por tanto, *evenementialiser* una práctica, devolverle su carácter de *acontecimiento* histórico, definiendo líneas de análisis que vuelvan el acontecimiento inteligible. Procedimiento que contempla los siguientes pasos:

(i) Analizar el acontecimiento (*evenement*) según los procesos múltiples que lo constituyen, es decir, proceder por *desmultiplicación causal*, mostrando los diferentes procesos implicados que deben ser a su vez descompuestos. Analizar, por tanto, las prácticas que lo preceden y en las que se inserta, prácticas que no están ordenadas teleológicamente y que devuelven al acontecimiento su carácter

imprevisible. Red causal que no se sometería a ningún principio unitario y totalizante y que pretende hacer inteligible un fenómeno social en lo que tiene precisamente de *singular*.

(ii) Construir un polígono o *poliedro de inteligibilidad* cuyo número de caras no está definido de antemano y que nunca debe ser considerado como completamente acabado. En este sentido, es preciso tener en cuenta que al descomponer desde el interior los procesos (internos) que deben ser analizados, será necesario construir igualmente relaciones de inteligibilidad externa.

Así, por ejemplo, en *Vigilar y Castigar* (1975) el análisis del proceso de carcelización en la práctica penal hasta en sus más mínimos detalles, reenvía inevitablemente a prácticas como la escolarización o la disciplina militar. En *Historia de la Locura* (1961), la descripción de cómo se había desarrollado la psiquiatría, qué temas había abordado, qué objetos había tratado, de qué conceptos se había servido, es acompañada de la descripción del sustrato histórico sobre el que ésta se había construido (las prácticas de encierro, el cambio de las condiciones sociales y económicas del siglo XVII...). Descomposición interna del proceso y multiplicación de las relaciones extradiscursivas (conexiones, encuentros, apoyos, bloqueos, juegos de fuerza, estrategias...) son procesos paralelos.

Devolver a una práctica su carácter construido requiere precisamente un análisis que permita comprender cualquier práctica en base a su relación con otras prácticas y que respete, al mismo tiempo, su carácter azaroso y contingente. Análisis cuya complejidad (el número de caras del poliedro no tiene límite) no tiene como objetivo explicar una práctica en términos causales: volver inteligible un acontecimiento se opone a demostrar su carácter necesario.

(iii) Describir el *polimorfismo* creciente a medida que el análisis avanza, *polimorfismo* que dependerá de los *elementos* que se conjugan, las *relaciones* que se describan y en función de los *ámbitos de referencia* que se incorporen.

En *Vigilar y Castigar* a partir de la prisión se ponen en juego *elementos* tan dispares como prácticas pedagógicas, formación de militares, la filosofía empírica inglesa, la técnica de armas de fuego, los nuevos procedimientos de la división del trabajo; *relaciones* representadas por la transformación de los modelos técnicos (arquitecturas de vigilancia), el cálculo táctico que responda a una situación particular (crecimiento del bandidaje o desórdenes provocados por los suplicios públicos), la aplicación de esquemas teóricos (concepción utilitarista del comportamiento) y *ámbitos de referencia* como los que abre la aplicación de técnicas nuevas de poder en una economía capitalista.

La *genealogía* explica, por tanto, el surgimiento de nuevos sujetos a partir de las transformaciones producidas entre las *prácticas discursivas* y *no discursivas*. De este modo, partiendo de una *práctica*, el texto/discurso "*Più donne che uomini*" (1983) y del conjunto de *prácticas* y procesos relacionados, analizaremos -sin recurrir a ningún sujeto constituyente- las nuevas formas de *subjetividad* que produce el movimiento de mujeres articulado en torno al *pensamiento de la diferencia sexual*, mostrando el carácter intrínsecamente político que tiene la producción de otros modos de *subjetivación*

3.2. Valoración simbólica: la *doble lectura objetivista y subjetivista*

La operación de *valoración simbólica* consiste en establecer un criterio que ordene/jerarquice los ejes de sentido construidos por la operación de *configuración simbólica*. Para ello, recurrimos a la *doble lectura objetivista y subjetivista* que recomienda Bourdieu (1994, 1997, 1999, 2000; Bourdieu y Wacquant, 1992) necesaria en cualquier procedimiento de investigación.

Bourdieu insiste en la necesidad de escapar de una perspectiva *objetivista* o de una perspectiva *subjetivista* para, así, deshacernos del falso problema de la espontaneidad personal y la coerción social, de la libertad y la necesidad, de la elección y la obligación, lo individual y la estructura, el micro y el macroanálisis. *Doble lectura* que consiste en

utilizar un juego de lentes bifocales analíticos que permitan acumular las virtudes epistémicas de cada una de esas lecturas objetivista y subjetivista, evitando al mismo tiempo los vicios de una y otra. *Doble lectura* para dar cuenta de la *doble verdad* de cualquier fenómeno social (Bourdieu, 1997).

Con el fin de superar estas dos dualidades, transforma las perspectivas que ofrecen cada uno de los enfoques en *momentos* de una forma de análisis encaminada a establecer la realidad intrínsecamente doble del mundo social. En el *momento subjetivista*, contempla la experiencia inmediata de los agentes, con objeto de dar cuenta de las categorías de percepción y apreciación (*disposiciones*) que estructuran sus acciones y representaciones (*tomas de posición*). En el *momento objetivista*, deja de lado las representaciones ordinarias, a fin de construir las estructuras objetivas (*espacio de posiciones*), la distribución de recursos socialmente eficientes que definen las coerciones externas que limitan las interacciones y las representaciones:

No podemos limitarnos a la visión objetivista (...) Tampoco a podemos declararnos satisfechos con la visión subjetivista (...) Sólo podemos tratar de *mantener unidos*, para integrarlos, tanto el punto de vista de los agentes implicados en el objeto como el punto de vista sobre ese punto de vista que la labor de análisis permite alcanzar al relacionar las tomas de posición con las posiciones desde donde se han tomado (Bourdieu, 1997: 248).

La síntesis de la perspectiva *objetivista* y *subjetivista* a la hora de analizar un fenómeno social, se explica también con el concepto *punto de vista*. El *punto de vista* es una *perspectiva*, una visión subjetiva parcial (*momento subjetivista*) pero es al mismo tiempo un *panorama*, tomado desde un punto, desde una posición determinada en un espacio social objetivo (*momento objetivista*). El *punto de vista* del agente que la investigación social, en su *momento subjetivista* debe abordar, describir y analizar puede definirse como una vista tomada desde un punto. Sin embargo, para comprender totalmente lo que significa estar situado en ese punto y ver lo que puede verse desde él,

se debe construir el espacio de los puntos que se excluyen mutuamente o posiciones en que está situado el punto que es objeto de estudio.

Pretendemos, por tanto, analizar la articulación específica entre estructura y acción, mostrar cómo la acción está informada por las estructuras sociales y analizar cómo es capaz de engendrar novedad y construir estructuras. Dar cuenta, en definitiva, de acciones significativas contextualmente situadas.

4. Ejes de sentido

El *análisis genealógico* que vamos a iniciar se materializa en la composición de un *poliedro* que vuelva inteligible la práctica analizada -el discurso "*Più donne che uomini*" (1983)- a partir de su relación con otras *prácticas discursivas* y *no discursivas* que componen el contexto histórico en el que se inserta (*configuración simbólica*). Prácticas que nos permitirán analizar el proceso por el que se constituyen nuevas formas para la subjetividad femenina en un espacio y tiempo determinado. Asimismo, el *poliedro* que debe ser construido atendiendo a una *doble lectura* objetivista y subjetivista de la realidad social, es decir, debe dar cuenta de los procesos internos que componen la práctica analizada (*momento subjetivista*) en su relación con diferentes prácticas externas (*momento objetivista*). Así, las caras del *poliedro* deben estar organizadas de tal manera que nos permitan desplazarnos desde la perspectiva de los agentes hasta las condiciones estructurales que hacen posible esa experiencia (*valoración simbólica*).

Con el procedimiento ya definido, a continuación debemos delimitar precisamente las *caras* que componen el poliedro. Debemos elegir, por tanto los elementos, líneas o ejes de sentido relevantes para estructurar el fenómeno elegido -el discurso "*Più donne che uomini*" (1983)- y proceder por *desmultiplicación causal*, mostrando tanto los procesos *internos* en que se pueden descomponer como sus relaciones *externas*. En la elección de los distintos ejes de sentido utilizamos un *criterio de pertinencia*. Por tanto, no intentaremos examinar un objeto sino más bien de analizar un *problema* aparecido

en un momento determinado, lo que requiere elegir el material en función de los datos del problema, focalizar el análisis sobre los elementos susceptibles de resolverlo, establecer relaciones que permitan esa solución (Foucault, 1980a). El trabajo así concebido implica un recorte según puntos determinantes y una extensión según las relaciones convenientes. De este modo, cuestionamos el criterio de *exhaustividad* como criterio de rigor o de cientificidad porque, como advierte Foucault (1980a) no se pueden denunciar las ausencias en un análisis sin comprender, en primer lugar, el principio de las presencias que aparecen. En nuestro caso, la selección de las líneas de análisis está sobredeterminada por el objetivo/problema, es decir, analizar la crítica de determinadas imágenes y representaciones de las mujeres y la producción de nuevas formas para la subjetividad femenina por parte del *pensamiento de la diferencia sexual*. Y se realiza partiendo de las herramientas teóricas que nos proporcionan las investigaciones de Foucault y Bourdieu que hemos ido desarrollando a lo largo del presente trabajo.

Los ejes o líneas de sentido para el análisis de *"Più donne che uomini"* los definimos así:

a) *Toma de Posición:*

- *¿cómo se producen las nuevas subjetividades?*
- *¿en que consisten las nuevas subjetividades?*

b) *Espacio de Posiciones:*

- *¿cuáles son las condiciones de la acción política?*
- *¿cuál es el espacio social en el que el discurso se inserta?*

Procesos de subjetivación y movimiento feminista: Análisis de una experiencia	
Referentes teóricos	Michel Foucault Pierre Bourdieu
Objetivo	Analizar la crítica a la dimensión simbólica de la dominación masculina que lleva a cabo el <i>movimiento/pensamiento de la diferencia sexual</i> a partir del cuestionamiento de la propia identidad y la producción de otros modos de <i>subjetivación</i>
Diseño	Instituyente, abierto, concreto y contingente
Principios básicos	<ul style="list-style-type: none"> - Reflexividad - Perspectiva Histórica - Pensamiento no dicotómico
Objeto	<i>"Più donne che uomini"</i> (1983) (práctica discursiva) <ul style="list-style-type: none"> - Discurso Herético - Practica de sí
Procedimiento	Configuración simbólica: Análisis genealógico <ul style="list-style-type: none"> - Desmultiplicación Causal - Construcción de un poliedro de inteligibilidad - Polimorfismo de elementos, relaciones y ámbitos de referencia Valoración Simbólica: Doble lectura objetivista y subjetivista
Ejes de análisis	<ul style="list-style-type: none"> - ¿Cómo se producen las nuevas subjetividades? - ¿En qué consisten las nuevas subjetividades? - ¿Cuáles son las condiciones de la acción política? - ¿Cuál es el espacio social en el que el discurso se inserta?

Pasemos ahora a desarrollar el sentido de los cuatro elementos que conforman los ejes del análisis propuesto.

4.1. ¿Cómo se producen nuevas subjetividades? Discurso herético y revolución simbólica

Con su análisis del *discurso herético*, Bourdieu (1982) nos proporciona las claves para comprender la articulación entre los nuevos significados y la construcción/legitimación de nuevas identidades. La lucha política se funda en la construcción de un grupo, clase o categoría: social, étnica, sexual. Constituirse en grupo separado, requiere poner en tela de juicio las categorías de percepción del orden social (producto de ese orden) que les imponen una actitud de reconocimiento hacia él, produciendo nuevas representaciones. Estas representaciones toman cuerpo en grupos que, a partir de ellas, cobran visibilidad social.

Para entender la relación entre revolución simbólica y producción de nuevas formas de subjetividad hay que tener presente la *dimensión simbólica de la dominación*, dimensión de la que trata de dar cuenta el concepto de *violencia simbólica*:

Violencia simbólica es esa coerción que se instituye por mediación de una adhesión que el dominado no puede evitar otorgar al dominante (y, por lo tanto, a la dominación) cuando sólo dispone, para pensarlo y pensarse o, mejor aún, para pensar su relación con él, de instrumentos de conocimiento que comparte con él y que, al no ser más que la forma incorporada de la estructura de dominación, hacen que ésta se presente como natural; o, en otras palabras, cuando los esquemas que pone en funcionamiento para percibirse y evaluarse, o para percibir y evaluar a los dominantes (alto/bajo, masculino/femenino, blanco/negro, etc.), son fruto de la incorporación de las clasificaciones, que así quedan neutralizadas, cuyo fruto es su ser social (Bourdieu, 1997: 224-225).

El *orden simbólico*, es decir, el orden que determina los límites dentro de los cuales es posible percibir y pensar, determina, por tanto, lo visible y lo pensable; es el que permite que el orden social, sin necesidad de justificación o de discursos legitimadores, se reproduzca porque se presenta bajo las apariencias de la universalidad (Bourdieu, 1987). Sin embargo, ese *orden simbólico* que incorporamos no es neutro sino que favorece a unos grupos sobre otros. En este sentido, Foucault (1982a) y Deleuze (1980) hablan de *minorías* mientras que

Bourdieu (1982, 1987, 1997, 1999, 2000) habla en términos de posiciones *dominadas* con el fin de hacer visible -aún con el riesgo de caer en una visión aparentemente maniquea- cómo el orden social, transformando la arbitrariedad cultural en natural, legitima unas posiciones y deslegitima otras, ratifica, en definitiva, una determinada lógica de dominación. Así, por ejemplo, las mujeres, al aplicar a las relaciones de poder en que están atrapadas, unos esquemas mentales que son producto de la asimilación de esas relaciones de poder, incorporan una imagen desvalorizada de la mujer. En este caso, el concepto de *violencia simbólica* hace referencia precisamente a esta desigualdad básica que preside las relaciones entre hombres y mujeres. Desigualdad que se instituye a través de la legitimidad que las mujeres se ven obligadas a conceder a determinadas formas de relación cuando no disponen para imaginarse a sí mismas más que los instrumentos de conocimiento que hacen que dicha relación (de dominación) parezca natural y que, por tanto, (re)crean las clasificaciones de las que ella misma es producto. Por ello, Bourdieu (1999) habla de la *objetividad de la experiencia subjetiva de dominación*, insistiendo en la materialidad, en la realidad de la *dominación simbólica*.

A continuación, para dar cuenta del complejo proceso de construcción de nuevas *subjetividades*, de la forma más clara posible, presentamos las secuencias o procesos que lo componen. No sin advertir, que aunque aparezcan separadamente, el proceso dista mucho de ser lineal.

(i) *Espacio de la crítica: ethos vs logos*

La ruptura con las categorías *dóxicas* -con aquellos esquemas de percepción y valoración que sostienen y recrean el orden establecido- es posible cuando los sujetos perciben una discontinuidad entre el orden de la práctica y el orden del discurso, entre las evidencias silenciosas del *ethos* y las manifestaciones públicas del *logos*. Discontinuidad que incita a que aquellas prácticas -disposiciones prereflexivas- que llevan a cabo sin llegar a revestir expresión

discursiva (*ethos*) se traduzca también en clasificaciones, evaluaciones y definiciones que sí poseen una forma simbólica y entran, por tanto, en el universo de las *luchas simbólicas* que atraviesan todo el espacio social (*logos*). Las nuevas significaciones tienen su origen, por tanto, en el margen de incertidumbre que se abre cuando se comprueba que lo que se experimenta de modo práctico carece de legitimidad pública.

(ii) Trabajo político de enunciación: nuevas representaciones vs doxa

El *discurso herético* no sólo contribuye a romper la adhesión al mundo del sentido común profesando públicamente la ruptura con el orden ordinario, sino que lleva a cabo el trabajo de enunciación necesario para exteriorizar la interioridad, para nombrar lo innombrable, para dar a disposiciones pre-verbales y pre-reflexivas y a experiencias inefables o inobservables un principio de objetivación en palabras que, por su naturaleza, las hacen a la vez comunes y comunicables, por consiguiente sensatas y socialmente sancionadas.

El trabajo político de representación (en palabras o en teorías pero también en manifestaciones, ceremonias o cualquier otra forma de simbolización de las divisiones o de las oposiciones) eleva a la objetividad de discurso público o de práctica ejemplar una manera de ver y de vivir el mundo social hasta ese momento relegada al estado de experiencia tácita y a menudo confusa. Y de esta manera se desacreditan las evidencias del sentido común. Esta nominación -el tránsito del *ethos* al *logos*- tiene un efecto de revelación. La revelación crea lo que ya existe porque dicha nominación está fundada *en la realidad* del *ethos*, en prácticas que existen pero que carecen de autoridad teórica (Bourdieu, 1982, 2000).

(iii) Revolución simbólica: construcción de nuevas subjetividades

Las nuevas significaciones -que incluyen prácticas y experiencias hasta ese momento tácitas o rechazadas- adquieren legitimidad a partir de la manifestación pública y el reconocimiento del colectivo al que representan/configuran:

En efecto, dado que todo lenguaje que se hace escuchar por un grupo es un lenguaje autorizado, investido de la autoridad de ese grupo, autoriza lo que designa al mismo tiempo que lo expresa, fundando su legitimidad en el grupo sobre el cual ejerce su autoridad y al que contribuye a producir como tal ofreciéndole una expresión unitaria de sus experiencias (Bourdieu, 1982: 98).

Estas representaciones toman cuerpo en grupos que, a partir de ellas, cobran visibilidad social. Representaciones que se convierten en categorías con arreglo a las cuales un grupo se piensa y según las cuales se representa su propia realidad y, por ello, contribuyen a la realidad misma de ese grupo. Así, los agentes descubren sus propiedades comunes más allá de la diversidad de las situaciones particulares que aíslan, dividen y desmovilizan, y construyen su identidad social en base a rasgos o experiencias que parecerían incomparables sin el trabajo político de representación que presenta esos rasgos o experiencias como índices de pertenencia a una misma clase. Es necesario, por ello, para constituirse como grupo construir un principio de clasificación capaz de producir el conjunto de propiedades distintivas características del conjunto de los miembros de ese grupo y capaz de anular, al mismo tiempo, el conjunto de las propiedades no pertinentes que una parte o la totalidad de sus miembros posee por otras razones (por ejemplo, las propiedades de nacionalidad, edad o sexo).

Es, precisamente, en la constitución de los grupos donde mejor puede verse la eficacia de las representaciones y, en particular, de las palabras, de las consignas, de las teorías que contribuyen a constituir el orden social imponiendo en él los principios de di-visión política. La acción política pretende producir e imponer representaciones (mentales, verbales, gráficas o teatrales) del mundo social que actúan sobre él porque actúan sobre la representación que de él se hacen los agentes. El poder simbólico es un poder de *worldmaking* un poder de constitución cuya forma por excelencia es el poder de hacer grupos. Al mismo tiempo, toda tentativa para instituir una nueva división tiene que contar con la resistencia de quienes, ocupando la posición dominante en el espacio así dividido, tienen interés en que se

mantenga una relación *dóxica* con el mundo social, es decir, una relación que lleva a aceptar como naturales las divisiones establecidas y no admite nuevas. Al trabajo motor de la crítica herética responde el trabajo resistente de la ortodoxia (Bourdieu, 1982, 1997).

4.2. ¿En qué consisten las nuevas subjetividades? *Modos de subjetivación y resistencia*

Con el análisis de la dinámica que lleva pareja toda acción política que pretenda un cambio social a partir de cambios en los significados, en el orden de lo simbólico, hemos intentamos responder a la cuestión de ¿cómo se producen nuevas subjetividades? Sin embargo, esta cuestión –si queremos comprender las nuevas imágenes de la subjetividad femenina que el *pensamiento de la diferencia sexual* contribuye a producir- debe ser completada con otra: ¿en qué consisten esas nuevas *subjetividades*?

Para ello, recurrimos al modelo que construye Rose (1996b) a partir de las investigaciones foucaultianas y que hacen visible la *genealogía* de estas nuevas formas de *subjetividad*. Modelo analítico – presentado en la Parte Primera de nuestro trabajo- que nos permite acceder a los *procesos de subjetivación*, a los procesos por los que somos configurados como sujetos *de un cierto tipo*.

No obstante, el análisis de la *subjetivación* que ahora nos proponemos responde a un interrogante diferente. Si en la Parte Primera nos preguntábamos por los procesos históricos y sociales que producen lo que somos, es decir, por la configuración de nuestra identidad en base a prácticas de *saber y poder*, a continuación queremos dar cuenta de la producción de formas de subjetividad que se oponen justamente a esa identidad, nuevas formas que pretenden escapar de los *saberes* constituidos y de los *poderes* vigentes. Nos situamos en el polo de la *resistencia*, *resistencia* que siempre es específica y contingente al campo cultural en el cual se opera, es decir, supone una tensión –que debe ser continuamente reactivada- entre la crítica de una forma de sujeción y consiguiente propuesta de alternativas políticas.

Al mismo tiempo, hemos considerado "*Più donne che uomini*" discurso *herético* y, por ello mismo, como *práctica de sí*. Las *prácticas de sí* son aquellas que tienen a uno mismo como objeto y como sujeto y que pretenden cuestionar a la vez que modificar determinadas formas de sujeción, determinadas formas de ser sujeto (Foucault, 1981c, 1981e, 1983b, 1983d, 1988a, 1988b, 1984) . La posibilidad de modificación está contemplada en el mismo concepto *procesos de subjetivación*, concepto que utiliza Foucault (1982a, 1984a, 1984d) para dar cuenta de la constitución de la *subjetividad*. Desde aquí, la *subjetividad* no es más que el producto de diferentes prácticas, discursivas y no discursivas. El sujeto, privado de una identidad (esencialista) y de una interioridad (absoluta), ya no es una norma constituyente sino una forma incompletamente constituida. Por ello, si los sujetos son el resultado de las prácticas de *subjetivación*, las variaciones en las prácticas tendrán asimismo un efecto material en la formación de los propios sujetos, como material era el resultado de la realización dentro de la norma de ciertas acciones. Las nuevas prácticas que pueden ser modificaciones en los discursos o en las acciones no discursivas actúan a su vez sobre los individuos transformándolos. Mediante un proceso hasta cierto punto anónimo, pero formado por individuos concretos, se van modificando las prácticas y por lo tanto las reglas que las rigen, obteniendo al final del proceso una nueva forma de *subjetivación*. Decir que la *subjetividad* es histórica nos permite comprender que no estamos confinados a una forma específica de *subjetividad* y que a través de nuestras prácticas podemos cambiarla. La fórmula *desprenderse de uno mismo*, supone, a través de las modificaciones o interpretaciones de las *prácticas* (acciones *discursivas* y *no discursivas* propias de las *prácticas de sí*), dejar de ser lo que somos (cuestionar un modo de ser sujeto) para empezar a ser de otra manera (producir nuevas formas de *subjetividad*).

Por ello, el modelo para reconstruir modos de *subjetivación* de Rose (1996b) al ser aplicado a un movimiento político como es el movimiento de mujeres debe ser redefinido para que nos sirva para

analizar las *nuevas problematizaciones, tecnologías, autoridades, teleologías y estrategias* que se ponen en práctica frente a las *problematizaciones, tecnologías, autoridades, teleologías y estrategias* establecidas y funcionales a un determinado orden social.

(i) Problematizaciones

¿Qué nuevos aspectos de la experiencia de las mujeres se convierten en objeto de discurso? ¿De acuerdo con qué sistemas de juicio y en relación con qué preocupaciones?

(ii) Tecnologías del sí mismo

Del análisis de los medios para gobernar al ser humano, para moldear y orientar su conducta en las direcciones deseadas nos desplazamos al análisis de las *prácticas de sí*. Las *prácticas de sí* en tanto *tecnologías* que uno se aplica a sí mismo constituyen mecanismos de (auto)orientación por los cuales los individuos se vivencian, comprenden, juzgan y se conducen. Asimismo, las *prácticas de sí*, entendidas como prácticas de resistencia, suponen el fracaso de las *tecnologías de gobierno* por las que hasta ese momento los individuos se habían pensado a sí mismos y habían actuado e inauguran nuevas reglas para pensarse y actuar. Sin embargo, como ya hemos señalado, no todas las *prácticas de sí* son *prácticas de resistencia*. De hecho, en nuestro presente las tecnologías de gobierno funcionan precisamente colonizando el ámbito de las prácticas de sí. De este modo, en este eje es necesario averiguar: ¿Qué forma adopta la relación que tienen las mujeres consigo mismas? ¿Qué medios han inventado las mujeres para moldear y orientar su conducta en las direcciones deseadas y cómo esos medios han adoptado ciertas formas técnicas?

(iii) Autoridades

En nuestras sociedades el discurso de la verdad científica es el que autoriza, por ello, en este tercer eje, se trataría de reflexionar acerca

de: ¿A quién o a quienes se les concede –o quienes reivindican- la capacidad de hablar de forma verdadera sobre las mujeres, sobre su naturaleza y sus problemas? ¿Cómo se legitiman los discursos producidos acerca de la subjetividad femenina?

(iv) Teleologías

¿Qué nuevas formas de vida constituyen las finalidades o los ideales que persiguen las distintas prácticas y discursos producidos desde el pensamiento de la diferencia? ¿Qué códigos éticos sustentan estos ideales?

(v) Estrategias

La relación con nosotros mismos y con los otros tiene la forma que tiene en nombre de ciertos objetivos necesarios en un determinado orden social, de ahí el carácter político de la subjetividad. En este sentido, el concepto *gobierno* o *gubernamentalización* hace referencia a las racionalidades y *tecnologías* plurales que, a través de la acción calculada sobre las actividades y relaciones de los individuos, buscan realizar fines sociales y políticos (Foucault, 1978b, 1978c, 1981a, 1988c). No obstante, señala Foucault (1990), la *gubernamentalización* no puede ser disociada de la cuestión de ¿cómo no ser gobernado? Ello no significa que al *gobierno* se le deba oponer la afirmación contraria “*no queremos ser gobernados y no queremos ser gobernados en absoluto*”, es decir, una especie de anarquismo fundamental que sería como la libertad originaria rebelde a todo *gobierno* sino más bien “*cómo no ser gobernado de esa forma, en el nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos*” (Foucault, 1990: 6). De este modo, Foucault contrapone a la *gubernamentalización* lo que denomina *actitud crítica*:

Enfrente y como contrapartida, o más bien como compañero y adversario a la vez de las artes de gobernar, como manera de desconfiar de ellas, de recusarlas, de limitarlas, de encontrarles una justa medida, de transformarlas, de

intentar escapar a esas artes de gobernar o, en todo caso, desplazarlas, a título de reticencia esencial, pero también y por ello mismo como línea de desarrollo de las artes de gobernar, habría habido algo (...) una especie de forma cultural general, a la vez actitud moral y política que yo llamaría simplemente *el arte de no ser gobernado* o incluso *el arte de no ser gobernado de esa forma y a ese precio*. Y por tanto, propondría, como primera definición de la crítica, esta caracterización general: *el arte de no ser de tal modo gobernado*" (Foucault, 1990: 7).

Se trata del mismo texto donde Foucault proporciona una clarificadora definición sobre qué es la *crítica*, a la que ya hemos hecho referencia en apartados anteriores:

El foco de la crítica es esencialmente el haz de relaciones que anuda el uno a la otra, o el uno a los otros dos, el poder, la verdad y el sujeto. Y si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de mecanismos de poder que invocan una verdad, pues bien, yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad; pues bien, la crítica sería el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad (Foucault, 1990: 8).

Así, podríamos incluir en este eje precisamente los intentos por parte de las mujeres por "no ser gobernadas", por cortocircuitar determinadas *prácticas de saber y poder* que las convierten en cierto tipo de sujetos, que producen *subjetividades* femeninas de acuerdo con un orden social que denuncian como *androcéntrico*. Por ello, las preguntas pertinentes serían: ¿En qué medida las nuevas imágenes acerca de la subjetividad femenina escapan de los dispositivos de *poder-saber* vigentes? ¿Cómo y dónde se materializa el orden social que critican? ¿De qué manera articulan la acción política, las *prácticas de resistencia*?

4.3. Las condiciones de posibilidad de la acción política

Hasta aquí hemos intentado dar cuenta de la *resistencia* de los sujetos hacia determinadas *prácticas* que los configuran, *resistencia* que se expresa en la producción de prácticas diferentes, *prácticas* que pueden ser *discursivas* o *prácticas no discursivas* que conforman nuevas *subjetividades*. De acuerdo, con Foucault (1976, 1982a) la posibilidad de *resistencia* no niega, en ningún momento, los determinantes estructurales –las prácticas de *poder* y de *saber*- que nos constituyen. Al contrario, tanto Foucault como Bourdieu abordan la posibilidad de *resistencia* a partir de las prácticas de *sujeción* y en función de éstas. Sin embargo, aunque los conceptos que venimos utilizando nos muestran que se trata de una falsa oposición, nuestro intento de escapar de la dicotomía *agencia/estructura* nos exige continuar el ejercicio de vigilancia epistemológica y preguntarnos por las *condiciones de posibilidad* de la propia capacidad de *resistencia*. Haciendo esto, intentamos superar la incapacidad de determinadas posiciones (las posiciones *fenomenológicas*, *etnometodológicas*, el *constructivismo idealista*) que enfatizando el papel de los agentes sociales en la construcción de la realidad, omiten plantear el problema de la elaboración social de los principios de construcción de esa realidad, olvidando así, que dicha construcción no opera en un vacío social (Bourdieu, 1997).

Es decir, una vez reconocida la capacidad de los sujetos para cuestionar determinadas prácticas, cabe preguntarse por aquello que determina, favorece o dificulta, dicha capacidad. Así, Bourdieu (2000) señala que *“los sujetos son a su vez clasificados y clasificadores”*, subrayando, con ello, tanto los determinantes que nos conforman (“clasificados”) como la capacidad de crítica y cambio en aquello que nos configura (“clasificadores”), pero añade seguidamente *“pero clasifican según su posición en las clasificaciones”*. Se trata, en definitiva, de hacer visible la *desigual posición* de los sujetos para ejercer la resistencia, tal y como la venimos definiendo. Y haciendo esto, neutralizar, en el orden de la teoría, los efectos de la naturalización y el olvido de la génesis social de las estructuras

cognitivas y de los significados con el fin de trascender el nivel de sentido común de los agentes involucrados:

Se puede y se debe ir más allá de la visión que indistintamente podemos etiquetar como realista, objetivista o estructuralista, por un lado, y la visión constructivista, subjetivista o espontaneísta por otro. Cualquier teoría del universo social debe incluir la representación que los agentes tienen del mundo social y, más precisamente, la contribución que hacen a la construcción de la visión de ese mundo, y consecuentemente, a la misma construcción de ese mundo. Debe ser tenido en cuenta el trabajo simbólico de fabricación de grupos, de elaboración de grupos. Es a través de ese trabajo de representación sin fin (en todos los sentidos del término) como los agentes sociales tratan de imponer su visión del mundo o a la visión de su propia posición en ese mundo, y de definir su propia identidad. Tal teoría debe tomar como una verdad indiscutible que la verdad del mundo social es el objetivo de una lucha. *E, igualmente, se debe reconocer que, dependiendo de su posición en el espacio social, esto es, en las distribuciones de los diferentes tipos de capital, los agentes involucrados en esa lucha se encuentran muy desigualmente armados en la batalla por imponer su verdad, y tienen objetivos muy diferentes, e incluso contradictorios* (Bourdieu, 2000: 118,119) (la cursiva es nuestra).

De acuerdo con Bourdieu (1994, 1997, 2000), la tarea de la ciencia social es construir el espacio que nos permita explicar y predecir el mayor número posible de diferencias observadas entre los individuos, que permita determinar los principios de diferenciación necesarios para explicar las características observadas en un determinado conjunto de individuos. La estructura de ese espacio viene dada por la distribución de las diversas *formas de capital*, es decir, por aquellas propiedades capaces de dar fuerza, poder y provecho a sus poseedores. Se trataría, por tanto, de descubrir los poderes o *formas de capital* que pueden llegar a ser determinantes, como ases en un juego de cartas, en un espacio social concreto. Poderes sociales que Bourdieu (1994, 1997, 2000) conceptualiza como *capital económico, cultural, social y simbólico*. Así, en nuestro análisis de las nuevas formas de *subjetividad* que produce una parte del movimiento de mujeres italiano, el *movimiento/pensamiento de la*

diferencia sexual, debemos pasar de la *perspectiva* al *panorama*, es decir, del análisis de la visión subjetiva y parcial de los agentes a examinar su posición en el espacio social y, así, dar cuenta de las determinaciones objetivas que hacen posible su acción política. Sólo partiendo de la descripción de los mecanismos por los cuales se ejerce la dominación y de la lógica que la sostiene, encontramos elementos con los que responder a la pregunta sobre las condiciones que hacen posible la *resistencia* misma.

En este sentido, en el espacio relativamente autónomo de la política, la consideración de los factores (objetivos) que producen diferencias nítidas entre los agentes requiere, por tanto, un análisis particular. Si nuestros mismos esquemas de percepción y de valoración han incorporado las categorías de un determinado orden social, la sumisión de los trabajadores, partimos de la premisa de que las mujeres y las minorías raciales no es una concesión deliberada y consciente, su raíz se aloja en lo más profundo del cuerpo socializado:

Esas sumisión nada tiene que ver con una relación de servidumbre voluntaria y esa complicidad no se concede mediante un acto consciente y deliberado; la propia complicidad es el efecto de un poder, inscrito de forma duradera en el cuerpo de los dominados, en forma de esquemas de percepción y disposiciones (a respetar, a admirar, a amar, etc.), es decir, de creencias que vuelven *sensible* a determinadas manifestaciones simbólicas, tales como las representaciones públicas del poder (...) Pero, para producirlas, ha sido necesaria la acción prolongada de innumerables poderes que todavía nos siguen gobernando a través de ellos (Bourdieu, 1997: 225-226).

De este modo, aquellos que ocupan posiciones *dominadas* aplican a las relaciones de dominación unas categorías construidas desde el punto de vista de los que ocupan posiciones *dominantes*, categorías que perciben como naturales. De ahí que sólo puedan constituirse en grupo separado, movilizarse y movilizar la fuerza que detentan en estado potencial a condición de poner en tela de juicio las categorías de percepción del orden social (producto de ese orden) que les imponen una actitud de reconocimiento hacia él. Por ello, nuestra

pregunta acerca de las condiciones de posibilidad de la acción política se va transformando en la pregunta sobre de las condiciones por las cuales las visiones *dominadas* o *minoritarias* pueden existir y, más concretamente, en la pregunta, acerca de los factores que favorecen que determinados grupos cuestionen las categorías dóxicas que regulan el orden social.

De forma no sistemática, encontramos en la obra de Bourdieu (1982, 1987, 1997, 1999, 2000) reflexiones sobre las circunstancias o condiciones, los recursos sociales, en definitiva, que favorecen una acción política no mistificada. En el siguiente fragmento de *¿Qué significa hablar?*, Bourdieu (1982) señala de modo preciso las condiciones de posibilidad y los límites de la eficacia política:

Los dominados son tanto menos aptos para llevar a cabo la revolución simbólica que constituye la condición de la reapropiación de la identidad social de que se les desposee - desposesión incluso subjetiva a través de la aceptación de las taxonomías dominantes- cuanto más reducida sea la fuerza de subversión y la *competencia crítica acumulada durante las luchas anteriores* y más débil, por tanto, la *conciencia de las propiedades positivas o, más probablemente negativas, que les definen*: desposeídos de las *condiciones económicas y culturales de la toma de conciencia de su propia desposesión* y encerrados en los límites del conocimiento permitido por sus instrumentos de conocimiento, los subproletarios y los campesinos proletarizados introducen frecuentemente en los discursos y las acciones destinadas a subvertir el orden de que son víctimas los principios de división lógica que fundan ese orden mismo (Bourdieu, 1982: 99-100).

A continuación, desarrollaremos las líneas que este fragmento esboza con el fin de identificar aquellos factores que permiten que las visiones *minoritarias* o *dominadas* rompan la adhesión (silenciosa) a la *doxa* y sean capaces de promover cambios en el orden social:

- (i) Conciencia de las propiedades positivas -o más probablemente negativas- que las definen

Bourdieu (1982, 1997, 2000) no deja de insistir en que la eficacia simbólica de cualquier visión heterodoxa depende del grado en que la

visión propuesta esté fundada en las afinidades *objetivas* entre las personas que trata de juntar, es decir, que dicha propuesta responda a una posición compartida en el espacio social. Por tanto, cuanto mayor sea el grado en que las propiedades clasificatorias a través de las cuales un nuevo discurso caracteriza explícitamente a un grupo y en las cuales éste se reconoce, contemplen las propiedades con que los agentes constitutivos del grupo están dotados mayor es la fuerza potencial movilizadora por la constitución simbólica. En este sentido, el *discurso herético* coloca al nivel de la autoridad teórica aquello que se vive de modo práctico y, por ello, "crea lo que ya existe". La *conciencia* de las propiedades que definen a un grupo es, insistimos, conciencia de su posición *objetiva* y no exaltación –frecuentemente mistificada y autocomplaciente– de aquellas características precisamente con las que el orden simbólico les define. De este modo, si se trata de una posición no valorada por el propio orden simbólico (hombre/mujer, blanco/negro, heterosexual/ homosexual), la toma de conciencia (¡de su posición desvalorizada!) revela características *negativas* que sirven de impulso para la acción política.

Sin embargo, ciertas estrategias feministas han caído en el error de defender presuntos valores y características femeninas (cuidado, cooperación, pacifismo...) ligados precisamente a la posición de subordinación de la mujer en la cultura *androcéntrica*, de tal modo que, paradójicamente, se acaban reivindicando las mismas identidades que genera la dominación. La aceptación dóxica de la categoría asignada por parte de las mujeres no se reduce únicamente al ámbito individual o cotidiano sino que ha afectado a la propia política feminista que ha introducido frecuentemente en sus discursos y acciones las categorías y las divisiones que sostienen el orden social que quieren cambiar. Se ha pensado y definido la *diferencia* femenina utilizando las mismas categorías que han confinado a las mujeres a una posición desvalorizada. Así, por ejemplo, Ruddick (1989) señala que la política feminista debe privilegiar la identidad de "*las mujeres como madres*" y el ámbito privado de la familia frente a la política liberal masculina de lo público configurado desde el punto de vista abstracto de la justicia y

del "otro en general" propone una política feminista de lo privado inspirado en las virtudes específicas de la familia: amor, intimidad y compromiso con el "otro en concreto".

(ii) Capital simbólico acumulado

En el ámbito de las *luchas simbólicas* la relación de fuerzas no se define nunca exclusivamente por la relación entre las competencias lingüísticas en presencia. El peso de un nuevo discurso, su capacidad de imponer la visión/división que defiende, está en función del *capital simbólico*, es decir, del *reconocimiento*, institucionalizado o no, que sea capaz de generar el grupo/posición que representa. El *poder simbólico* sólo puede funcionar en la medida en que se reúnan condiciones sociales absolutamente exteriores a la lógica propiamente lingüística del discurso porque su fuerza no radica en las palabras mismas sino -como en todo discurso *performativo*- en quién las pronuncia. No hay *poder simbólico*, afirma Bourdieu (1982), sin una simbólica del poder. Las *luchas simbólicas* no se reducen, en ningún caso, a un combate *goffmaniano* dirigido a ofrecer una representación favorable de sí mismo (Bourdieu, 1997). La seducción, el encanto, el carisma están dotados de una realidad *objetiva*, es decir, guardan relación con las distintas *posiciones* que se ocupan en el espacio social. El reconocimiento de los demás, su mirada, percepción y evaluación, pese a ser fruto de actos subjetivos de donación de sentido, depende también de una realidad *objetiva* que determina el propio reconocimiento. Toda especie de capital (económico, cultural, social) tiende (en diferentes grados) a funcionar como *capital simbólico*, por lo que más que de capital simbólico cabría hablar de efectos simbólicos de capital.

Sin embargo, los modelos *interaccionistas* y *constructivistas* olvidan que toda la estructura social está presente en el núcleo de la interacción, bajo la forma de los esquemas de percepción y apreciación inscritos en el cuerpo de los agentes interactivos (Bourdieu, 1999). La concordancia entre las estructuras sociales y las estructuras incorporadas, es decir, entre los modos de percibir y valorar (y

también de respetar, admirar, amar, desear...) provoca que seamos *sensibles* a determinadas manifestaciones simbólicas y no a otras.

Por tanto, si las mujeres tienen en común un "coeficiente simbólico negativo", una desvalorización de *capital simbólico* (al margen de otras diferencias económicas, culturales) para romper con la visión dominante necesitan dotarse de presencia y visibilidad en la propia realidad (organizarse colectivamente para poner sus armas al servicio del combate simbólico) y, paralelamente, construir instrumentos propios de análisis de la realidad social (contar con el conocimiento, dotarse de medios de expresión autónomos). Estas dos tareas redistribuyen el *capital simbólico* al tiempo que permiten polemizar con nuevas armas, rompiendo, de este modo, con el encanto de la creencia y la *doxa*:

La labor simbólica necesaria para liberarse de la evidencia silenciosa de la *doxa* y enunciar y denunciar la arbitrariedad que ésta oculta supone unos instrumentos de expresión y crítica que, como las demás formas de capital, están desigualmente distribuidos (Bourdieu, 1997: 246-247).

En este sentido, consideramos que en el espacio concreto de las luchas políticas el reconocimiento (*capital simbólico*) y el propio combate simbólico depende a su vez, de los cambios en las *estructuras objetivas* (cambios legislativos o institucionales) que se hayan producido en el pasado a favor de la posición que representan (el derecho es la objetivación de la visión reconocida como legítima) y del *capital cultural* del grupo en cuestión.

(iii) Transformación concomitante de las estructuras objetivas

La crítica herética *nombra* la *dimensión simbólica* de la dominación, es decir, cuestiona aquellas categorías de percepción y valoración que hasta entonces se consideraban evidentes, categorías funcionales a un determinado orden social y dependientes de éste. Por ello, la transformación de las estructuras objetivas (orden social) favorece la toma de conciencia crítica de su arbitrariedad y su fragilidad y erosiona determinadas formas de percibir y valorar (orden

simbólico) (Bourdieu, 1982, 1997). Al mismo tiempo, como las relaciones objetivas de poder tienden a reproducirse en las relaciones de *poder simbólico*, la crisis rompe el ajuste entre las *estructuras objetivas* y las *estructuras incorporadas* y abre la posibilidad de modificar la posición desvalorizada de las mujeres, su "coeficiente simbólico negativo". Así, el trabajo crítico feminista es inseparable - tanto en su emergencia como en los efectos que es capaz de producir- de las profundas transformaciones que ha conocido la condición femenina, sobre todo en las categorías sociales más desfavorecidas: distanciamiento respecto a las labores domésticas y las funciones de reproducción debido al mayor acceso a la enseñanza secundaria y superior, al trabajo asalariado y, a partir de ahí, a la esfera pública (Bourdieu, 1999).

(iv) Capital Cultural

Bourdieu (1997, 1999) insiste en la importancia que tiene para las visiones minoritarias o dominadas analizar racionalmente la dominación. Por ello, subraya la importancia en distintos movimientos de diferentes agentes dotados de un fuerte *capital cultural* que ejercen así la función de portavoces, capaces de dar forma al grupo, encarnándolo y expresándolo. Para traducir el *ethos* en *logos*, para dar autoridad teórica a lo que tiene autoridad práctica se precisa una síntesis nueva de experiencia y de conocimiento, de práctica y teoría. Portavoces o *representantes* que surgen sobre la base de solidaridades parciales y alianzas basadas frecuentemente en la homología entre una posición dominada en tal o cual campo de producción cultural y la posición de los dominados en el espacio social. Aprovechando una solidaridad de estas características, se lleva a cabo una transferencia de *capital cultural* que impulsa a la movilización colectiva. Sin embargo, como contrapartida, la coincidencia entre aquellos que ocupan posiciones dominadas y los portavoces de sus reivindicaciones es, a menudo, parcial y no carente de ambigüedad.

4.4. ¿Cuál es el espacio social en el que el discurso se inserta? Hacia un Análisis Social del Discurso

Con el objetivo de mostrar las relaciones entre crítica de la identidad y transformación política, o más concretamente, de poner de manifiesto el carácter intrínsecamente político que tiene la producción de otros modos de subjetivación por parte del movimiento de mujeres articulado en torno al *pensamiento de la diferencia*, hemos tomado como *objeto* de análisis una de sus producciones discursivas, el manifiesto político "*Più donne che uomini*". En este sentido, de acuerdo con lo que hemos presentado hasta ahora, nuestra perspectiva respecto al *discurso* es inequívoca: abordamos el *discurso* desde un punto de vista sociohistórico. Sin embargo, consideramos útil, en este apartado, desarrollar pormenorizadamente nuestra concepción de *discurso* y el modo de análisis elegido, diferenciándola, al mismo tiempo, de otras aproximaciones y modos de análisis.

Como punto de partida señalamos que el *análisis de discurso* no constituye una perspectiva de investigación homogénea sino una denominación que hace referencia a distintas prácticas y procedimientos con fundamentos teóricos diferentes e incluso divergentes (Crespo, 1991; Ibáñez, J. 1991; Potter y Wheterell, 1987; Silverman, 1994; Parker, 1992; Alonso, 1998; Íñiguez y Antaki, 1998; Van Dijk, 2000) y que incluye diferentes disciplinas (Calsamiglia y Tusón, 1999). El *análisis del discurso* no es una técnica fija y prescriptiva, considerarlo como tal, como señala Íñiguez (1998), se debe al peso de la orientación positivista en las ciencias sociales. Por tanto, el *análisis del discurso* nos obliga a situarnos no en el nivel puramente metodológico sino en un espacio teórico previo al método, el ámbito de la *mirada*, la *visión* o el *enfoque* que designa el modo particular de acceso y comprensión de la realidad social (Alonso, 1998).

No pretendemos realizar una presentación exhaustiva de los diferentes marcos teóricos que fundamentan el *análisis del discurso* pero, siguiendo a Bajtin/Voloshinov (1992), distinguiremos dos grandes enfoques en la concepción del lenguaje, aquellos que se

sostienen en presupuestos *objetivistas* centrados en la lógica significativa del lenguaje o en presupuestos *subjetivistas* centrados en la dinámica psicobiográfica del personaje concreto. Asimismo, señalaremos la particular *traducción* que estas dos macro tendencias han tenido en nuestra disciplina. Con ello, queremos mostrar cómo la dicotomía *objetivismo/subjetivismo* se reproduce en la misma consideración del lenguaje y cómo el esfuerzo por huir de las dicotomías debe realizarse en el discurso mismo.

No obstante, como comprobaremos a continuación, a pesar de sus diferencias o precisamente por ellas, estas dos posiciones convergen en la consideración del lenguaje como producto *autónomo* separado de otras prácticas sociales no discursivas. La reducción de lo social a lo lingüístico –el *logocentrismo*– provoca que ambas excluyan la perspectiva histórica defendiendo o bien estructuras o bien subjetividades ahistóricas. En este sentido, Conde (1994) denuncia lo que denomina la deriva *pansemiologista* de ciertas corrientes de *análisis del discurso* orientadas a describir y reproducir –algo más ordenadamente que el propio discurso social– los tópicos y estereotipos dominantes presentándolos como lo que hay, lo natural, sin poner de manifiesto su propio proceso de construcción histórico, sin incluir la presencia de otras producciones discursivas y/o no discursivas. Las propiedades formales del discurso y/o su posible significado sólo encuentran pleno sentido en relación con las condiciones sociales de su producción, por ello, como señala Bourdieu (1982) no hay ciencia del discurso considerado en sí mismo y por sí mismo.

4.4.1. Las dos caras del *logocentrismo*: objetivismo abstracto y subjetivismo individualista

Bajtin/Voloshinov (1992) analiza críticamente en el ámbito de la filosofía del lenguaje dos acercamientos opuestos que denomina *objetivismo abstracto* y el *subjetivismo individualista*. Enfoques que reproducen la dicotomía entre el lenguaje como estructura o sistema de reglas que los individuos ejecutan -analizadas objetivamente por el científico social- frente al lenguaje como proyección intencional y, por

tanto, subjetiva de un sujeto en el mundo. *Proceso sin sujeto* frente a *sujeto creador*, *necesidad* frente a *libertad*, *determinaciones estructurales* frente a *capacidad de agencia*.

A) Objetivismo Abstracto

El *objetivismo abstracto* pretende la formalización sistemática del objeto de estudio, el lenguaje, y puede ser definido en base a las siguientes características:

- El momento estable e idéntico prevalece sobre la variabilidad
- Lo abstracto prevalece sobre lo concreto
- La sistematicidad abstracta prevalece sobre la historicidad
- Las formas de los elementos prevalecen sobre las formas de la totalidad
- La sustancialización del elemento aislado sustituye la dinámica
- La monosemia y la monoacentualidad de la palabra sustituye su polisemia y poliacentualidad
- La lengua es considerada un producto acabado que se transmite de una generación a otra
- No permite comprender la generación de una lengua desde su interior

El *objetivismo abstracto* al sustancializar el sistema de la lengua percibe una lengua viva como si fuera una *lengua muerta y ajena*. El pensamiento sistemático sobre la lengua es, por sí mismo, incompatible con su concepción viva e histórica. Por ello:

Este sistema no puede ser la base de una comprensión y explicación de los hechos lingüísticos tomados en su vida y generación. Por el contrario, el sistema nos aleja de la generación viva y real del lenguaje y de sus funciones sociales (Voloshinov, 1992: 116).

El formalismo y la sistematicidad aparecen como rasgo típico de todo pensamiento dirigido a un objeto acabado, es decir, inmovilizado.

Convierte una lengua viva en "*palabra ajena, privada de voz*" y "*excluye la participación activa de la conciencia hablante en el proceso de generación histórica*" (Voloshinov, 1992: 115).

Entre los modos de análisis que atienden fundamentalmente a las propiedades formales y objetivas del lenguaje, enfoques que intentan comprender *lingüísticamente* las manifestaciones lingüísticas (Bourdieu, 1982), ocupan un lugar central los enfoques derivados del *estructuralismo*. Con el término *estructuralismo* nos referimos a la corriente teórica que desde finales de los cincuenta y sobre todo, en los sesenta, aplicó los principios de análisis de la lingüística estructural saussuriana al ámbito de las ciencias sociales: antropología (Levi-Strauss), psicoanálisis (Lacan), marxismo (Althusser) o crítica literaria (Barthes). Si bien en la psicología social no encontró resonancia debido al aislamiento de la psicología del resto de las ciencias sociales en el período de auge de la corriente estructuralista (Ibáñez, 1996b, 2001), presentamos a continuación los rasgos fundamentales del análisis estructural del discurso para ejemplificar la concepción *objetivista* del lenguaje.

El *análisis estructural del discurso* (de acuerdo con la lingüística estructural que aísla su objeto, la *lengua*, de todas las condiciones históricas y sociales implicadas en la acción de hablar) reduce, por un lado, los diversos fenómenos sociales a textos lingüísticos y por otro, se centra en hallar los elementos lógicos invariantes o las estructuras subyacentes abstractas de los textos concretos. Es un análisis formal que busca encontrar un orden no manifiesto, por ello, el *código*, es la clave del análisis estructuralista:

La enunciación de este modo queda subsumida en el código hasta tal punto que los mismos sujetos de la enunciación no son más que simples actualizadores del código, reproductores inconscientes de un sistema de articulación de signos que no acaban de controlar en su esencia. Los textos son pues, reducidos al código; los sujetos a las estructuras; lo concreto a lo abstracto (Alonso, 1998: 196).

El procedimiento *estructuralista* consiste en derivar los enunciados concretos de los modelos universales abstractos, por ello, la

explicación sigue un esquema deductivo: de las categorías a los hechos, del modelo a la realidad. Asimismo, incorporan a la teoría objetos pre-construidos cuyas leyes sociales de construcción olvidan y cuya génesis social enmascaran (Bourdieu, 1982). Más allá de la historia y de los sujetos, el *estructuralismo* pretende encontrar la arquitectura profunda que determina la superficie manifiesta. La *lengua* abstracta domina al *habla* concreta, el *código* precede al *mensaje* y es independiente del *emisor*, el *significante* precede al *significado* y el sentido surge, por tanto, de los efectos formales.

El *estructuralismo* combate los presupuestos de la *fenomenología* que, con su énfasis en el sentido que los actores otorgan a sus acciones en la explicación de las mismas, se muestra incapaz de trascender el nivel del sentido común de los agentes involucrados y de establecer la génesis social de las significaciones vividas que éstos proyectan. Frente al enfoque *fenomenológico*, la crítica *estructuralista* considera al *sujeto que habla* un simple efecto de la *lengua*, sometido a la ley del *significante*. La *lengua habla* a los sujetos, los sujetos son *sujetos sujetos* por el lenguaje o por cualquier sistema de significación. Por tanto, los sujetos quedan fuera del análisis estructural y sólo son actualizadores inconscientes de un *código* que no dominan. Y no sólo el sujeto es expulsado, también la capacidad de transformación por parte de actores concretos de los códigos. De este modo, el *estructuralismo* fue concretándose en dos tesis que marcaron la década de los cincuenta y sesenta: la atención otorgada a la estructura significativa sirvió por un lado, para negar la independencia del pensamiento respecto del lenguaje y, por otro, para disgregar o romper la unidad de la subjetividad como creadora de significado. Apareció un nuevo materialismo, el de los signos y un nuevo *antihumanismo*, el del *sujeto sujeto* por las estructuras (Larrauri, 1999).

Sin embargo, la exclusión de la historia convirtió al *estructuralismo* en objeto de crítica por la corriente posterior: el *postestructuralismo*. Crítica en la que Foucault desempeñará un papel central rechazando el formalismo ahistórico del *estructuralismo*, según

el cual las reglas formales que rigen los acontecimientos históricos conforman un sistema idéntico. Foucault consideraba un resabio *trascendentalista* el hecho de defender la existencia de leyes formales ajenas a la historia (Blanchot, 1986; Foucault, 1983c). Desde el *postestructuralismo* lo que se pretende es por un lado, reintroducir la historia en la estructura y, por otro, recuperar el papel activo del sujeto. Por ello, afirma Ibáñez (1996b) que la *orientación discursiva* en Psicología Social es posible a partir de la crítica *postestructuralista* al *estructuralismo*.

El *estructuralismo*, como ya hemos señalado, no se expandió dentro del ámbito disciplinar de la psicología social, sin embargo, consideramos que la perspectiva objetivista está representada actualmente en la disciplina a través del llamado *análisis de contenido*, procedimiento de análisis centrado en la dimensión informacional del lenguaje (Alonso, 1998). Incluimos el *análisis de contenido* -utilizado frecuentemente en las investigaciones psicosociales- dentro de la perspectiva objetivista porque se caracteriza por la formalización sistemática de su objeto de estudio, si bien el *análisis de contenido* no pertenece al espacio de lo que se considera *análisis de discurso* (Íñiguez y Antaki, 1998; Navarro y Díaz, 1994).

Con el fin de producir una descripción objetiva y sistemática de los mensajes en su nivel más manifiesto, se han desarrollado los métodos de *análisis de contenido*. El *análisis de contenido* explora la dimensión denotativa y manifiesta de los textos y operativamente se realiza de manera cuantitativa. La técnica del *análisis de contenido* –más allá de sus diferentes concreciones y aplicaciones- pretende, mediante la selección de un conjunto de términos, analizar las relaciones semánticas que guardan entre sí, así como sus reiteraciones. Términos o palabras-patrón a las que se aplica un tratamiento estadístico. De este modo, se consigue un análisis objetivo que funciona de acuerdo a una lógica *taylorizada* de descomposición del texto en unidades mínimas y de recomposición técnica (externa) de sus significados, por parte de un investigador que toma su objeto y sus resultados como independientes de su propia subjetividad:

En el análisis de contenido se ha perdido el sujeto en la lectura del texto; no hay interpretación, sino descripción de sus componentes que se acaban incluyendo en categorías objetivadas; y la explicación no es otra cosa que la generación, por parte del observador, de un sistema de relaciones y correlaciones externas entre las categorías que ha generado el propio sistema de recuento y medida. Denotación, frecuencia, redundancia e inducción nos abren así el marco en el que este tipo de análisis se mueve: la teoría de la información (Alonso, 1998: 191).

El *análisis de contenido* constituye una vía inductiva, analítica y manifiesta que requiere una organización del material por parte del observador que restrinja la polisemia, la ambigüedad y la multivalencia. Reducción que acaba convirtiendo al lenguaje en *“un conjunto de referencias lexicométricas, en una cuantificación de términos transformados, a partir de una expresa voluntad simplificadora, en lemas, segmentos repetidos, tablas de concordancia”* (Alonso, 1998: 194) quedando así despojado por completo de su dimensión no sólo comunicativa o relacional sino social. El análisis de contenido es, como advierten Iñiguez y Antaki (1998), ciego a todos aquellos factores (contexto, la ironía, el doble sentido, la agenda oculta, implicación) de los que somos sensibles en el lenguaje cotidiano. Asimismo, si todas las prácticas lingüísticas se valoran con arreglo al patrón de prácticas legítimas, mediante el *análisis de contenido*, se sigue un sistema de oposiciones lingüísticas pertinentes lingüísticamente que no tiene nada que ver con el sistema de oposiciones lingüísticas pertinente socialmente (Bourdieu, 1982). De este modo, aunque es considerable la parte de funcionamiento de la lengua que escapa a las variaciones, existe un conjunto de diferencias significativamente asociadas a diferencias sociales (relevantes en la investigación psicosocial porque constituyen una retraducción de diferencias sociales) que son sistemáticamente ignoradas. Por ello, este enfoque constituye un modo de investigación que ha ayudado a vitrificar y codificar a-criticamente ciertas estructuras semánticas (Conde, 1994).

El *análisis de contenido* se autopresenta en términos instrumentales como técnica desconectada de cualquier marco teórico previo, a diferencia del *análisis del discurso* caracterizado por hacer públicas sus fuentes interpretativas de lectura (Parker, 1996). En este sentido, es definido como "*medio productor de evidencias interpretables desde un nivel teórico relativamente autónomo*" (Navarro y Díaz, 1994: 181). Y, aún reconociendo la imposibilidad de diseñar un método específico de *análisis de contenido* sin partir de algunos presupuestos teóricos, por poco explicitados que estén, es decir, reconociendo el carácter no neutral de cualquier metodología, desde estas perspectivas, se mantiene la ingenua distinción entre el *nivel analítico* propio del *análisis de contenido* y el *nivel interpretativo* monopolizado por los distintos modos de *análisis del discurso* que sí utilizan marcos teóricos "fuertes" (psicoanálisis, estructuralismo, marxismo). Distinción carente de fundamento cuando se constata que buena parte de las teorías interpretativas "fuertes" se muestran renuentes al uso de las técnicas de *análisis de contenido* y no porque éstas impidan la libertad hermenéutica mostrando "rigurosamente" las evidencias "empíricas" sino, precisamente, en base a los "compromisos teóricos" subyacentes en el mismo nivel analítico del *análisis de contenido* no reconocidos ni explicitados.

Estas consideraciones remiten a la cuestión de la inevitable teoría del lenguaje que está *detrás del método*. Así, cualquier metodología de *análisis de contenido*, por ejemplo, el "análisis de frecuencias" de palabras o el "análisis de presencias/ausencias" de las mismas se sostiene, inevitablemente, sobre una determinada concepción de lo que es el sentido de un texto, en este caso entendido como perteneciente al plano de lo que Saussure denomina la *lengua* y, por lo tanto, idéntico con independencia de quien use la forma lingüística que lo encarna. De modo general, Iñiguez y Antaki (1998) "encuentran" la teoría del lenguaje implícita en el *análisis de contenido* en el presupuesto de que el lenguaje es transparente, es decir, la aparición de una palabra es la manifestación directa del concepto subyacente y entre una y otra hay una vía directa.

Al mismo tiempo, diversas perspectivas dentro del *análisis de contenido* subrayan la necesidad de considerar la influencia del contexto –si bien en un sentido muy reducido- y la dimensión pragmática presente en el acto comunicativo concreto. Sin embargo, a la hora de atender a estos factores la técnica de *análisis de contenido* se encuentra “prisionera de sí misma” porque aún reconociendo la dimensión pragmática se muestra incapaz de apresarla, limitándose así a “verla reflejada” en los niveles sintáctico y semántico (Navarro y Díaz, 1994). De la misma manera, si bien se acepta la modulación de las circunstancias en las que se produce el acto comunicativo, se reconoce también que los análisis que vinculan un texto con información exógena –más allá de considerar a quién va dirigido o tener en cuenta algunas dimensiones del contexto inmediato - no pueden ser considerados propiamente *análisis de contenido*.

B) Subjetivismo Individualista

Frente al *objetivismo abstracto*, el *subjetivismo individualista* concibe el lenguaje como la expresión espontánea de una subjetividad constituyente. Esta aproximación se define según Voloshinov (1992) de acuerdo con las siguientes características:

- El lenguaje es actividad, es un continuo proceso constructivo de creación realizado en los actos discursivos individuales
- Las leyes de la creación lingüística son leyes individuales y psicológicas
- La creatividad lingüística es una actividad consciente análoga a la artística.

El *subjetivismo individualista*, al igual que el *objetivismo abstracto*, olvida el carácter social del discurso, pero, a diferencia de éste, se centra en las enunciaciones singulares que representan la única realidad concreta de la lengua y considera al lenguaje expresión del mundo interior del hablante. Sin embargo, los significados (esquemas

de acción y pensamiento) que conforman la experiencia vivida tienen una génesis social:

No sólo la expresión interna, sino también su vivencia interna resulta ser un territorio social (Voloshinov, 1992: 120).

Si el *objetivismo abstracto* daba prioridad a lo externo, a la *lengua ajena*, el *subjetivismo individualista* maximizará lo interno, la *lengua vernácula*. Pero ninguno es capaz de comprender que

El lenguaje vive y se genera históricamente en la comunicación discursiva concreta y no en un sistema lingüístico abstracto de formas ni tampoco en la psique individual de los hablantes (Voloshinov, 1992: 133).

Esta perspectiva ha tenido su traducción en la Psicología Social en aquellas perspectivas teóricas deudoras de la *fenomenología* como el *interaccionismo simbólico* y teorías afines. Perspectivas donde la comprensión de los actos humanos requiere penetrar en los subyacentes sistemas de significados de los que éstos se derivan -vía hermenéutica- olvidando que la conciencia individual no sólo es incapaz de explicar nada sino que ella misma necesita ser explicada: "*la conciencia no es arquitecto sino inquilino alojado*" (Voloshinov, 1992).

Desde estas posiciones, el relato que la persona hace sobre su conducta se convierte en la única base de análisis de la misma y se explica mediante un proceso de negociación lingüística. Asimismo, como intentaremos mostrar a continuación, en la actualidad esta perspectiva reaparece, de un modo no tan explícito, en los distintos *construccionismos sociales* (Potter y Wetherell, 1987 -cuyo *Discourse and Social Psychology* fue clave en la consolidación de la orientación discursiva en psicología social-; Edwards y Potter, 1992; Middleton y Edwards, 1990; Shotter, 1993). El *análisis del discurso* ofrece una "salida empírica" a planteamientos críticos con el modo dominante de investigar en psicología social (Crespo, 1991), planteamientos cercanos a dichos enfoques *construccionistas* y que, de alguna

manera, por la reducción de lo social a contenidos lingüísticos recrean los (antiguos) presupuestos del *subjetivismo individualista*.

Estas propuestas *construccionistas* ponen en el corazón de las actividades productoras de sentido y significado, las relaciones entre sujetos-agentes. El análisis parte de la asunción de que el discurso se organiza retóricamente, en el sentido de que es construido a partir de recursos lingüísticos, términos, formas narrativas, metáforas y lugares comunes, que son seleccionados y combinados en una explicación particular según los intereses del hablante (Potter y Wheterell, 1987). De este modo, el estudio de un discurso vendría a ser, en parte, un análisis de la variabilidad que comporta esa lucha retórica y que constituye una vía de acceso para comprender su función. Así, los elementos que componen un discurso, o al menos a los que accede o identifica su estudio, consisten en las prácticas ideológicas y relativamente estables de una cultura que Potter y Wheterell (1987) denominan genéricamente "repertorios lingüísticos" o "interpretativos" y que son definidos "*como meta-patrones de regularidades amplias en una ideología*" o bien como "*sistemas de términos usados recurrentemente para caracterizar y evaluar acciones, eventos y otros fenómenos*" (Potter y Wheterell, 1987: 149). Los *repertorios* serían la sustancia a partir de la cual se forman "meta-temas" que pueden producir versiones contradictorias y discrepantes en función de objetivos interaccionales distintos.

Desde estas perspectivas, el lenguaje no es más que una suerte de "habla", negociada exclusivamente entre individuos ubicados en una situación concreta y a través de significados producidos en la interacción, también exclusiva, de esos individuos. En tanto que "habla", esos estudios reproducen un modelo banal de la comunicación. Por un lado, presentan unas partes implicadas, individuos humanos; por otro, unos recursos lingüísticos, palabras, relatos, explicaciones, historias, atribuciones... con los que se elaboran mensajes que establecen intenciones, mueven a la acción, persuasión y actúan sobre otras personas. Por un lado, un canal, por otro, un problema: el éxito o fracaso de la interacción. Como puede observarse,

nada nuevo: el viejo modelo comunicacional (Rose, 1996b). Es cierto que estos análisis evitan la referencia a un lugar interior, pero nos presentan un exterior poblado exclusivamente por seres humanos y sus relaciones. Reducen lo social a lingüístico, por ello, no consiguen escapar de la circularidad que encierra el *logocentrismo* a la hora de entender la conformación de subjetividad. Al mismo tiempo, el ser humano es definido de modo acrítico como un *agente* que se construye a sí mismo como "yo" proporcionando a su vida la coherencia de una narrativa, desplegando y utilizando recursos lingüísticos. De este modo, mantienen la imagen clásica del sujeto agente porque implícitamente re-invocan a un "yo" con capacidad de narrarse de diferentes maneras, un yo exterior al lenguaje que está en sí mismo unificado y totalizado (Domènech et al., 2001).

En este sentido, coincidimos con Crespo (1991) en que es necesario abordar la cuestión de qué hay detrás del discurso. De ahí, su crítica al modo en que desde planteamientos *construccionistas* se entiende el *análisis del discurso*. Estos autores han impulsado el estudio de los aspectos constructivos del lenguaje en la interacción social pero:

La carencia teórica de algunos análisis discursivos a la hora de plantearse la relación entre el hacer discursivo y otro tipo de actividades productoras y constructoras de realidad social ha llevado a planteamientos excesivamente idealistas. Los enfoques discursivos están necesitados con frecuencia de una teoría del poder que explique la relación entre estructuras discursivas y no discursivas (económicas, sexuales...) en el mantenimiento y cambio de las condiciones de existencia y en la construcción social de la realidad (Crespo, 1991: 96).

Asimismo, esta reducción de lo social a lo lingüístico convierte al lenguaje en una producción individual, intencional y reflexiva, en una actividad omnipotente:

El lenguaje es considerado como una fuerza poderosa asequible a cualquier persona que la ponga en uso, cuyos resultados dependen exclusivamente de una negociación estratégica de los usuarios respecto a la definición de la

situación y a las claves interpretativas más adecuadas (Crespo, 1991: 97).

Del mismo modo, Bourdieu (1982) señala que por legítimo que sea tratar las relaciones sociales -y las propias relaciones de dominación- como interacciones simbólicas, es decir, como relaciones de comunicación que implican el conocimiento y el reconocimiento, no hay que olvidar que esas relaciones de comunicación por excelencia que son los intercambios lingüísticos son también relaciones de poder simbólico donde se actualizan relaciones de fuerza entre los respectivos grupos. La descripción *interaccionista* olvida que toda la estructura social está presente en cada interacción (y, así, en el *discurso*). Por ello, la intención de volver "a las cosas mismas" y ceñirse a la "realidad" puede conducir a la fuga pura y simple de lo "real" porque precisamente lo "real" no se entrega a la intuición inmediata sino que reside en estructuras trascendentes a la interacción.

En este sentido, Bourdieu (1982), oponiéndose a las posiciones de Austin (1962) que enfatiza el carácter performativo del lenguaje por sí mismo (posiciones que fundamentan junto con la *etnometodología* los trabajos de Potter y Wheterell), considera que la cuestión relevante no es sólo *qué* se puede hacer al decir sino también *quién* puede hacer tales cosas al decir. Por ello, es necesario vincular las distintas funciones que persigue el lenguaje con variables de carácter social o estructural. En la misma línea, Sabucedo (1997) considera prioritario analizar el marco social donde se desenvuelven y actúan los agentes interactivos y evitar, así, que el *análisis del discurso* quede reducido a un nivel individual o interindividual. Igualmente, Van Dijk (1994, 2000) censura el olvido de las dimensiones sociales, políticas y culturales del discurso y Crespo (1991) propone una psicología social o sociosemiótica para dar cuenta del carácter performativo del lenguaje.

Por su parte, Rose (1996b) a partir de propuestas deleuzianas plantea que la imagen de un self *dialógico* defendida desde el *construccionismo social* es insuficiente porque ofrece un análisis parcial de nuestra realidad social. Desde su punto de vista, es el momento de

resistir la tiranía del dispositivo lenguaje/discurso/significado a la hora de pensar la subjetividad. Para ello, propone que el pensamiento social gire, no hacia el signo o la comunicación sino hacia la analítica de los dispositivos en los que éste emerge como tal, con cierto sentido y valor interaccional. Las relaciones entre signos siempre están *agenciadas*, conectadas, ensambladas en otras relaciones. Y nuestras prácticas no habitan o se localizan en espacios de significado y negociación entre individuos homogéneos y asépticamente funcionales.

Por tanto, es necesario focalizar la atención no en el significado de una palabra, frase, relato o narración ni en aquello que connota o que denota sino analizar con “qué” se conecta, en “qué” multiplicidades se implica, con “qué” otras multiplicidades ensambla. Se trata de ver qué hace el lenguaje, con qué conecta y para qué. Sus efectos son sólo una parte de este entramado. Lo lingüístico y lo discursivo estabilizan relaciones y generan relaciones pero no son en esencia asuntos interaccionales e interpersonales. De este modo, al analizar un *discurso* cabría preguntarse: ¿Quién habla? ¿De acuerdo con qué criterios de verdad? ¿Desde qué lugares? ¿Qué relaciones mantiene?, ¿Sobre que formas actúa? ¿Sustentando por qué hábitos y rutinas?, ¿Autorizado bajo qué formas? ¿En qué espacios y lugares?

4.4.2. El discurso como práctica social: poder y performatividad

Frente a estas concepciones *objetivista* y *subjetivista* del lenguaje, presentamos nuestra posición basada en la concepción foucaultiana del *discurso como práctica social e histórica*. Rechazando la consideración del lenguaje como un producto autónomo que caracteriza –de diferente modo- tanto la perspectiva *objetivista* como la *subjetivista*, Foucault parte de la consideración del carácter social del discurso: el discurso sólo se vuelve inteligible en función del contexto social e histórico en el que se inserta. El *discurso* surge en un contexto determinado, es parte de ese contexto y al mismo tiempo, crea contexto. De ahí que, desde esta perspectiva, analizar un *discurso* sea intentar reconstruir el sentido de los discursos en su situación social de enunciación. En este sentido, si el tejido social está poblado por

diversas *prácticas discursivas* y *no discursivas* que se asocian, se contraponen, se incitan, se limitan, dar cuenta de una *práctica discursiva* requiere dar cuenta de su relación con otras *prácticas discursivas* y *no discursivas* (Larrauri, 1999). Analizar un discurso, desde esta perspectiva, es el punto de partida para analizar la realidad extradiscursiva. Los diversos textos que Foucault analiza (los reglamentos de prisiones, las sentencias judiciales, los diagnósticos médicos, las confesiones escritas, los tratados científicos y filosóficos) le sirvieron para interrogarse sobre la realidad histórica de la cual formaban parte. Por tanto, lo que está en juego en el análisis no es tanto la actividad de interpretación como la de decodificación de la red de conexiones y efectos que vinculan el texto con todo un sistema sociosimbólico e histórico.

Antes de seguir, es necesario aclarar que la concepción del discurso que estamos presentando corresponde al período que inicia en 1970 con *El orden del discurso*. Anteriormente, en *La Arqueología del Saber* (1969), sus análisis se circunscribían únicamente a las *prácticas discursivas* (período *arqueológico*). Es, a partir de 1970, con *El orden del discurso*, cuando la investigación sobre el lenguaje concebido como una práctica, se amplía al estudio y consideración de las *prácticas* en general, *discursivas* y *no discursivas* (período *genealógico*). Concepción que marcará sus investigaciones posteriores desde *Vigilar y Castigar* (1975) hasta *La Historia de la Sexualidad* (1976, 1980). En este sentido, es importante tener presente que la recepción de Foucault en la Psicología Social discursiva se circunscribe principalmente a *La Arqueología del Saber* (Ibáñez e Íñiguez, 1996). Esta limitación de la concepción foucaultiana del discurso al período *arqueológico*, ha provocado, dentro y fuera de la psicología social, una comprensión incompleta de sus planteamientos así como el hecho de que sea identificado, paradójicamente, con posiciones que él mismo combatió duramente.

Así, no deja de sorprender, teniendo en cuenta que precisamente su pensamiento se caracteriza por una radical perspectiva histórica, que sea frecuentemente etiquetado de *estructuralista*. Y no

precisamente por autores lejanos al ámbito del *análisis del discurso* como por ejemplo Alonso (1998) o Potter (1998). Foucault (1983c), por el contrario, fue rápidamente consciente de que debía abandonar los límites metodológicos del análisis *estructuralista* del lenguaje. Por ello, sin renunciar a los postulados antihumanistas rehuirá del texto como única fuente de significación (Dreyfus y Rabinow, 1984). Foucault (1983c) insiste frente a la *fenomenología* en la condición socialmente estructurada de la acción y de la experiencia y frente al *estructuralismo*, en la condición radicalmente contingente e histórica de las estructuras. Foucault, como demuestran sus investigaciones históricas, mantuvo una clara distinción entre *prácticas discursivas* y *no discursivas*. No defendía una intelección semiótica o textualista de lo social sino que pretendía rebasar la oposición entre *textualismo* (el mundo se reduce al funcionamiento de códigos discursivos) y *realismo* (el discurso es la simple representación de estructuras sociales objetivas).

En términos foucaultianos, decir que la acción social está mediada discursivamente significa recordar que el *discurso* no se limita a representarla sino que la constituye de entrada y, también, que el *discurso* sólo existe como *práctica* al funcionar en el marco de otras prácticas históricas. Por tanto, el problema no se resuelve subsumiendo las prácticas no discursivas en las prácticas discursivas, sino analizando sus variables entrecruzamientos, sus conflictos, sus coordinaciones estratégicas.

Con el propósito de presentar la posición foucaultiana de la manera más clara posible, hemos seleccionado un fragmento, donde Foucault (1978a) en un debate informal y en respuesta a una pregunta sobre el objeto principal de sus investigaciones, explica su concepción del *discurso*:

Me he propuesto como objeto un análisis del discurso, al margen de cualquier formulación que se reduce a ofrecer un punto de vista. Mi programa no se funda en los métodos de la lingüística. La noción de estructura no tiene ningún sentido para mí. Lo que me interesa en el problema del discurso es el hecho de que alguien ha dicho algo en un momento

determinado. No es el sentido lo que pretendo poner en evidencia, sino la función que se puede asignar al hecho de que eso haya sido dicho en ese momento. Para mí, se trata de considerar el discurso como una serie de acontecimientos, de establecer y describir las relaciones que esos acontecimientos, que podemos llamar acontecimientos discursivos, mantienen con otros acontecimientos, que pertenecen al sistema económico, al campo político o a las instituciones. Considerado bajo este ángulo, el discurso no es más que un acontecimiento como los otros, incluso si los acontecimientos discursivos tienen, con relación a otros acontecimientos, su función específica. Un problema distinto es el de identificar cuáles son las funciones específicas del discurso y aislar ciertos tipos de discurso respecto de otros. Estudio también las funciones estratégicas de determinadas clases de acontecimientos discursivos dentro de un sistema político o de un sistema de poder. ¿Me he explicado suficientemente? (Foucault, 1978a: 467).

Ya delimitado el punto de partida, el *discurso* como práctica social, al hilo de este fragmento, trataremos de dar cuenta pormenorizadamente de dos características que singularizan la aproximación foucaultiana al discurso. Estas dos características, la relación entre *discurso* y *poder*, por un lado, y la atención a los efectos, a las funciones del discurso, a su capacidad *performativa*, por otro lado, hacen posible un *análisis político del discurso* (Foucault, 1976c) y nos permiten atender al espacio social en el que el discurso "*Piú donne che uomini*" se inserta. Completando, así, los ejes de análisis. A la hora de mostrar estas dos dimensiones, también recurriremos a la posición de Bourdieu (1982, 1987), pareja a la foucaultiana, posición que concibe el discurso como *pragmática social*.

(i) *Discurso y Poder: ¿Con qué discursos compite?*

El ejercicio del poder, para Foucault (1976, 1977d, 1982a), es definido como la fuerza de una acción por la que se logran una serie de consecuencias en otras acciones humanas. Así, si, por un lado, el tejido social está formado por diversas *prácticas* (acciones) *discursivas* y *no discursivas* que se asocian, se contraponen, se incitan, se limitan y, por otro lado, las *prácticas* no son procesos mentales, no son intenciones ni deseos sino *acciones* el discurso se entiende dentro de

un entramado de *relaciones de poder*. Un *discurso*, una *práctica discursiva* es un efecto de una serie de acciones y, a su vez, causa o desencadenante de otra serie de acciones. El *discurso* aparecerá simultáneamente como resultado y como instrumento de diversos enfrentamientos y luchas.

El *discurso* es un acontecimiento político, a través del que el poder se trasmite y orienta. Foucault (1977a) antepone el gran modelo de la *lengua y de los signos* al modelo de la *guerra y la batalla*. Se trata, por tanto, de buscar en los *discursos* la *relación de poder* y no la *relación de sentido*: el discurso surge en contra de algo, a favor de algo o en respuesta a algo. De esta manera, recurriendo a los análisis que se realizan en términos de *genealogía* de las relaciones de fuerzas, del desarrollo de estrategias, de tácticas... Foucault (1971a) rechaza los análisis que remiten al dominio de las estructuras significantes. Analiza los *acontecimientos discursivos* no para encontrar una universalidad sino una singularidad (una estrategia) que acoge y posibilita los acontecimientos mismos. Prescinde de *a prioris* lógicos para considerar *a prioris* históricos.

Del mismo modo, un *análisis político del discurso* hace aparecer en el discurso funciones que no son las de la expresión como ocurre en la descripción *fenomenológica* que intenta encontrar a través del discurso cuáles son las intencionalidades del sujeto:

El tipo de análisis que llevo a cabo no trata del problema del sujeto hablante, sino que examina las diferentes maneras en las que el discurso desempeña un papel dentro de un sistema estratégico en el que el poder está implicado y gracias al cual funciona. El poder no está, por tanto, al margen del discurso. El poder no es ni fuente ni origen del discurso. El poder es algo que opera a través del discurso, puesto que el discurso mismo es un elemento en un dispositivo estratégico de relaciones de poder (Foucault, 1978a: 465).

Ante todo, el *discurso* es un arma de poder, de control, de sujeción, de calificación y descalificación. Y lo que marca la diferencia y caracteriza los enfrentamientos discursivos es la *posición* ocupada por cada uno de los adversarios (Foucault, 1976c). Para entender esta

función de *operador* que desempeña el discurso en una relación de fuerzas, es necesario recordar la propia definición de *discurso* foucaultiana: el origen del discurso no es individual, revela una determinada posición sociohistórica. El sujeto es un lugar determinado pero vacío: cualquiera puede ocuparlo pero desde una posición determinada (Foucault, 1969). En esta línea, Fairclough (1993: 135) define los discursos como "*modos de significar áreas de la experiencia desde una perspectiva particular*".

En este sentido, Bourdieu (1982), explica la acción lingüística como acontecimiento social e histórico, como acto que pone en liza relaciones de poder y dominación entre los interlocutores en virtud de su posición institucional o social. Los discursos no son únicamente signos destinados a ser comprendidos o descifrados, son también signos de riqueza, destinados a ser valorados, apreciados y signos de autoridad destinados a ser creídos y obedecidos. Por ello, Bourdieu (1982) subraya el papel de los discursos en la producción de las relaciones sociales y en la transformación permanente de las mismas. Se sitúa, de este modo, en el complejo espacio de la lucha por la producción y la imposición de la visión legítima del mundo social. Busca en los textos, *discursos* múltiples y diversos, es decir, producciones simbólicas que representan determinadas posiciones sociales.

Analizar un *discurso* requiere, por tanto, tomar como referencia la interacción y el conflicto entre distintos grupos sociales. Grupos, colectivos, movimientos que usan lo simbólico –y lo simbólico los usa– para marcar y dirimir sus pretensiones de cambio social desde sus diferentes posiciones, pretensiones y perspectivas. Para ello, es necesario, situar los textos en contextos sociales, es decir, dar cuenta de los referentes sociogrupales que otorgan significaciones al discurso. Contextos sociales irreductibles al marco interpersonal de la producción del discurso o al contexto semiótico o intertextual (Alonso, 1998).

Esta posición es compartida por Van Dijk (1994, 2000) quien reconoce que para comprender las funciones del discurso en la

interacción social es necesaria una mayor comprensión de la naturaleza del poder, principalmente de lo que denomina *poder social* definido como una relación específica entre grupos sociales o instituciones. También Fairclough y Wodak (2000) en su intento de fundamentar un *análisis crítico del discurso* (ACD) ponen en un primer plano las relaciones entre *discurso* y *poder*, tanto en lo que hace referencia a los efectos de poder (inmediatos) del discurso como a los efectos del poder sobre el discurso, es decir, a los procesos negociados y disputados que conforman, a largo plazo, las prácticas discursivas y los órdenes del discurso. Asimismo, desde el enfoque que toma las relaciones entre género y discurso como campo de investigación, el análisis de las relaciones de poder constituye el eje que permite entender cómo el género se realiza en el discurso (West, Lazar y Kramarae, 2000; Cameron, 1992; Roman, Juhasz y Miller, 1994).

(ii) Performatividad ¿qué efectos produce?

Foucault (1970, 1974, 1975a, 1978a) analiza los discursos desde un punto de vista *pragmático*, centrándose, por tanto, en los efectos que el discurso produce. La atención se desplaza de lo que el discurso *dice* a lo que el discurso *hace*. Foucault reintroduce la acción en el discurso, mostrando, por tanto, su carácter *performativo*, constructor de realidad. De este modo, Foucault rechaza tres modos diferentes de interpretar los discursos y su relación con la realidad: el discurso como *reflejo* de la realidad, el discurso como *ocultación* de la realidad y el discurso como *racionalización* de la realidad:

- El discurso como *reflejo* de la realidad: Desde aquí se analiza el grado de correspondencia que el discurso mantiene con los hechos. Se presupone una lógica *verificacionista* que toma el discurso como algo distinto de la realidad, la realidad es lo que sucede y los discursos dan cuenta de aquello que acontece *afuera*.
- El discurso como *ocultación* de la realidad: Se considera que lo real de un discurso hay que buscarlo no en lo que dice sino en

lo que no dice. El discurso deja de lado o esquiva lo más importante de esta realidad, los procesos económicos, políticos y sociales que la han promovido. El discurso se considera *ideológico*, falso en la medida que oculta las causas

- El discurso como *racionalización* de la realidad: Los discursos son algo que opera sobre lo real transformándolo por la acción del propio *logos*, de la racionalización. La racionalización es la generalización, sistematización y radicalización de algunas tendencias reales para convertirlas en normas universales. El discurso aparece como causa de la configuración de la realidad en el sentido que él mismo ha propuesto.

De esta forma, si el *discurso* no representa la realidad (no es una descripción de los hechos) ni la oculta (no es una *ideología*) ni la modifica en una dirección preestablecida (racionalización), la pregunta sobre su valor de verdad o sobre su relación con la realidad tiene que ser diferente. Foucault (1970, 1974) considera todos los discursos desde el punto de vista de la *performatividad*, es decir, desde el punto de vista de los efectos/acciones de un discurso dentro de un conjunto de prácticas en el interior de las cuales funciona. El análisis que Foucault lleva a cabo consiste en describir las correspondencias y relaciones recíprocas entre el discurso y otras prácticas no discursivas para así dar cuenta de los *efectos*, de las *acciones* del discurso.

Por ejemplo, en el caso del discurso sobre la locura a Foucault no le interesa saber qué forma de pensar incluso de percibir la locura ha penetrado la conciencia de la gente de una época determinada sino examinar el discurso sobre la locura en relación con las instituciones que se han encargado de él (la ley y el sistema jurídico que lo ha regulado) para apreciar el modo en el que ha servido para excluir a determinados individuos (Foucault, 1978a). En este sentido, hay que tener en cuenta que debido a la interacción de prácticas diversas los efectos son imprevisibles y pueden no coincidir con la finalidad entendiendo por finalidad los objetivos conscientes y declarados de una práctica o de una institución. En la misma línea, Van Dijk (2000)

señala que un análisis social del discurso no debe centrarse en los hablantes, y aún menos en sus (no observables) intenciones sino en las consecuencias de las actividades discursivas *“la actividad discursiva se vuelve socialmente “real” si tiene consecuencias sociales reales”* (Van Dijk, 2000: 30).

Sin embargo, como señala Larrauri (1999), Foucault no sólo localiza los efectos performativos del discurso en la relación del *discurso* con otras prácticas sino que radicaliza el pragmatismo al afirmar que cuando se emiten enunciados constatativos también se está realizando un acto performativo consistente en la validación o revalidación de un *juego de verdad*, de diferentes objetos y sujetos. Foucault (1984c, 1984d, 1984i, 1984j, 1988a, 1988b) analiza los efectos de un discurso en términos de qué nuevo *juego de verdad* establece o a qué *juego de verdad* responde. Investiga el *juego de verdad* por el cual tal enunciado es posible y rastrea la serie de prácticas por las que ese juego de verdad ha surgido en tal momento de la historia. Entendiendo por *juego de verdad* los diferentes sujetos (modos de subjetivación) y objetos (modos de objetivación) de conocimiento siempre relativos a un momento histórico y contruidos en base a prácticas discursivas y no discursivas (Foucault, 1984d).

Los diferentes *juegos de verdad*, las diferentes *problematizaciones* que hacen que algo emerja como objeto de reflexión moral, conocimiento científico o análisis político no suponen, por tanto, la representación de un objeto preexistente ni tampoco la creación de un objeto inexistente por medio del discurso sino que son configurados a partir de *prácticas históricas discursivas* (de conocimiento) y *no discursivas* (institucionales). Por ello, en el análisis histórico de diferentes *prácticas de sí* que Foucault (1981c, 1981e, 1983b, 1983d, 1988a, 1988b, 1984) lleva a cabo, analiza la performatividad del lenguaje sobre uno mismo, la acción que sobre uno mismo se realiza al proferir ciertas descripciones descriptivas o constatativas. Que una afirmación o una constatación sea un acto ilocucionario que destruya en el sujeto la realidad que hacía verdadera esa misma constatación, no sólo demuestra que no existe esa diferencia tajante que permite

clasificar las expresiones en constatativas o performativas sino que además pone de manifiesto la acción que las expresiones constatativas llevan a cabo: es la acción de validar y revalidar, es la acción de constituir y reconstituir un *juego de verdad*.

De ahí, la consideración del discurso "*Più donne che uomini*" (1983) como *práctica de sí* cuyos efectos performativos se deben tanto a que inaugura un nuevo *juego de verdad* como a su relación con otras *prácticas (discursivas y no discursivas)*.

También Bourdieu (1982, 1987, 2000) se centra en la dimensión productiva del discurso:

Un poder simbólico puede volverse un poder de constitución (...) un poder de conservar o de transformar las clasificaciones actuales en materia de sexo, de nación, de región, de edad y de estatuto social, y eso a través de las palabras que son utilizadas para designar o describir a los individuos, los grupos o las instituciones (Bourdieu, 1987: 140).

Asimismo, coincide con Foucault en defender que la dimensión performativa del *discurso* no se debe al poder de las palabras en sí y por sí mismas (pragmática lingüística) sino a su portavoz, a las condiciones/posiciones sociales de producción del discurso (pragmática social).

Como ya hemos señalado en el apartado anterior, al definir el *discurso* como instrumento de las luchas de poder, según Bourdieu (1982) la eficacia de las palabras no se encuentra, como sostiene Austin (1962), en el *discurso* mismo sino fuera de él, en la autoridad conferida a su portavoz. Austin en su libro *Cómo hacer cosas con palabras* publicado en 1962 sentó las bases de lo que se conoce como la *teoría de los actos de habla* donde desarrolla la tesis de que las expresiones lingüísticas poseen la capacidad de realizar acciones. De acuerdo con Austin (1962), cualquier enunciado realiza simultáneamente al menos dos tipos de actos, un *acto locutivo* definido como la formulación de una oración con sentido y referencia concretos y un *acto ilocutivo* que es el acto que se efectúa por el hecho de decir algo, es decir, la realización de una función comunicativa. Sin

embargo, esta búsqueda del principio propiamente lingüístico de la fuerza performativa del discurso debe ser sustituida por la fuerza propiamente social de las condiciones en que un agente singular puede aparecer investido, y con él su palabra (Bourdieu, 1982). Para que una preferencia tenga lugar y sea aceptada no basta con que se ajuste a las posibilidades inscritas en el código lingüístico; debe ajustarse a ciertos requisitos sociales e institucionales de carácter extralingüístico que pueden variar históricamente.

En este sentido, Bourdieu (1982) señala como ejemplo, o más bien, como verificación casi experimental de estos análisis, la convergencia de la crisis de la institución religiosa y la crisis del discurso ritual que sostenía y la sostenía. La crisis del lenguaje remite a la crisis de los mecanismos que asegurarían la producción de los emisores y receptores legítimos. La crisis del lenguaje religioso y de su eficacia performativa no se reduce, como a menudo se cree, a la quiebra de un universo de representaciones, sino que supone, más bien, el hundimiento de un mundo de relaciones sociales:

Así, todos los esfuerzos para hallar el principio de la eficacia simbólica de las diferentes formas de argumentación, retórica y estilística en su lógica propiamente lingüística, están siempre condenadas al fracaso mientras no establezcan la relación entre las propiedades del discurso, las propiedades de quien las pronuncia y las propiedades de la institución que autoriza a pronunciarlos (Bourdieu, 1982: 71).

Por tanto, los esfuerzos deben dirigirse hacia una teoría que dé cuenta del engranaje entre la acción discursiva, las instituciones sociales y la constitución misma de los sujetos sociodiscursivos como ocupantes legítimos de papeles y lugares o posiciones de enunciación (Abril, 1994).

5. Un poliedro de inteligibilidad: ¿Descubrir o producir sentido?

Si asumimos que ningún ámbito de la actividad humana existe una realidad dada e independiente del sujeto, entonces debemos considerar la totalidad de las técnicas y

prácticas de investigación como configuraciones históricas (contingentes, coyunturales, sintomáticas) destinadas a la invención o construcción de realidades, dinámicas, actores, etc. Los datos, los textos, los procedimientos de análisis no constituyen intuiciones del ser sino efectos de significado, juegos de lenguaje, ámbitos semióticos de circulación. No son objetos dados sino contruidos. Las técnicas no buscan, recogen, rastrean algo que estaba al principio sino que encuentran, captan, construyen un resultado, un producto, un sentido en el contexto de la lingüística de lo social (Delgado y Gutierrez, 1994: 28).

En el proceso de construcción de la investigación hemos optado por un diseño *instituyente, contingente y concreto* con el propósito de introducir tanto una perspectiva histórica como una lógica no-dicotómica (una lógica que escape de las oposiciones individuo/sociedad, agente/estructura, objetivismo/subjetivismo) en el análisis los fenómenos psicosociales. Para ello, siguiendo a Conde (1994) nos hemos situado en el nivel estructural de la realidad denominado *espacio simbólico*, espacio multidimensional, local, abierto, cualitativo y heterogéneo opuesto al espacio cerrado, extensivo, unidimensional, cuantitativo, homogéneo y universal. No obstante, insistimos de nuevo, existe una relación mutuamente constitutiva entre epistemología, metodología y niveles de la *realidad* social, es decir, ningún procedimiento metodológico se puede reducir a un proceso de "captura neutra" de lo real "dado" sino que produce y configura los propios niveles estructurales de lo que tomamos por realidad.

Cada práctica y proceso metodológico concreto construye un cierto nivel de la *realidad* y, al mismo tiempo, es el citado nivel el que da sentido al uso de dicha práctica. Así, en el *espacio simbólico* existe la posibilidad de establecer una estructura mediante prácticas que tratan de configurar un primer nivel de ordenación y comienzan a posibilitar una aproximación más sistemática, o, como ya hemos señalado, el desarrollo de cientificidad en el sentido más clásico de esta expresión, es decir, haciendo referencia al paso de lo a-estructurado a lo estructural (Conde, 1994). Las prácticas pertinentes en este nivel que

han constituido la base de nuestro procedimiento de análisis han sido respectivamente la *configuración simbólica* y la *valoración simbólica*.

Así, teniendo en cuenta el objetivo de la investigación, mostrar el carácter político que tiene la producción de otros modos de *subjetivación* como práctica de resistencia a la dimensión simbólica de la dominación masculina en el movimiento/pensamiento de la diferencia sexual y a partir de una de sus producciones discursivas, el manifiesto político "*Più donne che uomini*" (1983), hemos fijado analíticamente unos primeros e iniciales ejes de sentido multidimensionales que nos han permitido una contextualización abierta y polisémica del fenómeno que producimos a la vez que observamos (*configuración simbólica*). Asimismo, hemos establecido - de forma exterior al fenómeno social- una cierta jerarquía u ordenación entre los ejes de sentido construidos por la operación de *configuración simbólica* para la producción/comprensión del fenómeno, permitiendo la introducción de una perspectiva sobre éste (*valoración simbólica*).

Para llevar a cabo la *configuración simbólica* hemos seguido el *método genealógico* que Foucault propone. Así, hemos procedido por *desmultiplicación causal*, mostrando los diferentes procesos y prácticas que constituyen el manifiesto político "*Più donne che uomini*" (1983), procesos y prácticas que, a su vez, están relacionados con procesos y prácticas exteriores al manifiesto. De este modo, mostrando que la descomposición interna de cualquier *práctica discursiva* reenvía a múltiples relaciones extradiscursivas (conexiones, encuentros, apoyos, bloqueos, juegos de fuerza, estrategias...) nos hemos alejado tanto de una perspectiva *subjetivista* como *objetivista*, convirtiendo la *doble lectura* (*objetivista y subjetivista*) que defiende Bourdieu para analizar cualquier fenómeno social -y que permite dar cuenta, en definitiva, de acciones significativas contextualmente situadas- en nuestro procedimiento de *valoración simbólica*.

Resultado de estas dos prácticas analíticas es la construcción de lo que hemos denominado un *poliedro de inteligibilidad* que nos permitirá hacer visible tanto la relación del fenómeno analizado "*Più donne che*

uomini" (1983) con otras prácticas discursivas y no discursivas como las prácticas y procesos que lo definen; es decir, que nos permitirá mostrar la red de conexiones y efectos que vinculan el texto con todo un sistema sociosimbólico e histórico.

El *poliedro* (véase el gráfico siguiente) constituye un lenguaje visual cuyo número de caras no está definido de antemano y por tanto, nunca debe ser considerado como completamente acabado, no tiene como objetivo explicar una práctica en términos *causales*: volver inteligible un acontecimiento no consiste en mostrar su carácter necesario sino comprender cualquier *práctica* en base a su relación con otras *prácticas* (*prácticas que le preceden, en las que se inserta y que produce*) respetando, al mismo tiempo, su carácter azaroso, contingente y singular.

Por otro lado, sustituir el presupuesto de la *objetividad* por el presupuesto de la *reflexividad*, nos lleva, en este punto, a reflexionar, desde otro ángulo, sobre el carácter *construido* de nuestra investigación. Las prácticas de investigación en las Ciencias Sociales son, como ya hemos indicado, instrumentos de producción de la información, de los datos, hechos, opiniones, actitudes, etc. y no meros “recogedores” de los mismos. Esta posición como explica Pires (1996) no corresponde únicamente a una postura *constructivista* o *subjetivista* sino que es la consecuencia de abandonar la concepción *representacionista* del conocimiento, la tesis según la cual el conocimiento científico *refleja* la realidad empírica. Así, los distintos procesos epistemológicos y las distintas operaciones metodológicas que hemos realizado no pueden considerarse como instrumentos para descubrir y/o apresar la realidad del fenómeno que analizamos. Cada práctica y proceso metodológico/técnico concreto *construye* un cierto nivel de la realidad y, al mismo tiempo, el citado nivel es el que da sentido al uso de dicha técnica. Es decir, los procesos de investigación social comportan tanto dimensiones *reductoras* de la multiplicidad y complejidad de lo real-social como dimensiones *productivas* de configuración del fenómeno producido y a la vez observado.

En este sentido, el esquema de Conde (1994) nos sirve para renunciar a la *ilusión verificacionista* porque nos hace ver cómo un fenómeno social puede ser definido de formas muy diversas tanto dentro de un mismo nivel/espacio como a través de los distintos niveles. Por ejemplo, en el espacio en que nos hemos situado, el espacio de lo simbólico o de la *poliheterotopía*, los procesos *instituyentes* como *temporalización histórica*, *nominación*, *configuración* y *valoración* simbólica son procesos abiertos donde el margen de elección de los distintos ejes de sentido es muy amplio y está en función de las distintas opciones teórico/políticas del investigador. Por tanto, no hay que olvidar que con otras elecciones teóricas y políticas, las diferentes caras del *poliedro* señalarían aspectos completamente diferentes a pesar de compartir el mismo

objetivo: mostrar las relaciones entre crítica de la identidad y transformación política, poniendo de manifiesto el carácter político que tiene la producción de otros modos de *subjetivación*.

Asimismo, teniendo en cuenta que las distintas prácticas de investigación producen fenómenos sociales muy diferentes entre sí a medida que se reduce su dimensionalidad, si, mediante las correspondientes operaciones metodológicas, nos desplazáramos hacia otros niveles/espacios la configuración actual del poliedro iría variando progresivamente. De este modo, a partir de la operación denominada *configuración semántica*, una vez establecidos los distintos *ejes de sentido*, se produciría una relativa estabilización y estructuración interna del fenómeno. Estructura interna que generaría, a su vez, nuevas dimensiones del fenómeno y que supondría un desligamiento de las determinaciones "exteriores".

La *configuración semántica* consiste en la reducción del fenómeno social a un espacio en el que los contextos exteriores de determinación y configuración socio-simbólica –todavía presentes en el espacio de la *poliheterotopía*– pasan a un segundo plano frente a la propia articulación interna de las dimensiones simbólico-discursivas. Operación que abriría paso al comienzo de la linealización del mismo y la posterior codificación y serialización. Este progresivo proceso de reducción de la apertura y multidimensionalidad del fenómeno social, rompería con sus múltiples determinaciones exteriores, sociales principalmente, por un lado y pondría en marcha, por otro, prácticas de homogeneización local de la heterogeneidad existente en cada uno de los citados ejes de sentido. Con el riesgo de hacer olvidar el proceso de producción social del fenómeno y así, naturalizar y presentar como algo dado y universal las estructuras resultantes de esta operación. La *configuración semántica* marcaría, por tanto, el tránsito de los espacios *heterotopológicos* (espacios simbólicos) a los *espacios topológicos*, espacios que podrían ser abordados a partir de la *topología* como lenguaje y formalismo matemático. Desde ellos, a través de las operaciones de *dimensionalización referencial* por un lado, el fenómeno social (recordemos, las nuevas subjetividades producidas por el

movimiento de mujeres) quedaría reducido a una única dimensión, y de *estructuración significativa* por otro, el fenómeno se encuadraría en distintas clases de orden jerarquizadas que permitirían la aplicación de una medida nominal.

Del *espacio topológico* accederíamos al espacio *euclideo*, espacio donde se inscriben el conjunto de prácticas y técnicas asociadas a la perspectiva cuantitativa en las Ciencias Sociales. Para ello, serían necesarias las operaciones de *denominación/denotación*, la *distribución extensiva*, la *escalación* y el *recuento*. Y el producto de todas estas operaciones daría como resultado la construcción/producción de un fenómeno social que, tanto en el *espacio topológico* como sobre todo en el *euclideo*, apenas guardaría relación con la construcción que hemos realizado del mismo en el espacio abierto, heterogéneo y socialmente determinado de la *poliheterotopía*.

III. LA DIFERENCIA SEXUAL COMO PROYECTO POLÍTICO

A continuación, desarrollaremos las diferentes "caras" del *poliedro* que hemos construido con el objetivo de mostrar la relación entre crítica de la identidad y transformación política, es decir, el carácter intrínsecamente político que tiene la producción de otros modos de *subjetivación*. Para ello, nos remitiremos no sólo al manifiesto que sirve de base a nuestro análisis "*Più donne che uomini*" (1983) sino también a aquellos factores del contexto extradiscursivo consideremos relevantes.

1. Construir la *Diferencia Sexual*

La primera de las *caras* del poliedro que desarrollaremos es la que nos permite comprender de proceso de construcción de nuevas *subjetividades* a partir de cambios en los significados, en el orden de lo simbólico. De este modo, analizaremos el manifiesto "*Più donne che uomini*" (1983) como *discurso herético*.

En oposición a la ortodoxia, discurso que sostiene el orden simbólico, el discurso *herético* mediante una exposición *performativa* – utopía, proyecto, programa, plan-, modifica esperanzas y expectativas, abriendo la posibilidad de “*introducir algo de juego*” en el orden social. A estos discursos Bourdieu (1982, 1997) les atribuye la función de *disparadores* o *detonantes simbólicos*, capaces de mostrar la legitimidad de unos malestares, descontentos o deseos difusos y de ratificarlos mediante la explicitación y la publicación. Las nuevas significaciones -que incluyen prácticas y experiencias hasta ese momento tácitas o rechazadas- adquieren legitimidad a partir de la manifestación pública y el reconocimiento del colectivo al que representan y a la vez configuran.

Así, siguiendo las secuencias que habíamos establecido para responder a la cuestión *¿cómo se producen nuevas subjetividades?* mostraremos como se constituye un nuevo grupo, el movimiento de mujeres agrupado en torno al pensamiento de la diferencia sexual (*Una revolución simbólica: producción de nuevas subjetividades*) haciendo una lectura política y pública -y no psicológica o privada- (*Trabajo político de enunciación: nuevas representaciones vs. doxa*) de la experiencia de inadecuación, una experiencia práctica vivida de modo tácito (*Ethos vs. logos*).

¿Cómo se producen nuevas subjetividades?

- (i) Espacio de la crítica: *ethos vs. logos*
- (ii) Trabajo político de enunciación: nueva representaciones vs. *doxa*
- (iii) Revolución simbólica: producción de nuevas subjetividades

1.1. Ethos vs. logos: *la experiencia de inadecuación*

Las luchas simbólicas no tendrían objeto si los distintos agentes aceptaran como la verdad de su condición las clasificaciones y los discursos que el orden simbólico les proporciona (Bourdieu, 1982). Sólo cuando determinadas evidencias se agrietan, sólo cuando la *violencia simbólica* se hace visible es posible la acción política porque los actos de conocimiento dejan de ser actos de reconocimiento. Asimismo, la ruptura con las categorías de la *doxa*, con los esquemas de percepción y valoración que sostienen y recrean el orden establecido, se produce cuando se comprueba que aquello que se experimenta de modo práctico (*ethos*) no reviste expresión discursiva (*logos*). De este modo, son las diversas prácticas sin autoridad teórica en tanto que experiencias tácitas y confusas o disposiciones pre-reflexivas, las que darán lugar a las nuevas representaciones que hemos denominado *discursos heréticos*. La *violencia simbólica*, como hemos señalado, es invisible en tanto que supone la asimilación -bajo la forma de esquemas de percepción y valoración difícilmente accesibles a la conciencia- de los principios de visión y división dominantes que permiten, a su vez, considerar normal, incluso natural, el orden social tal cual es. Principios que se transmiten sin necesidad de la conciencia y el discurso, escapan a la presión del control consciente y a través de ahí a las transformaciones o las modificaciones.

Sin embargo, la *violencia simbólica* adquiere, a menudo, la forma de emoción corporal (vergüenza, timidez, ansiedad, culpabilidad). Se revela en manifestaciones visibles, como el sonrojo, la turbación verbal, la torpeza, el temblor.. expresiones del sometimiento, más allá de las directrices de la conciencia y la voluntad, al juicio dominante (Bourdieu, 1997). Por ello, para dar cuenta de la *dominación simbólica* es necesario abandonar la tradición intelectualista de las filosofías de la conciencia con su énfasis en las *representaciones* y tomar como punto de partida dichas manifestaciones, prácticas, experiencias o *disposiciones corporales*

En la noción de *falsa conciencia*, a la que recurren algunos marxistas para dar cuenta de los efectos de la dominación

simbólica, lo que sobra es *conciencia*, y hablar de *ideología* es situar en el orden de las *representaciones*, susceptibles de ser transformadas por esa conversión intelectual que llamamos *toma de conciencia*, lo que se sitúa en el orden de las *creencias*, es decir, en lo más profundo de las disposiciones corporales" (Bourdieu, 1997: 233).

Así, en el manifiesto que analizamos "*Più donne che uomini*" (1983) encontramos que el punto de partida del análisis político que realizan es precisamente lo que denominan *la experiencia de inadecuación*:

"De nuestra condición, lo que ahora nos interesa es decir e interrogar nuestro fracaso en las prestaciones de la vida social. El fracaso resalta sobre una experiencia difusa de malestar, inadecuación, mediocridad. Puede no ser nada clamoroso, por lo general no se presenta del todo como un fallo clamoroso sino más bien como un impedimento, un bloqueo de las capacidades propias, fuente de ansiedad y de repliegue"

"Ponemos en el centro el momento del fracaso porque revela, como el malestar difuso pero de modo más consciente, que queremos lograr el éxito, acertar, pero que algo dentro de nosotras levanta un obstáculo, dice que no"

Los análisis de Bourdieu (1999) sobre la dominación masculina nos sirven para comprender la lectura política (y no psicológica) que, a lo largo del texto, realizan las autoras sobre la *experiencia de inadecuación*: ¿Qué es lo que desvela el "*momento de fracaso*"? ¿De qué es síntoma esa "*experiencia difusa de malestar, inadecuación, mediocridad*", ese "*bloqueo de las capacidades propias*"?

El cuerpo, señala Bourdieu (1999) es construido como realidad sexuada que incorpora un "programa social de percepción". Para producir ese artefacto social llamado un hombre viril o una mujer femenina el trabajo de construcción simbólico no se reduce a procurar representaciones diferentes sino que impone una definición diferenciada de los usos legítimos del cuerpo "*que tiende a excluir del universo de lo sensible y de lo factible todo lo que marca la*

pertenencia al otro sexo" (Bourdieu, 1999: 37). En un orden social "sexualmente jerarquizado" las distintas expectativas colectivas determinan lo que es posible o imposible, natural o impensable, normal o extraordinario para tal o cual categoría, es decir, para un hombre o una mujer. Un ejemplo lo encontramos en la lógica, esencialmente social, de lo que se denomina "vocación" que muestra cómo las mujeres eligen "libremente" tareas subalternas o subordinadas atribuidas a sus virtudes de sumisión, amabilidad, docilidad, entrega y abnegación, manteniendo, de este modo, la estructura de la división sexual del trabajo y la armonía entre *posiciones* y *disposiciones* (Bourdieu, 1999). De esta forma, las expectativas colectivas se inscriben en los cuerpos bajo la forma de *disposiciones* permanentes reforzadas por las reacciones -engendradas de acuerdo con los mismos esquemas- que el propio cuerpo suscita en los demás y toman la forma de la oposición entre el universo público, masculino y los mundos privados, femeninos, haciendo, por tanto, más propensos y aptos para entrar en los juegos sociales a los hombres que a las mujeres:

"Cuando una mujer entra en el juego social, aún de la manera más simple como por ejemplo tomando la palabra en una asamblea de barrio, hay siempre un esfuerzo de más que hacer para expresarse según un modelo que no responde ni a sus propias emociones ni a su pensamiento; ocurre ni más ni menos que tanto sus sentimientos como sus pensamientos se deforman"

Las diferentes expectativas se materializan no sólo en la jerarquía de la división del trabajo sino también en la representación de los medios de comunicación y sobre todo en los comportamientos cotidianos que, de modo imperceptible, contribuyen a construir la posición disminuida de las mujeres (excluidas de posiciones de autoridad) y que están en la base de la escasísima representación femenina en las posiciones de poder, especialmente económico y político:

Quando participan en un debate público, tienen que luchar, permanentemente, para tomar la palabra y retener la

atención, y la infravaloración que sufren es tanto más implacable en la medida en que no se ha inspirado en ninguna malquerencia explícita, y se ejerce con la inocencia perfecta de la inconsciencia. Se les quita la palabra, se dirige al hombre, con absoluta buena fe, la respuesta a una pregunta inteligente que la mujer acaba de plantear (como si, como tal y por definición, ésta no pudiera proceder de una mujer) (Bourdieu, 1999: 78).

La definición de los puestos investidos de autoridad incluye una serie de capacidades y actitudes sexualmente connotadas. Es decir, las posiciones difíciles de ocupar por las mujeres están construidas en oposición a cómo son construidas las mujeres. Por ello, para alcanzar plenamente cierta posición, una mujer tendría que poseer no sólo lo que exige explícitamente la descripción del puesto sino también el conjunto de propiedades para las que los hombres han sido preparados entanto que hombres. De ahí que el acceso al poder coloque a las mujeres en situación de *doble vínculo*: si actúan igual que los hombres se exponen a perder los atributos obligados de la feminidad y ponen en cuestión el derecho natural de los hombres a las posiciones de poder; si actúan como mujeres parecen incapaces e inadaptadas a la situación.

1.2. Trabajo político de enunciación: ¿qué quiere una mujer?

La experiencia de *inadecuación* que sienten las mujeres en los "comercios sociales" constata una discontinuidad entre la mujer como modelo culturalmente dominante de la identidad femenina y la mujer como experiencia, discontinuidad que permite romper con la adhesión a las categorías dóxicas. Así, esta ruptura o discontinuidad impulsa a convertir las experiencias y prácticas vividas de modo tácito (*ethos*) en nuevas significaciones "comunes y comunicables, sensatas y socialmente sancionadas" (*logos*):

"Nuestros deseos más fuertes y profundos, por no quedarse mudos, corren el riesgo de convertirse en fantasías paralizantes"

Las evidencias del sentido común, los principios de visión y división de un determinado orden social son particularmente vulnerables a la acción destructora de las palabras que desvelan y desencantan (Bourdieu, 1982). La voluntad femenina de existencia social necesita una adecuada *mediación simbólica*. Para ello, es imprescindible hacer reconocer un nuevo discurso de autoridad, un nuevo discurso con un nuevo vocabulario político donde los términos de identificación y referencia, las metáforas, los eufemismos y la representación del mundo social que vehicule estén vinculados a los intereses y las experiencias de un nuevo grupo:

“Es necesaria una reflexión y una práctica política específica para hacer de nuestro malestar y de nuestra inadecuación en los comercios sociales el principio de un saber y un querer en lo que respecta a la sociedad. Llegar a decir: la sociedad está hecha así, funciona de cierto modo, requiere cierto tipo de prestaciones, yo soy una parte de la sociedad pero no estoy hecha así, que cambie entonces la sociedad para que en ella se exprese también lo que yo soy y que a través de esta contradicción comprenda aquello que yo quiero ser”

El significante “mujer” ha perdido su unidad substancial, ha dejado de ser una forma fija y acabada. De este modo, surge un impasse, un espacio vacío de conocimiento que posibilita la construcción de nuevas maneras de hacer, de pensar y pensarse. El ejercicio de desidentificación requiere la reinención de una misma a partir de un movimiento en el que las identidades se arriesgan:

“Hemos descubierto la originalidad del hecho de ser mujeres (...) Pero ahora nos falta el modo de traducir en realidad social la experiencia, el saber y el valor de ser mujeres”

Pero ¿cómo traducir la experiencia femenina? La experiencia femenina está estructuralmente condenada o a expresarse en los términos de la cultura patriarcal o a permanecer muda. La experiencia vivida es muda y ciega, cuando habla lo hace a través de las prácticas lingüísticas presentes en una sociedad dada, el *patriarcado* está presente en los sentimientos, en los comportamientos, en los deseos,

incorporado a los cuerpos de las mujeres (Larrauri, 1996). Ni en el manifiesto *"Più donne che uomini"* (1983) ni en el *pensamiento de la diferencia* al que dará lugar, se cree en la inmediatez de la experiencia, lo que supondría caer en la paradoja de querer liberar un modelo de identidad femenina que es precisamente aquello de lo que se tienen que liberar. Por ello, la *traducción* de la experiencia femenina obliga a ejercer una acción política en la propia experiencia. Obliga a interrogar la propia experiencia e interpretarla en términos políticos. Lejos de cualquier esencialismo, se afirma categóricamente que *"un cuerpo de mujer, no garantiza un pensamiento de mujer"* (Bocchetti, 1995). Así, el nuevo discurso no se construye en nombre de una pretendida diferencia alienada, prisionera, reprimida, natural sino tomando únicamente el sufrimiento, el malestar de las mujeres como indicador. Es precisamente la *inadecuación*, la *extrañeza* aquello que funda una identidad colectiva de mujeres:

"No renunciamos a tener una existencia social. Por esto, ponemos en evidencia el malestar de nuestra situación actual. Queremos salir de él, para empezar, explicando sus raíces"

La vía para desprenderse de las identidades históricas forjadoras de representaciones del mundo y reificadas en cuerpos particulares pasa, como señala Pujal (1998), por resignificarlas como tales para recordar sus condiciones de emergencia, a través de un costoso ejercicio de memoria social. Resignificación que, paradójicamente, permite un distanciamiento de la sujeción discursiva al presente. En este sentido, en el manifiesto, las autoras utilizan en todo momento la primera persona, rechazando cualquier generalización sobre las mujeres para intentar, en cambio, ser más conscientes del lugar desde el que se habla. Del mismo modo, el *pensamiento de la diferencia sexual* insiste en el carácter situado de las afirmaciones en contraposición a la modalidad universal de enunciación. Se afirma, por tanto, la *diferencia* de las mujeres respecto a los varones en base a su diferente posición en el orden simbólico y social pero también la

diferencia entre las propias mujeres, reconociendo las otras diferencias: clase, edad, cultura que atraviesan a las mujeres. Consciente de que no serviría de nada salir del Uno patriarcal para caer en Una de reconocimiento coaccionado, desde el movimiento de mujeres que defiende *la diferencia sexual*, se apuesta no por una imagen capaz de comprender a todas las mujeres sino por la creación de imágenes plurales y abiertas a la transformación, señales múltiples y no homogéneas de un mosaico abierto a infinitas recomposiciones (Cavarero, 1998). La *diferencia sexual* sería aquello que ofrece colocaciones móviles para múltiples voces encarnadas (Braidotti, 1995).

1.3. Una revolución simbólica: *Elegir la diferencia*

El *trabajo político de enunciación* permite hacer visibles, explícitas, las divisiones sociales implícitas, permitiendo, por ello, que un nuevo grupo sea constituido:

El poder performativo de designación, de nominación, hace existir en estado instituido, constituido (...) lo que no existía hasta allí sino como (...) colección de personas múltiples, serie puramente aditiva de individuos simplemente yuxtapuestos (Bourdieu, 1987: 140-141).

Las nuevas significaciones adquieren legitimidad a partir del grupo al que representan y, al mismo tiempo, el grupo cobra visibilidad social a partir de ellas. De esta manera, las mujeres descubren determinadas características comunes más allá de las diferentes situaciones particulares. Así, surgen nuevas *subjetividades* en base a experiencias definidas como índices de pertenencia a un mismo grupo. Cualquier grupo, clase o colectivo comienza a existir como tal, para aquellos que forman parte de él y para los otros, cuando es distinguido según un principio de clasificación de los otros grupos. Por ello, "*Più donne che uomini*" (1983) en tanto que *discurso herético* permite instituir una nueva división en el espacio social, configurar un nuevo grupo:

“Es necesario sexualizar las relaciones sociales. Si es cierto que la realidad social y cultural no es neutra, que en ella se expresa en forma desplazada la sexualidad humana, entonces nuestra búsqueda de existencia social no puede no enfrentar el predominio del hombre sobre la mujer en la sustancia de la vida social y cultural”

Frente a la ilusión del neutro, encarnada en la idea de *individuo*, que oculta las diferentes posiciones (simbólicas) de hombres y mujeres, *sexualizar* las relaciones sociales permite redefinir -partiendo de la propia historia- las relaciones con el otro sexo y producir nuevas formas políticas, discursivas. Permite, en definitiva, *apropiarse de sí mismas*, es decir *construir* una idea de mujer frente a los significados establecidos y los comportamientos codificados:

“Mientras la parcialidad de ser hombre / mujer no tenga existencia en la sustancia de la vida social y cultural, la sociedad está mutilada y es, para nosotras mutilante”

Se trata de elegir el propio sexo como punto de partida para la acción política, afirmando no lo que son las mujeres –dentro de un orden simbólico patriarcal- sino lo que quieren devenir. Por ello, no tiene fundamento –más que a partir del desconocimiento o la lectura estereotipada- la calificación de *esencialista* (Amorós, 1996, 1997) dirigida al *pensamiento de la diferencia sexual*.

Sin embargo, aunque pueda parecer contradictorio con lo que estamos afirmando, las propiedades clasificatorias, a través de las cuales un *discurso herético* caracteriza explícitamente a un grupo y en las cuales éste se reconoce, deben estar fundadas en la posición en el espacio social de los agentes que forman parte de ese grupo (Bourdieu, 1982). De hecho, la fuerza potencial movilizadora por la constitución simbólica dependerá del grado en el que las nuevas clasificaciones correspondan a divisiones “objetivas”. Así, *“Più donne che uomini”* (1983) nos muestra, por un lado, que la propia definición de la *diferencia* no es arbitraria y por otro, que la *diferencia* supone una apuesta política, una construcción, incluso una elección. La

diferencia no es arbitraria porque responde a experiencias de las mujeres vividas de modo práctico (*ethos*) y que no revisten todavía de autoridad teórica (*logos*), paralelamente, la *diferencia* es una construcción porque elabora políticamente esas experiencias tácitas y las reviste de expresión discursiva. Es decir, la *diferencia* no exalta las características presentes con las que la *doxa* define a un grupo sino que configura (políticamente) al grupo a partir de significaciones que se oponen a las clasificaciones de la *doxa*, al orden simbólico presente. Significaciones que enraízan en experiencias pre-reflexivas y escapan de la *doxa*, es decir, de lo decible y pensable. En la misma línea, Cigarini (1993) señala que defender la *diferencia* no consiste en subrayar que las mujeres son algo distinto de los hombres (más éticas, menos violentas, etc.) tomando como punto de referencia a éstos y las características presentes en un momento dado ni tampoco en inventarse lo femenino mediante investigaciones y argumentos. La *diferencia* no es no del orden de las cosas ni del orden del pensamiento sino del orden simbólico, es decir, es el *sentido* que se da al propio ser mujer.

2. "Hacerse visibles"

Desarrollando el segundo de los ejes de sentido que componen el poliedro ¿en qué consisten esas nuevas *subjetividades?*, abordamos el manifiesto "*Più donne che uomini*" (1983) como *práctica de sí*. Las *prácticas de sí* son aquellas que tienen a uno mismo como objeto y como sujeto y que pretenden cuestionar a la vez que modificar determinadas formas de *sujeción*, determinadas formas de ser sujeto.

De acuerdo con el enfoque que, siguiendo a Foucault, hemos presentado, la *subjetividad* no es más que el producto de diferentes *prácticas, discursivas y no discursivas*. La formula *desprenderse de uno mismo*, supone, a través de las modificaciones o interpretaciones de las *prácticas* (acciones *discursivas y no discursivas* propias de las *prácticas de sí*), dejar de ser lo que somos (cuestionar un modo de ser sujeto) para empezar a ser de otra manera (producir nuevas formas de *subjetividad*).

De este modo, las nuevas subjetividades que produce el movimiento de mujeres articulado en torno al pensamiento de la diferencia sexual se explican a partir de la constatación de que el orden simbólico no es neutro y que en él la *diferencia sexual* femenina no ha constituido una auténtica alteridad, ha sido siempre el índice de una carencia (*problematizaciones*). De ahí la propuesta de combatir fundamentalmente la dimensión simbólica de la dominación masculina (*estrategias*) estableciendo un tipo de relaciones entre sí que cambien los contenidos afectivos, el significado simbólico y el valor social de las relaciones entre las mujeres y hacia sí mismas (*tecnologías*). Así, pretenden hacer visible la diferencia femenina (*teleologías*) sin legitimarse en términos de verdad científica sino en la propia autoridad del movimiento político de mujeres (*autoridades*).

¿En qué consisten las nuevas subjetividades?

- (i) Problematizaciones
- (ii) Tecnologías
- (iii) Autoridades

- | |
|-------------------------------------|
| (iv) Teleologías
(v) Estrategias |
|-------------------------------------|

2.1. Problematizaciones: *la falsa neutralidad del orden social*

El manifiesto "*Più donne che uomini*" (1983) refleja un desplazamiento temático del discurso reivindicativo -la emancipación no ha garantizado la visibilidad de las mujeres- a una política que comienza a definirse a partir de una experiencia de *inadecuación* que revela "*la objetividad de la experiencia subjetiva de las relaciones de dominación*" (Bourdieu, 1999). Las relaciones de dominación se inscriben y atraviesan la *subjetividad*, bajo la forma de esquemas cognitivos y valorativos que organizan la percepción de las divisiones objetivas del orden social. El efecto de la *dominación simbólica* no se produce en la lógica pura de las conciencias sino que constituye los mismos esquemas de apreciación, valoración y acción. De este modo, el efecto es poderoso y duradero en la medida que se ejerce, en lo esencial, de manera invisible e insidiosa, a través de la familiarización con un mundo físico simbólicamente estructurado y a través de interacciones penetradas por unas estructuras de dominación.

Por ello, no basta con una toma de conciencia liberadora, estas *disposiciones* sobreviven al mero cambio *ideológico*, al cambio de *representaciones*. En este sentido, como advierte Bourdieu (1999) se puede observar que, cuando las presiones externas son abolidas y las libertades formales están garantizadas (derecho de voto, derecho a la educación, acceso a todas las profesiones, incluidas las políticas), la autoexclusión y la "vocación" acuden a tomar el relevo de la exclusión expresa (Bourdieu, 1999). Así, la "*agorafobia socialmente impuesta*" sobrevive a la abolición de las prohibiciones expresa y conduce a las mujeres a excluirse voluntariamente del *ágora*, de los lugares públicos:

"Pensarnos y representarnos como víctimas de la discriminación femenina no significa ya lo esencial de nuestra condición. Corre más bien el riesgo de ser una cobertura. (...) El discurso de la discriminación calla una parte efectiva de

nuestra experiencia, es decir, que nuestra dificultad no viene sólo (no viene esencialmente) del impedimento externo sino de un deseo de afirmación social que choca contra su propia enormidad: enorme, anormal, no porque en sí sea mayor de lo debido sino porque no halla modo alguno de satisfacerse”

Mediante un trabajo colectivo de producción continua de las identidades sexuales, éstas encarnan unos hábitos diferentes de acuerdo con el principio de visión dominante. Se trata del efecto “automático y sin agente” de un orden social enteramente organizado de acuerdo con el principio de división *androcéntrica*. La fuerza del orden masculino se impone como natural y no siente la necesidad de enunciarse en unos discursos capaces de legitimarla. El orden social funciona como una inmensa máquina simbólica que tiende a ratificar la dominación masculina en la que se apoya. El poder masculino se presenta como la norma, y sobre esta base clasifica, mide y enjuicia a las mujeres eternamente *diferentes*: la idea de humanidad está incorporada en el varón. La *diferencia* sexual femenina no ha constituido una auténtica alteridad, ha sido siempre el índice de una carencia. La misma definición de *excelencia* está cargada de implicaciones masculinas que tienen la particularidad de no aparecer como tales. De este modo, la dominación masculina convierte a las mujeres en objetos simbólicos cuyo ser es un ser percibido y tiene el efecto de colocarlas en un estado permanente de “inseguridad corporal”, de “dependencia simbólica”. La supuesta feminidad sólo es a menudo una forma de complacencia respecto a las expectativas masculinas, reales o supuestas, especialmente en materia de incremento de ego. Consecuentemente, la relación de dependencia respecto a criterios ajenos influye a la hora de participar en la vida pública:

“Aunque la relación hombre-mujer ha cambiado el viejo modo de vivir gracias al movimiento político de estos últimos años y podemos dirigirnos a nuestros semejantes con posturas y juicios libres, no complacientes hacia los intereses

masculinos, en la vida social, volvemos a encontrarnos sin criterios arraigados en nuestros intereses y, por tanto, sin libertad de juicio”

El manifiesto *“Più donne che uomini”* (1983) pone de manifiesto, en este sentido, que ningún punto de vista es neutro, que ningún punto de vista garantiza una universalidad. El orden simbólico no es neutro, al contrario, la única experiencia, que hasta la actualidad, ha tenido una traducción simbólica, ha sido la experiencia masculina, es decir, la única experiencia que ha sido capaz de forma constante, de trascender su propia experiencia en forma de existencia social (Larrauri, 1996). Todo lo que no entra en ese universo cultural y lingüístico permanece en los márgenes como sinrazón, desajuste o queda condenado a la invisibilidad:

“...lo que levanta obstáculo, lo que no entra en el juego social es, en definitiva, el hecho de ser y tener un cuerpo de mujer”

Las experiencias de las mujeres han sido *invisibles* ya que no han trascendido socialmente. Y no sólo eso, también han sido *indecibles* porque el patriarcado no es una manera de percibir y de hablar sino la percepción misma y el lenguaje mismo (Larrauri, 1996). Sin negar que la estructura impone sus coerciones a los dos términos de la relación de dominación, hombres y mujeres, sin embargo, la producción histórica de las identidades de género surge, para los dos sexos, de *“un juego impar que tiene un solo sujeto y las reglas trucadas”* (Cavarero, 1987). A esto se refería, Carla Lonzi, en el manifiesto político *“Escupamos sobre Hegel”*, considerado uno de los precedentes del *pensamiento de la diferencia*:

La imagen femenina con la que el hombre ha interpretado a la mujer 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 (Lonzi, 1970: 19).

Asimismo, el manifiesto analizado *"Più donne che uomini"* (1983) contribuye a mostrar que la experiencia que, en una cultura *androcéntrica*, puede encontrar la experiencia de una mujer siempre será inadecuada porque expresa en forma de valor y de fuerza los elementos que corresponden a la experiencia masculina, mientras que expresa en forma de desvalorización y debilidad los elementos de la experiencia femenina. Como reconoce Bourdieu (1999) sea cual sea su posición en el espacio social las mujeres tienen en común un "coeficiente simbólico negativo" que afecta de manera negativa a todo lo que son y a todo lo que hacen y está en el principio de un conjunto sistemático de diferencias homologas. Sin embargo, pese a ello, las mujeres están distanciadas entre sí por unas diferencias económicas y culturales que afectan, además de otras cosas, a su manera objetiva y subjetiva de sufrir y experimentar la dominación masculina, sin que eso anule la desvalorización de *capital simbólico* provocada por la feminidad.

"El fracaso se produce porque el ser mujer, con su experiencia y sus deseos, no tiene sitio en esta sociedad, moldeada por el deseo masculino y de ser o tener un cuerpo de hombre"

2.2. Tecnologías del sí mismo: *la práctica de la relación*

A lo largo del texto/discurso que estamos analizando –al igual que en el *pensamiento de la diferencia sexual* posterior- se subraya que ni la conciencia de una opresión común ni las luchas por nuevos derechos han conseguido alterar el orden simbólico que continua reservando para las mujeres una posición desvalorizada:

Estamos enfermas de desvalorización recíproca y de desvalorización respecto a nosotras mismas (Bochetti, 1995: 88).

A partir de ahí, la propuesta que plantean las autoras de *"Più donne che uomini"* (1983) consiste en que las mujeres establezcan un

tipo de relaciones entre sí que den *valor* al hecho de ser mujer. Darse valor entre mujeres se considera la *"cura más urgente"* (Bocchetti, 1995). Se pretende, por tanto, que las relaciones entre mujeres trasciendan el nivel de las relaciones personales, amistosas, familiares y se conviertan en una práctica política. Relaciones que, frente a la tendencia a la *"hermandad en la opresión"* que ha caracterizado las luchas feministas, reconozcan la *disparidad* entre mujeres y la utilicen para que las mujeres aprendan a valorar lo que otras mujeres son o hacen, evitando, de este modo, que los modelos o referentes sean exclusivamente masculinos:

"La solidaridad es un elemento precioso pero no basta. Necesitamos relaciones diversificadas y fuertes donde, una vez salvaguardado el mínimo interés común, el vínculo no sea ya sólo la defensa del mínimo interés común; relaciones en que la diversidad entre en juego como una riqueza y no como una amenaza. La diversidad toma a menudo la forma de verdadera desigualdad y el reconocimiento de la desigualdad se hace con una atribución de valor. Es de nuestro mayor interés que el valorar ocurra entre mujeres de ello depende que el ser mujer tenga valor. No un valor general-abstracto, sino en el contexto vital de cada una con su propia voluntad de vencer y su propia extrañeza"

Este acto de atribuir valor a lo que otra mujer –u otras mujeres– digan o piensen da por resultado una alianza sólo con otras mujeres y sus intereses y así establecer relaciones no permitidas en el orden simbólico masculino. En el orden simbólico existente, la única relación disponible para las mujeres es la de ayuda mutua. De esta forma, se configura un *"lugar"* de relaciones y prácticas que desborda el orden de la *norma* (Cigarini y Muraro, 1992). La *"práctica de la relación"* a través de la *disparidad* puede cambiar los contenidos afectivos, el significado simbólico y el valor social de las relaciones entre las mujeres y hacia sí mismas:

"Sólo con la referencia de otras semejantes tenemos la posibilidad de reencontrar y, por lo tanto, de sostener, aquellos contenidos de nuestra experiencia que la realidad social ignora o tiende a cancelar como escasamente relevantes. Quizás no haya otro modo para que el ser mujer dé al ser hombre la medida de su parcialidad, que éste perciba la existencia de relaciones e intereses que no dependen de él (...) Este logro se alcanza tejiendo una trama de relaciones preferenciales entre mujeres donde la experiencia asociada al ser mujer se

refuerza en el conocimiento recíproco y se inventan modos de traducirla en la realidad social. A esto lo llamamos mundo común de las mujeres, una trama de relaciones y referencias con las semejantes capaces de registrar, de dar consistencia y eficacia a la integridad de nuestra experiencia, retomando y desarrollando lo que ya muchas mujeres, en condiciones difíciles y dispersas han sabido hacer”

Las nuevas formas de *subjetividad*, como no deja de señalar Foucault (1984c), no son sólo discursivas, al contrario, para que un nuevo *juego de verdad* concorra son necesarias *prácticas discursivas y no discursivas*. En la misma línea Bourdieu, (1997, 1999) advierte que la dominación no actúa a nivel de las representaciones mentales sino que ejerce gracias al adiestramiento del cuerpo, a la *“inscripción de las estructuras sociales en los cuerpos”*. Por ello, no puede ser combatida por la mera *“fuerza intrínseca de las ideas verdaderas”* sino más bien a través de un trabajo colectivo de producción de nuevas subjetividades que encarnen unos principios diferentes a los dominantes:

Si bien la explicación puede ayudar, sólo una auténtica labor de contraadiestramiento, que implique la repetición de los ejercicios, puede, como el entrenamiento del atleta, transformar duraderamente los *habitus* (Bourdieu, 1997: 226-227).

Es necesario, por tanto, dar un paso más y no sólo deconstruir el cómo y el porqué de la posición del *segundo sexo* en la sociedad y en la cultura (Dominijanni, 1995) sino llevar a cabo un trabajo continuado que transforme las condiciones sociales que producen las categorías de percepción y sobre todo, de valoración que llevan a las mujeres a adoptar sobre sí mismas una imagen desvalorizada:

“A este fin, el de entrelazar un mundo donde circulan los intereses asociados al ser mujer y donde una mujer pueda existir sin deber justificarse, nosotras aportamos como contribución el resultado de nuestra práctica política que concierne a las relaciones entre mujeres”

De este modo, en el manifiesto político *“Più donne che uomini”* (1983) una política de la *experiencia* sustituye a la *utopía*: las mujeres

deben convertirse en un laboratorio de investigación. Rechazar la identidad impuesta implica ponerse en juego, experimentarse, ensayarse, probarse... A través de la acción sobre el juego estratégico de relaciones de poder existente, quieren inventar nuevas relaciones con ellas mismas y con los demás. Estas *prácticas* no son sólo un instrumento para producir el simbólico femenino no desvalorizado sino que son el simbólico femenino, es decir, no son un medio para un fin situado en otro lugar sino que tiene efectos reales en sí mismas. En este sentido, hay que tener en cuenta los efectos subjetivos, sociales y políticos desencadenados en los contextos más variados por el gesto inaugural de feminismo de constituir grupos y asociaciones exclusivamente femeninos (Dominijanni, 1995). Frente a la política tradicional en la que impera la escisión entre medios y fines, desde esta posición, la política es práctica política, fin en sí mismo.

Por otro lado, estas nuevas prácticas concretas, parciales que surgen cuando la identidad se desdibuja y permite una participación activa de las mujeres en la formación de sí mismas pueden ser consideradas como *prácticas de sí* (Foucault, 1981c, 1981e, 1983b, 1983d, 1988a, 1988b, 1984).

En este sentido, tomando como referente los dos grandes modelos de *subjetivación* en el ámbito moral que Foucault (1983d) perfila, consideramos que el movimiento/pensamiento de la diferencia constituye una *moral orientada hacia la ética* donde el código no desaparece pero se debilita y la falta de autoridad del código (en este caso, de una definición cerrada de lo que es una mujer) transfiere al individuo la responsabilidad de convertirse en sujeto moral. De ahí que en el proceso que estamos describiendo, la relación consigo mismo, las formas que esta relación adquiere, los procedimientos y técnicas que utilizan para conocerse y transformarse según criterios y finalidades múltiples, es decir, las diversas *prácticas de sí*, cobran una importancia fundamental.

2.3. Autoridades: una genealogía femenina

Como ya hemos analizado a lo largo de la Primera Parte, en nuestras sociedades son las verdades científicas las que tienen legitimidad para desvelar la verdad de nosotros mismos. Nos constituimos, por tanto, en base a *discursos de verdad* intrínsecamente unidos a resortes de *poder*. Por ello, Foucault (1983a) señala el riesgo que supone para los distintos movimientos políticos legitimar su identidad a partir de discursos científicos. Lo que los conduciría hacia el modelo de subjetivación que define como *moral orientada hacia el código* donde la subjetivación se hace de una forma casi jurídica y consiste en un sometimiento a la norma.

En la misma línea, Bourdieu (1982) pone de manifiesto la importancia del efecto simbólico que el discurso científico ejerce sancionando con él un estado de divisiones y de la visión de esas divisiones. Así, en las luchas simbólicas por el conocimiento y el reconocimiento, es frecuente recurrir a la legitimación científica porque los criterios llamados "objetivos" son utilizados como armas: designan los rasgos en que se puede fundar la acción simbólica de movilización para producir la unidad o la creencia en la unidad del grupo que, al final, y a través de las acciones de imposición y de inculcación de identidad legítima tiende a engendrar la unidad real. Sin embargo, la propuesta foucaultiana insiste en que la acción política consiste no en descubrir un "nosotros" (legitimado en términos de verdad científica) sino en construirlo. Así, respecto a los dos *modos de subjetivación* - que acabamos de referir en el apartado anterior - en tanto que dos modos de relación con la *verdad*, Foucault defiende una *moral orientada hacia la ética* donde la *verdad* es hasta cierto punto elegida, no vinculante, frente a una *moral orientada hacia el código* donde la *verdad* tiene un carácter obligatorio. En este sentido, encontramos que el discurso analizado "*Più donne che uomini*" (1983) no se legitima a partir de verdades científicas sobre lo que es y no es una mujer. Al contrario, más que definir lo que es la identidad femenina quiere ser el punto de partida para construir nuevas formas para la subjetividad femenina:

“El movimiento de mujeres ha hecho renacer la audacia perdida con la infancia. En ella encontramos un punto de referencia para llegar a ser aquello que somos y querer aquello que queremos”

Por ello, el *pensamiento de la diferencia* que, inaugurado por el manifiesto analizado, se consolidará en la década de los ochenta y noventa, elige llamarse *pensamiento* (hace verdad futura) y no *conocimiento* (permanece dentro de los límites de lo pensable), es decir, construye un terreno nuevo para un *juego de verdad* diferente, nuevas reglas de lo que se puede decir y lo que se puede percibir en relación con nuevas *subjetividades* (Larrauri 1996). Nuevo *juego de verdad* porque introduce la *diferencia sexual* como objeto de análisis político. Así, para *construir* esa idea de mujer, sin querer apoyarse en códigos científicos naturales o morales, el movimiento de mujeres agrupado en torno al *pensamiento de la diferencia* tiene -y lo dice claramente- que *inventar*. Las mujeres deben situarse en la dimensión del riesgo, un riesgo personal, un riesgo teórico: no pueden basar el propio discurso en una certidumbre que de seguridad, a pesar de lo cual aceptan el riesgo de comprometerse profundamente con un significado (Zamboni, 1996).

2.4. Teleologías: el fin del patriarcado

Cualquier *discurso herético* explota la posibilidad de cambiar el mundo social cambiando la representación de ese mundo que contribuye a su realidad o, más concretamente, oponiendo una pre-visión paradójica, utopía, proyecto o programa a la visión ordinaria, que naturaliza la realidad social:

La pre-visión política es, en sí misma, una pre-dicción que pretende el acaecimiento de lo que enuncia. Así, contribuye prácticamente a la realidad de lo que enuncia por el hecho de anunciarla, de pre-verla y de hacerla pre-ver, de hacerla concebible y sobre todo, creíble y crear de esta forma la representación y la voluntad colectivas que pueden contribuir a producirla (Bourdieu, 1982: 97).

De ahí que en el manifiesto político *"Più donne che uomini"*(1983) en tanto que *discurso herético* se observe de manera clara el poder estructurante de las palabras, hasta el punto que no se pueda distinguir la descripción de la prescripción, la enunciación de la denuncia. Mediante una exposición *performativa* exaltadora del porvenir, abre espacios de posibilidad, márgenes de juego actuando así como un detonante simbólico. En este margen de libertad se apoya la autonomía de las luchas simbólicas a propósito del mundo social, de su significación, de su orientación, de su devenir. De hecho, una de las apuestas principales de los discursos heréticos –de ahí, que se les considere como *detonantes* o *disparadores simbólicos*- es la creencia de que tal o cual porvenir puede movilizar a todo un grupo y contribuir de este modo a propiciar el advenimiento de ese porvenir (Bourdieu, 1982, 1997). Así, en el manifiesto analizado *"Più donne che uomini"* (1983), hacer una lectura política de la experiencia de fracaso en la vida social permite pensar en la posibilidad de cambio, permite a las mujeres imaginarse a sí mismas de forma diferente:

"Vencer en el mundo sobre todo lo que nos vuelve inseguras, inestables, dependientes, imitadoras. Y, al mismo tiempo, no traicionar en nada aquello que somos, ni siquiera aquello que, por el momento, habla sólo de manera quebrada"

Se defiende, por tanto, una revolución dirigida principalmente a que las mujeres construyan su propia imagen, una revolución material porque se hace con la urgencia de cambiar la propia vida (Bocchetti, 1995: 85). Al mismo tiempo, dicho cambio es posible si se actúa con la conciencia de ser una parcialidad, una parcialidad de la que no se puede huir:

"...la lucha contra la discriminación se muestra secundaria. En primer lugar está la lucha por alcanzar un bienestar en la existencia social: Por estar en el mundo siendo fieles al ser mujer, teniendo emociones, deseos, motivaciones, comportamientos, criterios de juicio que no respondan a la masculinidad, a

aquellos que todavía prevalecen en la sociedad gobernándola hasta en sus expresiones más libres”

El movimiento de mujeres que da origen al manifiesto persigue *hacer visible* la diferencia femenina, que ésta trascienda y modifique el orden de los significados para, de este modo, transformar el orden social:

“...la sociedad no será ya la misma cuando los deseos y el saber de las mujeres tengan libre curso. Será entonces cuando el ser hombre logrará encontrar un sentido en su parcialidad y se liberará de su oprimente universalidad”

2.5. Estrategias: *De la liberación a las prácticas de libertad*

Las *estrategias* políticas del feminismo han dependido, lógicamente, de aquello que se ha *problematizado* como el malestar de las mujeres. Si se considera que radica en una opresión legal, institucional que sigue discriminando a las mujeres, la política debe encaminarse a la reivindicación de determinados derechos; si, por el contrario, se piensa que radica en una opresión cultural que sitúa a las mujeres en una posición desvalorizada –recordemos aquí de nuevo el concepto de *violencia simbólica*- la política debe dirigirse a modificar ese orden simbólico, el universo de significaciones que la cultura ofrece a las mujeres para conocerse:

“Desde hace por lo menos un siglo, se desarrolla una política de emancipación de grupos socialmente desfavorecidos para darles las mismas oportunidades de integración social. Pero, aunque nos acercamos a una meta en lo que respecta a las condiciones materiales, nada ha ocurrido aún en lo que concierne a la desventaja quizá más grave, la de hallarse inmersas en la vida social sin placer, sin competencia, sin bienestar. También estos son elementos materiales. La lucha emancipatoria pasa por alto, sin verlas, las energías bloqueadas por el sentimiento de una extrañeza irreductible y aquellas que se consumen en el esfuerzo de adecuación”

En este sentido, *“Più donne che uomini”* (1983) insiste en la dimensión simbólica de la dominación masculina. Se considera que el terreno verdaderamente peligroso es el del *imaginario masculino*, de un imaginario que quiere a las mujeres sin palabra y por tanto, es el principal frente de la política de las mujeres:

“...así como nos parece erróneo seguir insistiendo sobre la discriminación, nos parece fuera de lugar insistir en la demanda de mayores espacios sociales y culturales para las mujeres. La concesión de mayores espacios es la respuesta a una injusticia flagrante de una sociedad hecha en su mitad de mujeres y dirigida casi exclusivamente por hombres; pero esto no toca la sustancia del problema, es decir que en esta sociedad las mujeres no encuentran ni fuertes incentivos para insertarse ni verdaderas posibilidades de afirmar lo mejor de sí mismas”

Este tránsito en política es paralelo al tránsito que se opera en el espacio teórico de las críticas feministas a la ciencia. Críticas que, en un primer momento, denunciaron cómo las ciencias y las tecnologías eran usadas con propósitos sexistas al mismo tiempo que mostraron la resistencia (formal o informal) a que las mujeres cualificadas ocupasen lugares similares al de los hombres, pero sin cuestionar el modelo establecido de qué es ciencia, esto es, un conocimiento libre de valoraciones. Y que, en un segundo momento, dieron paso a la constatación de que la propia noción heredada de ciencia era insostenible. El análisis del propio discurso científico reveló que, tras su lenguaje supuestamente neutral, subyacen una serie de estructuras de dominación y de significación interesada en forma de oposiciones tajantes entre subjetivo/objetivo, razón/emoción así como la defensa del dominio del primer polo y su equiparación con lo masculino/progreso (García-Selgas, 1996). Por tanto, modificar la relación entre las mujeres y la ciencia exige la redefinición del propio conocimiento, del mismo modo que cambiar la relación entre las mujeres y el espacio de la política requiere cuestionar el orden simbólico vigente. Para ello, es necesario introducir nuevas cuestiones en el ámbito político evitando reinscribirse en el cuadro de una teoría

política previa (Foucault, 1984c) Así, desde el *pensamiento de la diferencia sexual* del que forma parte "*Più donne che uomini*" (1983), se defiende la llamada *política de las mujeres* que se apoya en el establecimiento de relaciones significativas con mujeres -lo social es el modo de cambiar lo individual- frente a una política *para* las mujeres, o política asistencial:

Considero humillante pedir ser reconocida como persona, sin embargo pienso que es necesario, aun cuando, obtenido ese reconocimiento, mi vida no cambiará mucho en un mundo que no pone en discusión el conjunto de sus criterios de valor (Bocchetti, 1995: 90).

Bourdieu (1982) distingue entre *luchas competitivas*, consideradas como "una especie de carrera" en la cual las posiciones dominadas se esfuerzan por apropiarse de las propiedades de los dominantes y *luchas revolucionarias* que pretenden derrocar el orden establecido. Luchas que, en cierto modo, dependen de que el grupo o la clase se considere o bien un estrato situado en el punto más bajo de un espacio jerárquico y definido por su distancia con los valores dominantes o bien un poder antagonista capaz de definir sus propios objetivos. De acuerdo con esta clasificación podemos calificar de *revolucionaria* la propuesta política del manifiesto analizado "*Più donne che uomini*" (1983) donde la simple *existencia* de las mujeres, es decir, el abandono de la posición subordinada, conlleva inevitablemente la redefinición de todas las reglas del pensamiento y de la vida común:

"El bienestar (agio) es tener una correspondencia entre las propias emociones, aquello que se piensa y lo que se hace en una determinada situación. No se trata de una cuestión psicológica. La búsqueda de bienestar es una práctica política que sigue diciendo: El trabajo para masculinizar nuestra mente y nuestras emociones es oprimente y por añadidura inútil. Que sigue diciendo: Queremos traducir una experiencia y un deseo de mujeres en una sociedad que no quiere saber nada de ello, pero deseamos cambiar las cosas. Que sigue diciendo: El bienestar es el más material de nuestras necesidades junto a otras necesidades

materiales, y la lucha por el bienestar es subversiva en un mundo donde el deseo está petrificado”

3. De una política reivindicativa a una política afirmativa

De acuerdo con lo que hemos analizado hasta el momento a través del discurso *“Piú donne che uomini”* (1983), el *pensamiento de la diferencia* consigue romper con las categorías de percepción y valoración *dóxicas*, denuncia la falsa neutralidad del orden social mostrando que es un orden patriarcal. Consigue así nombrar la contradicción no sólo conceptual sino experiencial de las mujeres:

“Es necesaria una reflexión y una práctica política específica para hacer de nuestro malestar y de nuestra inadecuación en los comercios sociales el principio de un saber y un querer en lo que respecta a la sociedad. Llegar a decir: la sociedad está hecha así, funciona de cierto modo, requiere cierto tipo de prestaciones, yo soy una parte de la sociedad pero no estoy hecha así, que cambie entonces la sociedad para que en ella se exprese también lo que yo soy y que a través de esta contradicción comprenda aquello que yo quiero ser”

En el discurso analizado, se abandona el esquema opresión / liberación que ha caracterizado la política feminista porque se muestra insuficiente para dar cuenta de los mecanismos por los cuales el poder nos configura, constituye lo que somos. Se abandona la reivindicación de la igualdad y la política se orienta a producir referencias y sentido a partir de una posición particular de conocimiento, emergente en el presente pero que se mira en la historia. Se trata de pensar la *diferencia* a través de un pensamiento que se funda en no pensarla y por ello la *diferencia* no es un reconocimiento –esto supondría mantener el viejo tópico de la diferencia como perspectiva que oriente la razón feminista y por ello, conservar la lógica que se quiere subvertir- sino una propuesta política consciente. No es, repetimos, una *diferencia* esencialista sino una *diferencia* de simbolización:

“Es necesario sexualizar las relaciones sociales. Si es cierto que la realidad social y cultural no es neutra, que en ella se expresa en forma desplazada la sexualidad humana, entonces nuestra búsqueda de existencia social no puede no

enfrentar el predominio del hombre sobre la mujer en la sustancia de la vida social y cultural”

Sin embargo, reconociendo el carácter herético del discurso analizado y su lucha contra la dominación simbólica, la tarea pendiente consiste en dar cuenta de las condiciones que han hecho posible la acción política del *pensamiento de la diferencia sexual*, las condiciones que han posibilitado que en un momento histórico determinado una mujer *“se descubra y se declare extraña”* (Bocchetti, 1995). Por ello, siguiendo la pista que nos proporcionaba Bourdieu, queremos dar cuenta de las condiciones o factores presentes en el movimiento de mujeres italiano de los años 80 que influyen y condicionan -de modo imposible de determinar- el giro que marca el *pensamiento de la diferencia* en la política feminista clásica en Italia. Giro o punto de inflexión que supone, como señala Bolognesi (1990), no un declive de la tensión política sino un crecimiento político *diferente*: nuevas prácticas y nuevos lenguajes sustituirán las estrategias reivindicativas del feminismo institucional. Este giro se constata también en distintos países occidentales, llegándose a hablar de una segunda fase del movimiento feminista o de una etapa de madurez y está ligado al reconocimiento social y a la institucionalización del propio movimiento (Javaloy, 2001; Castells, 1997).

En este sentido, aquellos factores que hemos considerado relevantes para explicar el surgimiento del *pensamiento de la diferencia sexual* son, por un lado, la *práctica de la autoconciencia* desarrollada por numerosos grupos de mujeres en la década de los setenta, práctica que permite una toma de conciencia de aquello que tienen en común la experiencia femenina (*conciencia de las propiedades positivas o, más frecuentemente negativas que les definen*). Por otro lado, el surgimiento de los *Centros de Mujeres*, grupos de estudio que nacen a principios de los años ochenta con el objetivo de producir y difundir nuevas interpretaciones a partir de la experiencia femenina (*capital simbólico*). Surgimiento que precisa y a la vez impulsa *nuevos materiales intelectuales (capital cultural)* y que

es posible porque *cambios legislativos e institucionales* recogen las principales demandas políticas en la década anterior permitiendo así una reorientación de las metas en la política feminista (*transformación concomitante de las estructuras objetivas*).

¿Cuáles son las condiciones de la acción política?

- (i) Conciencia de las características que les definen
- (ii) Capital simbólico
- (iii) Capital cultural
- (iv) Transformación concomitante de las estructuras objetivas

3.1. Conciencia de las características positivas o más bien negativas que las definen: *la práctica de la autoconciencia*

Durante la década de los 70 una parte importante del feminismo italiano tomó el camino de una política anti-institucional. Una política que teniendo como referentes un manifiesto publicado por el grupo DEMAU (acrónimo de *Desmitificación del Autoritarismo Patriarcal*) y otro de Carla Lonzi ("*Sputiamo su Hegel*") rechazan el esquema marxista como eje configurador de la acción política, incluida la del propio movimiento de mujeres, defendiendo la necesidad de una política de separatismo radical. El manifiesto de DEMAU (1966) planteaba que las mujeres dejaran de ser el objeto y convertirse en el sujeto de la "cuestión de las mujeres" y el de Carla Lonzi, "*Sputiamo su Hegel*" (1970) argumenta en contra de la igualdad, priorizando una política a favor de la *diferencia*.

Esta deriva hacia una política anti-institucional responde a las reglas del juego político que inauguraron los acontecimientos de Mayo del 68. Si el poder es una red de micro-relaciones múltiples e irreductibles al Estado y al Derecho, determinados grupos *minoritarios* vieron obligados a pensar su acción en un clima de divorcio total con lo que era la política "oficial" o "estatal" evitando que sus aspiraciones fueran reducidas a reivindicaciones emancipatorias asumidas por Estados, Partidos o Sindicatos. Al mismo tiempo, si las relaciones de

poder penetran y tejen toda la red de la sociedad civil, se considera que el ámbito *privado* también es *político*.

De esta manera, el intento de “pensar sin el Estado” unido a la consigna “lo personal es político” se materializa –en una parte importante del feminismo italiano de los setenta- en un nuevo tipo de práctica política: la *práctica de la autocoscienza* (autoconciencia). La *práctica de la autoconciencia* consistía en reflexionar, en pequeños grupos de mujeres, a partir del material que proveía su propia experiencia personal. Así, el trabajo político consistía, en primer lugar, en deconstruir las representaciones corrientes que prescriben la realidad de las mujeres, y en modificarlas de acuerdo con el deseo, de modo que en lugar de los destinos prescritos se abrieran las vías de construcción libre de sí (Librería de Mujeres de Milán, 1987; Dominijanni, 1995)

La *práctica de la autocoscienza* sirvió para revalorizar las relaciones de las mujeres, al mismo tiempo que la experiencia compartida conseguía un significado social y un poder analítico sin precedentes. Esta *problematización* de sí mismas en los grupos de *autoconciencia*, contribuyó, en gran medida, a hacer visible para las propias mujeres implicadas, la experiencia de una derrota social y simbólica. Por otro lado, si bien al principio en estos grupos se confiaba en la inmediatez de la experiencia, progresivamente, las propias mujeres reconocen que la *subjetividad*, la experiencia o el cuerpo no debe ser interpretado como poseedor de ningún tipo de esencia sino como recipiente particular de operaciones sociales de sujeción en las que hay que intervenir para ejercer la *resistencia*. La experiencia se vuelve inteligible en relación con las prácticas sociales y materiales y las relaciones de poder que las estructuran en un momento histórico concreto. El hecho de tomarse a sí mismas como objeto de conocimiento crítico parte del convencimiento (afín a los planteamientos foucaultianos y postestructuralistas, en sentido amplio) de que la forma en que nos pensamos a nosotros mismos en un momento histórico determinado es un punto de partida necesario para entender cómo las relaciones de poder estructuran la sociedad:

No se puede hacer política sino se constituye una "dimensión colectiva" (...) 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 la experiencia (Librería de Mujeres de Milan, 1987: 56).

Sin embargo, la *práctica de la autoconciencia* no pudo llenar la necesidad de efectividad política inmediata que era la meta del movimiento y tampoco pudo promover el reconocimiento público del feminismo como un análisis crítico de la sociedad y la cultura (De Laurentis, 1990; Librería de Mujeres de Milan, 1987; Cigarini, 1996). En 1976 apareció en *Sottosopra* un texto titulado "*L'obiezione della donna muta*" ("*La objeción de la mujer muda*") donde se pone de manifiesto, al igual que en "*Più donne che uomini*" (1983) la "falta de palabras" que sienten en situaciones colectivas a pesar de estar políticamente activas, considerando que "*la mujer muda es la objeción más fecunda en nuestra política*" y de ahí la necesidad de dar un paso más y modificar esta situación pero reconociendo, al mismo tiempo, la falta de instrumentos. El pensamiento feminista se vio en la necesidad de producir herramientas conceptuales para desarrollarse a sí mismo y renovar la práctica política, necesidad que ésta en el mismo origen del manifiesto "*Più donne che uomini*" (1983).

En este sentido, podemos considerar "*Più donne che uomini*" (1983) como el resultado de un proceso, como una propuesta política innovadora (y no sólo denuncia o constatación) que pretende poner fin al silencio de las mujeres. Así, la *práctica de la autoconciencia* evolucionó hacia otras prácticas centradas en el reconocimiento de la *disparidad* de las relaciones entre mujeres en oposición al *ethos* de la paridad, no agresividad y hermandad en la opresión que había caracterizado la autoimagen del movimiento feminista. De este modo, la *práctica de la autoconciencia* permitió a las mujeres que participaron alcanzar el entendimiento crítico de su propia condición de sujetos diferentes (la teoría de la diferencia sexual) e intentar la definición de

los modos de su existencia posible, las formas de vivirla abiertamente en la práctica diaria (la práctica de la diferencia sexual):

Es necesario hoy plantearse el problema de la traducción en acciones de todo lo que hemos ido pensando y encontrando durante estos años. Acciones que produzcan reales ventajas para nuestro sexo, que vayan más allá de las modificaciones ya producidas en nuestra vida. Y no podemos pensar que esta necesaria y urgente traducción pueda ser encomendada a la fortuna y a la capacidad de mujeres individuales. Hemos visto que eso no servía, que la miseria del propio sexo no puede ser anulada sino es actuando en nombre y con la conciencia del sexo al que se pertenece. (...) De ahí, la necesidad de formular hoy una estrategia colectiva de afirmación de sí como mujeres (Bochetti, 1995:112).

3.2. Capital simbólico: *Los Centros de Mujeres*

En el período que va desde finales de los setenta a principios de los ochenta, período que marcará el inicio del llamado "*feminismo difuso*" o "*postmovimiento*" la tensión política decrece y la política feminista pierde protagonismo. Aparentemente parecía que el feminismo hubiera muerto, las mujeres "*desaparecieron de las plazas, se convirtieron en invisibles*" (Valentini, 2000). Sin embargo, este momento, supone un punto de inflexión hacia un crecimiento político diferente. En este sentido, en 1981 señalaba Bocchetti:

Quien interprete la actual no visibilidad de las mujeres, al menos en la calle, como crisis del feminismo, se equivoca. El compromiso es hoy más interno, si se nos permite decirlo, de elaboración teórica para "llenar" aquellas intuiciones tan ricas que las mujeres han tenido (Bocchetti, 1995: 35).

La exigencia de visibilidad exterior y la necesidad de legitimación – no sólo política sino también académica- caracteriza la política de los primeros años ochenta. Así, en este período el movimiento de mujeres se articula en nuevas estructuras político-organizativas: los *Centros de Mujeres*. Centros que representan un giro en relación a prácticas políticas y organizativas precedentes: el objetivo de la integración en paridad con los hombres coexiste y, en algunos ámbitos, es desplazado

por la meta de conseguir una presencia original y creativa de las mujeres (Cigarini, 1995). Los *Centros de Mujeres* nacen con el objetivo de llevar a cabo una relectura crítica de la cultura codificada. Y constituyen, por ello, un proyecto de producción cultural que tiene en cuenta el valor y la diferencia del sujeto femenino y responde a una difundida demanda de elaboración teórica autónoma.

Tanto la profundización de la reflexión teórica como el nacimiento de grupos de estudio o de trabajo que potencian los *Centros de mujeres*, están relacionados con el surgimiento del *pensamiento de la diferencia*. Todos los *Centros de mujeres*, incluso los más pequeños desde el punto de vista numérico o los "periféricos" respecto a las grandes ciudades nacen en torno a un proyecto de biblioteca especializada y de archivo histórico del feminismo (Buttafouco, 1990). Por medio del archivo se proponen recoger, conservar y organizar el patrimonio documental producido por grupos de mujeres a partir de los años setenta con el objetivo de que se convierta en material para la investigación, el estudio y la reflexión. La memoria deja de ser patrimonio de las mujeres individuales para convertirse en material político.

En este contexto general y en 1975 se crea la *Librería delle donne* (en sustitución de otros colectivos separatistas agrupados en torno a la *práctica de autoconciencia*) que agrupa a una parte importante del movimiento de mujeres de Milán de donde procede el manifiesto político "*Più donne che uomini*" (1983). La idea de crear una librería pretende ser una práctica de la lucha política de las mujeres dirigida a "*encontrar los tiempos y los instrumentos para difundir, debatir, profundizar todo lo nuevo que expresan las mujeres*" (Librería de Mujeres de Milán, 1987:109). La *Librería* es, por un lado, un espacio donde se relacionan pública y libremente las mujeres. Y por otro, un centro de recopilación y de venta de obras de mujeres (la decisión de tener y vender sólo obras de mujeres busca privilegiar los productos del pensamiento femenino frente al desconocimiento social de su valor). El propósito de la *Librería* es explicado por sus fundadoras de este modo:

Hemos querido reunir en un mismo lugar la expresión de la creatividad de algunas con la voluntad de liberación de todas (Librería de Mujeres de Milán, 1987: 111).

Asimismo, en este período, se crean comunidades de estudiosas como la *Società Italia delle storiche* o la *Fondazione donne e scienza*. Surgen nuevas revistas feministas como *DWF (Donna, Woman, Femme)* (1975) que propone una relectura crítica de la cultura, *Memoria. Rivista di storia delle donne* (1981) que pretende ser una revista histórica de investigación feminista o *Via Dogana* (1983), revista de política feminista vinculada a la Librería de Mujeres de Milán al igual que *Sottosopra*, manifiesto de difícil clasificación en tanto que su publicación es irregular y que sirve de registro de los distintos puntos de inflexión por los que atraviesa el movimiento de mujeres que articula el *movimiento/pensamiento de la diferencia*. Es decir, *Sottosopra* sirve para difundir un texto sólo cuando hay que comunicar un descubrimiento, una práctica política nueva que modifica la ya consolidada teoría. Un texto, en definitiva que refleja la experiencia en primera persona de aquellas que escriben (Cigarini, 1994). En el mismo período se crea en Milán la editorial *La Tartaruga* dedicada a la literatura escrita por mujeres y en Roma *Edizione delle donne*, editorial que publicará literatura y ensayos de mujeres. Siguiendo el ejemplo de la *Librería delle donne* de Milán se abrieron otras en ciudades como Turín, Bolonia, Roma, Florencia, Pisa, Cagliari. En 1980 se inauguró en Parma la Biblioteca delle Donne y se crean en diversas ciudades los llamados *centros de documentación* (Librería de mujeres de Milán, 1991; Buttafuoco, 1990).

En este sentido, es significativo –y constituye un rasgo particular del movimiento de mujeres italiano- el hecho de que todas estas iniciativas no cuentan con el apoyo universitario como ocurría en los países anglosajones con los *Women Studies* (Gramaglia, 1990). De modo que los *centros de mujeres*, los *centros de investigación*, las distintas publicaciones si bien realizan un trabajo que se puede calificar de teórico mantienen unos fuertes lazos con el movimiento político de

mujeres y escapan, por tanto, del aislamiento que frecuentemente caracteriza al feminismo académico.

3.3. Capital Cultural: *Nuevos materiales intelectuales*

Construir la *diferencia*, requiere, como ya hemos señalado, traducir el *ethos* en *logos*, dar autoridad *teórica* a lo que tiene autoridad *práctica*. Es decir, se precisa una síntesis nueva de experiencia y de conocimiento, de práctica y teoría que obliga a absorber posiciones de diversas corrientes de pensamiento. En este sentido, si bien en el manifiesto de 1983 que estamos analizando "*Più donne che uomini*" son escasas las referencias teóricas explícitas (citan únicamente a Christa Wolf para ilustrar la extrañeza asociada al cuerpo de la mujer y a Adrienne Rich de quien toman la idea de construir un "mundo común de las mujeres") y predomina el material "empírico" fruto de la reflexión crítica sobre la propia experiencia, posteriormente, el *pensamiento de la diferencia sexual* aumentará su complejidad teórica.

Así, en la década de los ochenta y los noventa, *la teoría de la diferencia sexual*, utilizará las categorías conceptuales del postestructuralismo (Foucault, Deleuze, Barthes, Irigaray), textos clásicos del feminismo (especialmente Virginia Woolf cuyo libro "*Tres Guineas*" se considera uno de los textos básicos del *pensamiento de la diferencia*) y del feminismo anglo-norteamericano (Adrienne Rich) así como diferentes aportaciones de pensadoras mujeres como Simone Weil o Hanna Arendt, para hacer inteligibles los elementos dispersos que aparecen en los grupos de mujeres. Posiciones teóricas que refundirá de acuerdo con su proyecto político (De Lauretis, 1990; Librería de Mujeres de Milán, 1987; Bocchetti, 1995). La herencia postestructuralista a través de Luce Irigaray (1974, 1977) -en lo que respecta definición de *diferencia sexual* como aquello que no ha sido pensado por un pensamiento neutro-masculino-, las pone a salvo en sus formulaciones teóricas y políticas de apelar a una *diferencia* mistificada producto de aquellas categorías que relegan a las mujeres a una posición desvalorizada.

Sin embargo, no es difícil constatar, sobre todo en la década de los noventa, que la sofisticada reflexión teórica que lleva a cabo el *pensamiento de la diferencia* (particularmente el grupo *Diótima* (1987, 1995, 1996a 1996b) que se erige en su portavoz privilegiado) se aleja progresivamente del movimiento político de mujeres. De este modo, en un primer momento, la transferencia de *capital cultural* impulsa la movilización colectiva, pero, en un segundo momento, como señala Bourdieu (1997, 1999), la convergencia entre aquellos que ocupan posiciones dominadas y los portavoces de sus reivindicaciones, se vuelve, a menudo, parcial y no carente de ambigüedad.

3.4. Transformación concomitante de las estructuras objetivas: Cambios legislativos e institucionales

Señalábamos anteriormente que, en el espacio concreto de las luchas políticas, el reconocimiento (*capital simbólico*) y el propio combate simbólico depende de los cambios en las *estructuras objetivas* (cambios legislativos o institucionales) que se han producido en el pasado a favor de la posición que representan. Del mismo modo, para entender el giro en la política feminista que supone el abandono del esquema reivindicativo liberación/opresión es imprescindible referirse a las transformaciones en las *estructuras objetivas* de las que depende la reproducción de la división de los sexos.

En este sentido, es necesario señalar que, a lo largo de la década de los setenta en Italia, nuevas políticas y una legislación de las más avanzadas de Europa (Castells, 1997) alteraron radicalmente el estatus de la mujer en el ámbito familiar, en el ámbito educativo, en el ámbito laboral y en el ámbito de la política (Valentini, 2000).

3.4.1. Nuevas políticas públicas: cambios y permanencias

La década de los setenta, período conocido como el de la *solidarietà nazionale* inaugura nuevas expectativas para las mujeres italianas. Se inicia la escolarización femenina en masa que, en pocos años, establece una distancia entre dos generaciones de mujeres y se incrementa el número de mujeres en enseñanzas medias y en la

universidad. Al mismo tiempo, se produce la incorporación masiva de las mujeres en el mundo del trabajo que, hasta el inicio de los setenta, las mantuvo al margen. Entre 1978 y 1985 correspondía a las mujeres el 92% del incremento ocupacional esto es, la incorporación en nuevos puestos de trabajo. Así, aunque la mayoría continua ocupando profesiones tradicionalmente femeninas, no se puede negar el aumento del número de mujeres en ámbitos en las que estaban ausentes como la magistratura y la medicina. Por ejemplo, las magistradas a finales de los ochenta las magistradas mujeres eran ya el 23%.

En 1977, gracias a una política transversal entre mujeres de diversos partidos, se aprueba una *ley sobre la igualdad de tratamiento entre hombres y mujeres* en el ámbito laboral, que protegía a las mujeres de la economía "irregular", que otorgaba incentivos a empresas que contrataban a mujeres y que prohibía la discriminación en base al sexo. Al mismo tiempo, una subsecretaría especial para mujeres fue establecida en el Ministerio de Trabajo y la mayoría de los gobiernos regionales abrieron instancias de defensa de las mujeres (*consulte femminili*) para garantizar la específica representación política de los intereses de las mujeres (Valentini, 2000; Ergas, 1990). En 1983 se instituye un *Comité nacional de paridad* entre trabajadores y trabajadoras dependiente del Ministerio de Trabajo y después, en 1984 una *Comisión para la paridad* dependiente de la Presidencia del Congreso con el objetivo de promover la autonomía, la igualdad y la dignidad de las mujeres.

Esta política de acciones positivas iniciativas (típicas del reformismo de Europa del Norte que consistía en crear para las mujeres condiciones más favorables para el acceso al trabajo) que había adoptado también el socialismo italiano respondían a transformaciones más amplias respecto a la consideración institucional de la cuestión femenina. Así, desde los años setenta la ONU y la Comunidad Europea había *descubierto* a las mujeres y había fomentado numerosas comisiones y redes comprometidas en denunciar cualquier posible forma de discriminación hacia la "parte

femenina de la humanidad". En este sentido, destacan las conferencias internacionales que, a partir de la de 1975 en Ciudad de México y cada 5 años, reunían a las representantes de todos los países de la ONU. Asimismo, organismos de diverso tipo con el objetivo de promover la igualdad se multiplican y producen abundante documentación (promoviendo investigaciones sobre el sexismo en la lengua italiana, en los libros de texto y en la publicidad) así como recomendaciones que constriñen a los políticos a tomar conciencia de la existencia del problema.

Sin embargo, la incorporación de las mujeres al ámbito laboral en este período esconde debilidades y contradicciones como se demostrará en años posteriores. Por un lado, el aumento de la ocupación femenina se había concentrado en el sector terciario fundamentalmente, en el sector de la enseñanza y en el de los servicios públicos que requerían competencias que eran la versión profesional de lo que las mujeres habían hecho en el ámbito familiar (Saraceno, 1992). El ámbito de las profesiones asistenciales experimenta una fuerte expansión gracias a la implementación en Italia de políticas públicas que intentan consolidar el Estado de Bienestar. No obstante, esta circunstancia provocará que en años posteriores cuando el Estado de Bienestar entre en crisis y las políticas públicas restringidas las mujeres se verán especialmente afectadas en tanto que trabajadoras a la vez que usuarias de estos servicios (Valentini, 2000).

Por otro lado, si bien la presencia de las mujeres en el trabajo era percibida como una prueba de modernidad recientemente alcanzada, símbolo de un país que ha abandonado prejuicios, diversos estudios sociológicos (en los que destacan los del grupo milanés *Griff* de sociólogas y economistas formado Lorenza Zanuso, Bianca Becalli y Francesca Zayczyk) denuncian una nueva segregación horizontal. Al inicio de los ochenta casi la mitad de las mujeres se habían concentrado en trabajos en los que el componente femenino superaba el 50 % y la quinta parte en profesiones en las que las mujeres eran el 80%. Pero el punto central era que los sectores de las mujeres

continuaban siendo considerados menos importantes y prestigiosos y por tanto menos retribuidos. En 1982 las italianas ganaban como media el 21 % menos que los hombres. Y en términos generales, la nueva presencia femenina se concentraba en la base de la pirámide de trabajadores, tendencia aumentará en los años posteriores

Asimismo, como ponían de manifiesto los datos sobre un estudio acerca de la aplicación de las medidas para conseguir la igualdad en el ámbito laboral llevado a cabo en 1984 por el Ministerio de Trabajo, a pesar de las reformas legales, la resistencia a aceptar indiferentemente a una mujer o a un hombre no había desaparecido a pesar de las reformas. Las mujeres continuaban siendo vistas como trabajadoras serie B: más costosas (por el permiso de maternidad) y con mayor grado de absentismo. Si bien este tipo de medidas legales sancionan comportamientos y valores que se han abierto paso en la sociedad, el estudio revelaba la permanencia de comportamientos y valores tradicionales.

Así, a pesar de que en las oficinas de empleo hombres y mujeres eran elegidos únicamente en base a su cualificación, eran frecuentes trucos ingeniosos para escapar de la mujer trabajadora sobre todo en las pequeñas empresas. Del mismo modo, las grandes empresas como la FIAT no cumplían su compromiso de dividir los puestos de trabajo en un 50% de los puestos para hombres y el otro 50% para mujeres. De modo esquemático, estos datos revelan que era más fácil para las mujeres entrar en profesiones reguladas por concurso público, es decir, para abrir a las mujeres puertas que estaban cerradas en el mundo del trabajo es necesario un sistema en el que fuese negado o reducido el criterio sexista.

3.4.2. Reformas legales: ¿justicia o normalización?

En este período, se aprobaron, a menudo con dificultad y compromisos de última hora, una serie de leyes que sancionaban en varios planos la igualdad y que ponían fin a algunos oprobios jurídicos. En 1970 se consigue legalización del divorcio (mediante referéndum en 1974). En 1975, gracias al resultado del referendun sobre el divorcio y a la

presión del movimiento feminista se reforma el *código de familia* eliminando normas jurídicas anacrónicas y ofensivas para la dignidad femenina. Si bien la Constitución sancionaba la igualdad de todos los ciudadanos "sin discriminación de sexo", hasta 1975 con la reforma del *código de familia* no se abolieron normas del código civil del 1942 o del código penal de 1930 que discriminaban fuertemente a la mujer (la infidelidad conyugal era considerada una falta más grave en la mujer que en el hombre, el hombre era el único titular de la patria potestad de los hijos). En 1978 se legaliza el aborto (mediante referéndum en 1981). En el proceso de discusión sobre la legalización del aborto que responde, en gran medida, a la denuncia de la práctica ilegal del aborto clandestino que iniciaron las feministas del partido radical y colectivos vinculados a la izquierda extraparlamentaria y que llegó con fuerza a la opinión pública, no hubo acuerdo entre las parlamentarias mujeres ni dentro del propio movimiento feminista por las razones que expondremos al final de este apartado. De este modo, estas reformas se oponían a una concepción de la familia patriarcal y jerárquica y ponían el acento en la autonomía femenina, en el derecho de la mujer a disponer de sí misma como persona, dando una nueva sanción jurídica al rechazo de la opresión familiar que el feminismo había conseguido convertir en sentido común. En este sentido, hay que tener presente que el derecho es la objetivación de la visión reconocida como legítima.

De este modo, a principios de los 80, nuevas políticas públicas y una nueva legislación recogían diversas demandas del movimiento feminista y el proceso de asimilación de las mujeres en la sociedad había avanzado notablemente. De ahí que la necesidad de un discurso que pudiera dar cuenta de la *diferencia sexual* por otros conceptos que no fueran los de victimización y emancipación cobraba fuerza. Con esto, no pretendemos afirmar que la consecución de determinadas reivindicaciones, provoque, por sí sola, un cambio de orientación en la política feminista. El aumento de los derechos sociales para las mujeres favoreció, sin duda, este tránsito porque obligó a un cambio

de objetivos y de metas y por tanto, a pensar la política fuera del esquema puramente reivindicativo.

En este sentido, desde la posición representada por el *movimiento/pensamiento de la diferencia sexual* (*Librería delle donne* en Milán, *Diotima* en Verona y *Virginia Wolf* en Roma) se hace balance tanto de los logros como de los fracasos del llamado feminismo de los derechos o feminismo institucional. Es significativa la expresión “*somos el fruto tardío*” del colectivo *Diotima* donde el *pensamiento de la diferencia* se reconoce heredero de un legado, reconociendo que es precisamente el análisis crítico de una historia en la que muchas de ellas han participado, el que permite un desplazamiento de intereses. Sin embargo, este desplazamiento también puede ser la consecuencia directa de la forma en que las demandas femeninas fueron interpretadas, mediadas y traducidas a decisiones políticas por la política institucional. Siguiendo a Ergas (1990) la crisis del movimiento feminista de finales de los setenta y la acentuación de su orientación hacia objetivos culturales y microsociales, con sólo esporádicas intrusiones en el terreno político institucional, puede relacionarse con el impacto específico de las nuevas políticas públicas: la interacción con el Estado erosiona la identidad colectiva feminista. El movimiento feminista queda deslegitimado como el portavoz principal de los intereses de las mujeres, y, al mismo tiempo, el valor de sus más importantes demandas simbólicas se niega.

En este sentido, un sector importante del movimiento de mujeres (fundamentalmente el movimiento agrupado en torno al *pensamiento de la diferencia sexual*) mantuvo una posición crítica frente a las llamadas leyes a favor de las mujeres. Desde esta perspectiva, se considera que es más coherente con el trabajo político en lo simbólico “crear vacíos” en el derecho existente donde la diferencia femenina es recibida como debilidad que hay que tutelar o que hay que eliminar en la igualdad con los hombres. Así, desde el punto de vista del derecho, lo propio de una *política de la diferencia* no consiste en agregar derechos civiles a los derechos ya reconocidos sino en “abrir vacíos” en el derecho masculino, en contra de su tendencia a la normalización

ampliable a todos, con la consiguiente homogeneización de las relaciones y la sexualidad (Cigarini, 1993).

Un ejemplo de esto, lo encontramos en la batalla por el derecho al aborto (sancionado por el parlamento italiano en 1977) que muestra las contradicciones a las que debía enfrentarse el movimiento de las mujeres al trabajar con las instituciones. Así, la *Librería delle Donne* entonces denominada Colettivo feminista milanese di via Cherubini en el *Sottosopra rosso* de 1975 titulado "*Noi sull'aborto facciamo un lavoro político diverso*" rehusó apoyar leyes que regularizaran el aborto, demandando que, en lugar de eso, fuera despenalizado, o sea que el Estado no legisle sobre el aborto. De este modo, se rechazaba cualquier interpretación masculina acerca del sentido de la libertad sexual femenina, considerando que las nuevas normas sociales, al igual que las antiguas, pretenden definir la relación adecuada entre cuerpo femenino y cuerpo social:

Quando se plantea una intervención legislativa a favor de las mujeres y se inicia una movilización para conseguirla, se emplean construcciones simbólicas, como Estado, Parlamento, etc., que no están marcadas por la diferencia sexual. Lo cual induce a pensar que son neutras y que pueden ser utilizadas indistintamente por hombres y por mujeres (...) 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 (...) 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 (Librería de Mujeres de Milán, 1987: 75)

Así, reclamando la autonomía de análisis para el movimiento de mujeres, consideran el aborto síntoma de una sexualidad sometida y, a partir de ahí, insignificantes las reformas en materia de sexualidad. De modo que, al problematizar la relación entre la ley y el cuerpo femenino evitan la reducción del feminismo al feminismo el feminismo de Estado que predomina en el resto de la Unión Europea. Posteriormente, ya en 1989 aparece en *Sottosopra* el manifiesto *Fonte*

e principi di un nuovo diritto donde tras poner de manifiesto que las normas del derecho que se presentan como universales son, en realidad, un conjunto de reglas que estructuran una sociedad donde las mujeres no son contempladas como sujetos y que, por ello, el derecho que conocemos está marcado por la imposibilidad intrínseca de ser verdaderamente válido para todos los sujetos, se apuesta por elaborar los principios fundamentales del derecho femenino. Principios cardinales de un ordenamiento jurídico sexuado dirigidos a cuestionar la constitución italiana y que pueden converger, entrar en conflicto o ser autónomos respecto del ordenamiento jurídico masculino (Campari y Cigarini, 1989; Librería de Mujeres de Milán, 1987).

4. Política y feminismo en Italia en la década de los 80

Por ultimo, atenderemos, de modo particular, al espacio social en el que el manifiesto *"Piú donne che uomini"* (1983) se inserta. Así, a partir del espacio que define la política feminista italiana en la década de los ochenta, por un lado, daremos cuenta de los referentes sociogrupales que sostienen el discurso analizado y de la interacción/conflicto que mantiene con la posición representada por el feminismo institucional (*Grupos con los que entra en conflicto*). Y por otro, desplazando la atención de lo que el discurso *dice* a lo que el discurso *hace*, intentaremos poner de manifiesto los efectos que el discurso produce en el espacio en el que circula, esto es, en el ámbito del feminismo tanto extra-institucional como institucional, en este caso, fundamentalmente dentro del Partido Comunista Italiano (*Efectos que produce*).

¿Cuál es el espacio social en el que el discurso se inserta?

- (i) Grupos con los que entre en conflicto
- (ii) Efectos que produce

4.1. Grupos con los que entra en conflicto: *feminismo institucional vs. movimientos de mujeres*

De acuerdo con la perspectiva foucaultiana, consideramos los textos como la materialización de *discursos* que compiten en el espacio social. *Discursos* que representan determinadas posiciones sociales en conflicto. Así, si el discurso surge en contra de algo, a favor de algo o en respuesta a algo, si se trata de buscar en los *discursos* la relación de poder y no la relación de sentido, es necesario dar cuenta de los referentes sociogrupales que otorgan significaciones al discurso analizado y a los discursos con los que entra en relación. Señalar aquellos movimientos o colectivos que usan lo simbólico para marcar y dirimir sus pretensiones de cambio social desde sus diferentes posiciones y perspectivas.

En nuestro caso, situados en el espacio de la política, y más concretamente en el espacio de la política feminista, nos proponemos mostrar la posición social que representa "*Più donne che uomini*" (1983) en relación con otros discursos -que a su vez representan distintas posiciones- con los que entra en conflicto y competición. En este sentido, en el ámbito de la política italiana de principios de los 80, encontramos dos *discursos* que materializan dos opciones contrapuestas sobre las estrategias y los objetivos de la lucha feminista, opciones con diverso peso institucional y social (Addis, 1990). Por un lado, la posición de las mujeres en partidos de la izquierda tradicional como el PCI y PSI y en asociaciones vinculadas al Partido Comunista como la UDI (Unione delle donne Italiane) y al Partido Radical como el MLD (Movimenti di liberazione della donna); por otro, y fuera de la política institucional, la representada por el movimiento de mujeres vinculado a diversos *Centros de Mujeres* como, por ejemplo, la *Libreria delle Donne en Milan* o el *Centro Cultural Virginia Wolf* en Roma. Posición de la que forma parte y contribuye a conformar el manifiesto político "*Più donne che uomini*"(1983). Dos enfoques que, como analizaremos a continuación, representan la confrontación entre dos formas diferentes de entender no sólo la política feminista sino la política misma: el papel de las instituciones,

las tácticas de presión, la definición del poder. Y donde encontramos un observatorio privilegiado para analizar y comprender la influencia de las posiciones que inaugura Mayo del 68 en la política institucional, o en otros términos, el enfrentamiento entre la vieja y la nueva izquierda, entre los movimientos que aplican el esquema marxista y los llamados *nuevos movimientos sociales* que desbordan dicho esquema. A partir los años setenta, ámbitos que no eran considerados políticos -la familia, la vida sexual, la enfermedad mental, la exclusión de los homosexuales, las relaciones entre hombres y mujeres- ocupan una posición absolutamente central en el terreno político, dado que el poder ya no se identifica con las grandes formas institucionales del Estado (Foucault, 1976, 1982a).

Así, por un lado, la posición de las mujeres en el PCI, PSI, UDI y el MLD responde al objetivo de alcanzar la paridad entre hombres y mujeres. Esta posición sostiene que para vencer la opresión y liberar a ambos es necesario cambiar las condiciones materiales de vida de las mujeres. La opresión de la mujer es un remanente obsoleto de la vieja división patriarcal del trabajo entre los sexos. Se reivindica, por tanto, cambios legislativos e institucionales: el derecho al aborto, una legislación familiar igualitaria, mejores oportunidades de trabajo, mejores salarios, cuotas de contratación si es necesario, intervención estatal para salvar disparidades y representación política para obtener estas demandas. De ahí que se defina como *feminismo de la igualdad* o de los *derechos*. En esta tradición, la toma de conciencia es importante porque sólo cuando las mujeres se den cuenta de su opresión lucharán para eliminarla. Una vez que las mujeres logren paridad con los hombres, la división tradicional de roles se acabará y surgirá una nueva cultura. Desde aquí, el cambio cultural será precedido por el cambio en las condiciones materiales (Addis, 1990).

Este esquema marca las grandes demostraciones de los años setenta, un período de tensión política y de luchas *visibles*: movilizaciones, manifestaciones, victorias legislativas, que procuraron posiciones de independencia y responsabilidad para las mujeres en distintas actividades. A finales de los años setenta la política feminista

pierde centralidad, sin embargo, este momento supone una reorientación hacia un crecimiento político *de otro tipo*: una parte del feminismo se acerca a la *política de la diferencia* que marcará los años ochenta.

Por otro lado, frente a esta tradición que *hace* política institucional, la posición de la *Libreria delle Donne* y de otros colectivos feministas (reflejada en el manifiesto político "*Più donne che uomini*"), se sitúa dentro de las coordenadas que caracterizan a los *nuevos movimientos*, posteriores a 1968, planteando, por tanto, una política fuera de los escenarios de la política tradicional, fuera de la representación en Partidos o Sindicatos (Ergas, 1990). Esta posición comienza con pequeños grupos separatistas de mujeres activos a finales de los años sesenta (*DEMAU* y *Rivolta Femminile*). Evoluciona en los setenta a través de la *práctica de la autoconciencia*, el nacimiento de grupos de estudio o de trabajo -fruto de las estrechas relaciones entre mujeres- que dan lugar al *pensamiento de la diferencia* en los ochenta. Desde este enfoque, se quiere afirmar la *diferencia* de las mujeres, una diferencia que no es biológica ni de valores. Los valores de las mujeres no son peculiarmente femeninos sino que han sido proyectados en las mujeres por los hombres. Este pensamiento refleja las posiciones teóricas de la filósofa francesa Luce Irigaray, quien argumenta que el sexo femenino no es un sexo. Sólo hay un sexo, el masculino, y el femenino es su proyección (Irigaray, 1974, 1977). Lo que es verdaderamente femenino tiene que ser construido como imagen por las mujeres a través de la mediación cultural. Las mujeres sufren por su inexistencia en el orden simbólico:

Lo que hace sufrir a las mujeres, en esencia, es nunca decir por sí mismas lo que quieren, sino hablar siempre de sí mismas con las palabras de otros (Librería de Mujeres de Milan, 1987:35).

Desde esta perspectiva, se subraya la dimensión simbólica de la dominación masculina. La falta de una libre existencia social no es tanto una condición material como una condición de un orden simbólico que presentándose como neutro, reserva una posición

desvalorizada a las mujeres. El primer paso para crear un orden simbólico nuevo es construir un medio de comunicación entre mujeres –un lenguaje- que no lleve la impronta del lenguaje masculino. La toma de conciencia es importante, pero no para constituir un vínculo común contra la opresión sino para empezar un discurso entre mujeres donde una refleja la imagen de la otra (Cavarero, 1987).

La incorporación en la escena política del discurso de la *diferencia*, supone un cuestionamiento del horizonte teórico delineado por el concepto de *discriminación* que tradicionalmente había guiado los movimientos emancipatorios de mujeres. La emancipación –el fin de la discriminación- implica la consecución de derechos tal y como están definidos en una sociedad. Por contraste, se defiende la parcialidad de ser hombre/mujer y se busca una redefinición cualitativa de esos derechos y el derecho específico a no ser asimiladas, a mantener formas de ser distintas, sin tener que pagar el precio de un estatus social subordinado (Ergas, 1990).

En este sentido, un ejemplo que tiene casi un valor de símbolo histórico y lingüístico y que ilustra la diferencia entre ambas posiciones lo encontramos en los textos/discursos que producen y que definen el modo de articular la acción política. Del discurso de la opresión encarnado en el libro publicado en 1972 *La coscienza di sfruttata* (*La conciencia de explotada*) se pasa al documento de la *Libreria delle donne* de Milán "*Più donne che uomini*" (1983) que apuesta por una modificación en femenino de las relaciones sociales. Punto de inflexión, final del discurso del victimismo y de la opresión (Gramaglia, 1990). Sin embargo, aunque este desplazamiento del movimiento feminista italiano hacia el esquema que caracteriza los "nuevos movimientos sociales" a partir de los años ochenta también lo podemos encontrar en otros países (véase Castells, 1997), las condiciones particulares del contexto italiano agudizan este tránsito. La crisis de la izquierda revolucionaria italiana que siguió a los "años de plomo" provocó también la crisis del feminismo institucional y la reorientación hacia nuevas formas políticas. Marx, Mao y Alexandra Kollontai fueron

reemplazados por Luce Irigaray y Adrienne Rich como puntos de referencia intelectuales (Castells, 1997).

En 1975 en unas jornadas feministas en Pinarela di Cervia organizadas por la *Librería delle donne* de Milán, se produjo un decisivo encuentro entre las dos tradiciones feministas. Las jóvenes mujeres que habían estado activas en el PCI o en la Nueva Izquierda desde 1968-1969 se pusieron en contacto por primera vez con el movimiento de mujeres de Milán agrupado en torno a la *Librería delle donne*. La *Librería* ofrecía a las jóvenes izquierdistas una lucha que era, primero y primordialmente para las mujeres, en lugar de aplicar al caso del género el esquema marxista de la lucha de clases o defender una paridad para las luchas en una etapa de incertidumbre de la izquierda sobre cómo conducir la causa de los trabajadores y los oprimidos (Addis, 1990). Muchas de estas jóvenes dejaron el activismo en las asociaciones mixtas y se dedicaron sólo a la *política de las mujeres* que proponía la Librería en una coyuntura histórico-política en la que la izquierda tradicional era objeto de duras críticas por impedir la heterogeneidad de los puntos de vista y de modo particular, por mantener una estructura patriarcal que, pese a la abundancia de mujeres en sus bases, nunca les había dado ningún poder en el terreno de las decisiones (Colaizzi, 1990). Otras no se separaron y practicaron la *doppia militanza (doble militancia)*, un activismo doble tanto en organizaciones de izquierda (partidos o sindicatos) como en grupos autónomos de mujeres, buscando adaptar esta pertenencia a las necesidades y a la identidad femenina (Valentini, 2000) y corriendo el riesgo de ser criticadas por las puristas que conducían su vida política exclusivamente de acuerdo con las posiciones del feminismo anti-institucional. Aún así, las mujeres que practicaron la *doble militancia* siguieron muy de cerca las actividades de la *Librería delle donne* después de la reunión en Pinarella. Cada número de *Sottosopra*, publicado por la Librería cada cierto tiempo, producía un debate.

La práctica de la *doble militancia* refleja las limitaciones y las contradicciones de los dos discursos, el del *feminismo de los derechos* y el de la *diferencia*. Es importante cuestionar una cultura del

victimismo y la opresión y poner en marcha un discurso que recoja el punto de vista femenino como defiende el *pensamiento/movimiento de la diferencia* pero no se puede olvidar que en los partidos, sindicatos o la academia, la presencia femenina es mínima (en el Parlamento Italiano, en la Asamblea Constituyente, las mujeres eran el únicamente 7 %) así como la necesidad de cambios legislativos e institucionales para mejorar las condiciones materiales de las mujeres. Sin embargo, desde las posiciones que defienden la "*diferencia sexual*", se criticaba la subordinación de la "cuestión femenina" a la "cuestión del socialismo" postura que se interpretaba como una forma de mantener y reproducir acríticamente los cánones de los sistemas de dominación masculina. Defendiendo "*il privato è pubblico*" ("*lo privado es público*") elaboraban una noción diferente de la política, proponiendo una relación diferente entre teoría y praxis disociando la opresión basada en el género sexual de los intereses de clase. Mientras que desde el *feminismo de Estado* las posiciones teóricas del *pensamiento de la diferencia* son elitistas –reflejan un sesgo burgués de clase- irreales e insuficientes:

El intercambio cultural no es una agenda política práctica. Enseña a las mujeres un código de relación con las demás y con ellas mismas. Pero deja totalmente indefinido qué se puede y debe hacer mientras las mujeres se relacionan con los hombres en todas las esferas de la vida, además de ignorarlos (Addis, 1990: 193).

Las dos posiciones pretenden imponer su visión acerca del problema de las mujeres como *la* visión legítima de una política feminista. Esta pretensión se traduce en sucesivos enfrentamientos que se radicalizan a lo largo de la década de los ochenta y que pondrán fin a la *doble militancia*. En 1984, por ejemplo, con ocasión de la discusión para la elección de la consigna de la manifestación del 8 de marzo, una mujer del PCI propone la consigna de la "Paz" para una manifestación no sólo romana sino nacional. Esta consigna se rechaza por parte del movimiento de mujeres agrupado en torno a las posiciones del *pensamiento de la diferencia*. Así, desde el *Centro*

Cultural Virginia Wolf se elabora el texto "*Discurso sobre la guerra y sobre las mujeres*", texto que impide la superposición entre feminismo y pacifismo. La no aceptación de aquella propuesta significa la voluntad de autonomía del movimiento de mujeres y su no disponibilidad para ser utilizado según lógicas de partido:

A muchas les gustaría que el Movimiento de las mujeres se organizara, planeara sobre la cuestión de la paz, quizá sería así menos fastidioso, más inocuo y serviría a todos finalmente. En cambio, por parte del Movimiento se da una cierta dificultad para aceptar ese punto de vista porque, en efecto, ni los hombres ni las mujeres queremos la guerra: ¿por qué tendríamos que ser las mujeres las que sobre todo no la deberíamos querer? ¿por qué deberíamos pedir la paz sobre todo las mujeres? (...) ¿por qué las mujeres, cuando además en esa lógica, en esa organización, en ese sistema, precisamente en cuanto mujeres no tienen ningún poder, ni voz, ni voto y muy escaso valor? (Bocchetti, 1995: 73).

Si bien a mediados de los ochenta, las mujeres del PCI, el mayor partido político de la izquierda italiana, se acercaron decididamente hacia las posiciones del feminismo de la diferencia, uno de los puntos de enfrentamiento radicaba en el valor indiscutible de democracia que las mujeres del PCI daban a la política de *representación* (elecciones, parlamento, leyes) y el rechazo del movimiento político de mujeres de la posibilidad de representar la diferencia femenina. En 1987, Lia Cigarini de la Librería de Mujeres de Milan en un artículo titulado "*Sobre la representación política femenina*" publicado en *Sottosopra* señala que las instituciones políticas no pueden dar visibilidad al ser mujer porque son instituciones que materializan un orden social pensado por hombres. Por ello, la significación de la *diferencia* sexual no puede darse sin trasgresión, sin subversión de lo existente. La diferencia no se puede calcar sin más sobre el orden simbólico recibido: la aceptación de las reglas del juego político vigente (masculino y no neutro) supone en sí misma la cancelación de la diferencia femenina. No existe, por tanto, mediación posible entre el movimiento político de mujeres y la política institucional. De esta manera, en la línea abierta por el manifiesto "*Più donne che uomini*"

(1983) la política de las mujeres debe dirigirse fundamentalmente a producir autoridad social femenina y no a legitimar el poder masculino adoptando los instrumentos simbólicos de la política masculina. Así, respecto a la cuestión de la representación política de las mujeres Cigarini, afirma:

Me pregunté de dónde salía esa vieja palabra y, detrás de la palabra, una potente institución que cancela o enjaula de un solo golpe la búsqueda de palabras de mujeres desvinculadas de las reglas y de las expectativas de la sociedad masculina (del padre), nuestra búsqueda de lenguajes originales (Cigarini, 1987:5).

De este modo, la negativa no sólo a participar en la política tradicional sino también a considerar que las mujeres que sí lo hacen representan los intereses de otras mujeres impide de la práctica de la *doble militancia*, dificultando la posibilidad de una práctica ecléctica del feminismo:

Desde ahora, a las mujeres que dicen hablar acerca de o para las mujeres, se les pedirá que clarifiquen su posición en el debate. Ninguna representante elegida, o activista de organización, será simplemente una mujer o una feminista. No se podrá solicitar apoyo electoral para las mujeres sin especificar de qué mujeres a qué mujeres (Addis, 1990: 193).

Los efectos de esta polarización de posiciones se traducen, desde la perspectiva de aquellas mujeres que practicaban la *doble militancia*, en un debilitamiento tanto de las posiciones del movimiento de mujeres articulado en torno al *pensamiento de la diferencia* como de las mujeres dentro de los Partidos:

En vez de dar poder a las mujeres en un mundo dominado por hombres, la posición de la Librería aparece como otro obstáculo al restringir el espacio de las mujeres (...) Es ingenuo decir que un debate que clarifica las posiciones es siempre bueno; a veces tal argumento sólo deja amargos oponentes y no lleva a ninguna parte. Sin embargo, un debate en el cual las limitaciones de cada posición emergen

con claridad, puede ayudar a resolver este problema (Addis, 1990:193).

Y no sólo eso, la hostilidad de una parte del movimiento de mujeres a los lugares y las formas tradicionales de la política (fundamentalmente el movimiento de mujeres ligado a la comunidad filosófica *Diotima* y a la *Librería de mujeres de Milan*) dividirá a finales de los ochenta y principios de los noventa al movimiento político de mujeres.

4.2. Efectos que produce: *La política de la diferencia (Un pacto entre mujeres)*

La pretensión de dar cuenta de los efectos que produce el texto/discurso "*Più donne che uomini*" (1983) es ilusoria. En tanto que *práctica discursiva* que interacciona con otras *prácticas discursivas* o *no discursivas*, sus efectos son imprevisibles y, al mismo tiempo, imposibles de apresar y sistematizar en su totalidad. No obstante, intentaremos hacer visible su dimensión *pragmática* intentando registrar los cambios, modificaciones o prácticas que impulsó en el ámbito en el que circuló, el ámbito de la política feminista italiana de principios de los ochenta. Pero antes, conviene recordar que al margen de los efectos que el discurso provoca en relación con prácticas diversas, el discurso en sí mismo *hace* más que *dice* y lo que *hace*, siguiendo a Foucault (1984d) es validar o revalidar un *juego de verdad*, es decir, diferentes sujetos (*modos de subjetivación*) y objetos (*modos de objetivación*) construidos en base a prácticas discursivas y no discursivas. Borrando, de esta manera, las diferencias entre la dimensión constatativa y performativa de un discurso (Larrauri, 1999). En este sentido, "*Più donne che uomini*" (1983) pretende inaugurar un nuevo *juego de verdad* porque introduce la *diferencia sexual* como objeto de análisis político, como *problematización* lo que significa que la *diferencia sexual* no supone por la representación de un objeto preexistente ni tampoco la creación de un objeto inexistente por medio del discurso sino que es algo que debe ser configurado a partir de prácticas históricas discursivas y no discursivas. Como esta cuestión ya

ha sido abordada, nos centraremos a continuación en los efectos que produce el discurso en interacción con otras prácticas.

El manifiesto "*Più donne che uomini*" (1983) convierte al *feminismo de la diferencia* en un punto de referencia obligado del feminismo italiano, tanto por parte de aquellas que lo acogen con entusiasmo como de quienes, en cambio, polemizan (Valentini, 2000; Castells, 1997; De Lauretis, 1990). Así, la reivindicación de la *diferencia sexual*, el hecho de volver visible la presencia de *sujetos sexuados* genera un debate intenso en el seno del feminismo, una producción teórica abundante e incluso está en el origen de nuevas organizaciones políticas entre la que destaca la comunidad filosófica *Diotima* que surgió, como reconocen sus fundadoras, a partir de la discusión colectiva del *Sottosopra* verde "*Più donne che uomini*" (Muraro, 1995). Discusión que giraba en torno a cómo traducir en fuerza social la fuerza y el saber obtenidos de las relaciones entre mujeres. Asimismo, para discutir el texto, el *Centro Cultural Virginia Wolf* organiza en Roma un encuentro en el que participan mujeres de toda Italia. Nace la *política de la diferencia* y se rediseña la geografía del movimiento político de las mujeres: Roma, Milán y Verona serán los ejes que articularan teóricamente el *pensamiento de la diferencia sexual italiano*. Así, siguiendo el proyecto que esboza el manifiesto "*Più donne che uomini*" (1983) de hacer visible la diferencia femenina desde distintos lugares se inicia una elaboración sexuada de la ciencia, de la filosofía, del poder, de la política, del derecho poniendo de manifiesto que la pretendida universalidad de la ciencia, la filosofía, el poder, la política o el derecho descansan en la pretendida universalidad del sujeto masculino (Cavarero, 1987; Campari y Cigarini, 1989; Librería de Mujeres de Milan, 1989).

Paralelamente, la reflexión que "*Più donne che uomini*" (1983) inaugura, obtiene también una fuerte resonancia en el ámbito de la política institucional, influyendo decisivamente en la izquierda, especialmente dentro del Partido Comunista Italiano (PCI), la segunda fuerza política en este período y el partido que contaba con mayor número de afiliados en Italia (Castells, 1997; De Lauretis, 1990).

Como señala Valentini (2000), este fenómeno constituye el único caso en Italia de contaminación entre las estructuras y las lógicas de un partido político y del movimiento feminista. Se trata de un recorrido original que, por un momento, parece cambiar el sentido de las rígidas coordenadas que tienen las mujeres en la política institucional. Así, a través de la práctica de la *doble militancia*, que suponía la aceptación y recepción de las posiciones del *pensamiento de la diferencia* y al mismo tiempo la militancia en partidos y sindicatos, la perspectiva de la *diferencia sexual* se extendió hacia el ámbito de la política tradicional. De este modo, conceptos que el discurso "*Più donne che uomini*" (1983) pone en circulación (*diferencia sexual, autorización femenina, referencia femenina, mediación simbólica y sociedad femenina*) son recurrentes en los escritos de las mujeres del PCI. Y son causa tanto de numerosas polémicas internas entre las mujeres y consigo mismas por el dilema entre ser "feministas" o "comunistas" como de enfrentamiento con los hombres del partido. De alguna manera, la pretensión del discurso que analizamos "*es necesario sexualizar las relaciones sociales*" se consigue porque las alianzas políticas establecidas se desestabilizaron obligando a crear otras nuevas y se crearon nuevos focos de tensión y conflicto:

Estamos frente a un cuadro de grandes variaciones en las relaciones no sólo entre grupos sociales, sino entre roles y poderes entre los sexos, una indiscutible modificación cultural se está perfilando (Rossanda, 1990: 73).

A lo largo de la década de los ochenta, se establece un diálogo – impulsado por el manifiesto que analizamos- entre las mujeres que hacen política institucional y las que, desde la defensa de la *diferencia sexual*, presionan para que éstas antepongan la lealtad a las mujeres a las consignas de un partido dirigido, gestionado y pensado por hombres. Desde el *movimiento/pensamiento de la diferencia* se insiste en que la presencia de las mujeres en política sea *determinante*, es decir, en que creen una fuerza en torno a sus voluntades, gestionándola políticamente y dejen de expresar gratitud por su inclusión. Así, en un artículo publicado en *Il Manifesto* el 14 de Marzo

de 1986 y titulado *"Queridas mujeres del PCI"*, A. Bochetti, del *Centro Cultural Virginia Wolf* advierte:

Hasta que las dirigentes del PCI no abandonen la óptica de ganarse a las mujeres para el partido y no entren en la óptica de ganar el partido para las mujeres, no conseguirán nunca gestionar de un modo verdaderamente constructivo su fuerza, ni mucho menos conseguirán encontrar las ya famosas "nuevas maneras de hacer política" (Bochetti, 1995: 104).

En 1986, a raíz del accidente de Chernobyl, se convoca una manifestación sólo de mujeres, no sobre la energía nuclear, como cabría esperar, sino sobre la necesidad de estrechar relaciones entre mujeres, de producir fuerza femenina y de producir formas políticas a partir de la experiencia de las mujeres. El lema de la manifestación *"Un pacto de conciencia entre mujeres"* hace referencia al compromiso de las mujeres hacia las mujeres en el ámbito político para así darse mutuamente *visibilidad* y se dirige también a las mujeres presentes en las instituciones, a las mujeres de los partidos que –con no pocas polémicas internas- se adhieren a la manifestación que se convierte en un éxito político del movimiento de mujeres. De nuevo, Bochetti en un artículo publicado en *II Manifiesto* el 23 de Mayo de 1986 titulado *¿A quién le toca limpiar el mundo?* señala:

Este recomienzo político de las mujeres, en un momento en el que la política parece que ya no exista, es el signo de la vitalidad de un movimiento que, equivocadamente, se daba por muerto. Es un gesto político de gran significado y valentía el de llevar a la calle no la hipotética fuerza, sino la conciencia de la propia debilidad para así poderla superar, no la propia inocencia respecto a los trágicos hechos del presente, sino la ruptura de una complicidad (Bochetti, 1995: 109).

De este modo, la *política de la diferencia*, a través del PCI, penetró en el espacio cerrado de la política institucional, actuando como soporte que ayudó a las mujeres de izquierda a ganar reconocimiento, espacio, estatus así como sentido de singularidad y propósito frente al estancamiento que suponía una política femenina asistencialista y

fundamentalmente conciencia de la necesidad de las mujeres de darse fuerza recíprocamente. De ahí que las mujeres aumentaran su fuerza política no sólo porque estaban juntas en gran número sino porque eran capaces de dar valor a lo que otras mujeres pensaban y hacían. En este sentido, en 1985 el Congreso del PCI se llega a votar una modificación del estatuto comunista para insertar además de la contradicción de clase también la diferencia sexual en cuanto plena afirmación de la personalidad de la mujer y de una relación más libre entre hombre y mujer. Sin embargo, el gesto más significativo del diálogo entre el *feminismo de la diferencia* y la *izquierda tradicional* lo encontramos en la "*Carta Itinerante de las Mujeres*" (1986) de las mujeres del PCI cuyo título "*De las mujeres, la fuerza de las mujeres*" muestra el grado en que la política femenina de este partido había hecho suya la necesidad de potenciar las "relaciones entre mujeres". Subvirtiendo más de sesenta años de teoría y praxis del PCI en relación con la cuestión de las mujeres, La *Carta itinerante de las Mujeres* pretendía volver evidentes los discursos "en masculino" y los discursos "en femenino" y suponía abrir plenamente las puertas de la política a la *diferencia sexual*. La *Carta*, difundida en 1986 por toda Italia, aproximó al PCI no sólo a los colectivos feministas (fue leída y tomada en consideración por las diferentes líneas del feminismo italiano) sino también a mujeres no militantes atraídas por el lenguaje concreto y por el hecho de que se hablara explícitamente de *intereses* de las mujeres en el campo de la sexualidad o en el ámbito laboral:

La militancia en nuestro partido no nos hace olvidar que pertenecemos a un sexo con una historia y una condición propia que le impone necesidades, urgencias y opciones particulares. Hemos aprendido que en política las opciones llevan un sello de clase y sexo. A veces la voluntad de perseguir un interés general, válido para todos, revela el olvido del sexo que no se menciona: el femenino...Para que las mujeres sean nombradas, es necesario que ellas mismas den voz y autoridad a sus propias necesidades y deseos y que éstos se transformen en hechos y proposiciones políticas (cit. en Gargallo, 1990: 161).

Por otro lado, la *Carta* sirvió para exigir nuevos espacios y nuevos poderes al partido. Así, las mujeres comunistas consiguieron que la cuota femenina de representación (porcentaje de puestos asegurados a las mujeres) fuera elevada del 25 al 40 por ciento, a pesar de que esta reivindicación se oponía al propio *pensamiento de la diferencia*. Y al año siguiente, en las elecciones generales de 1987, de las 183 candidatas que conformaban la lista fueron elegidas cincuenta y tres, casi el 30% de la representación completa del PCI y de la izquierda independiente: la cuota de mujeres más alta nunca alcanzada por un partido en Italia. Además, entre las mujeres elegidas algunas estaban vinculadas al movimiento político de mujeres lo que significaba un cambio importante respecto al modo clásico de acceder a la representación dentro del PCI que era la cooptación por línea interna. Al mismo tiempo, la Carta impulsó un acercamiento nuevo de las mujeres a la política logrando, alrededor de temas como la violencia sexual, que las parlamentarias de varios partidos se aglutinaran en un frente común:

Nuestra vida de mujeres ha mejorado en estos años. Está marcada por una nueva identidad, adquirida mediante un duro trabajo entreverado de apuestas, derrotas y conquistas. También nuestras condiciones de vida han mejorado, aunque no para todas. Sin embargo, esta nueva fuerza de las mujeres no encuentra un espacio adecuado en las instituciones de la política, que siguen siendo el lugar más cerrado y hostil a la identidad femenina, su historia y su experiencia de vida. Por eso, nosotras, las comunistas, proponemos a las mujeres una alianza para ganar una apuesta: establecer una relación nueva entre nuestra vida y la política; hacer que nuestra vida "invada" las instituciones de la política, los gobiernos y los partidos que las componen; que se convierta para ellos en un "material incómodo" y los obligue a tropezar con ella (cit. en Gargallo, 1990: 160).

Sin embargo, la *Carta* desencadena conflictos tanto entre las propias mujeres del PCI sobre la presencia femenina en las instituciones y sobre la relación entre práctica de la diferencia y forma-partido, como entre éstas y las mujeres que se oponen, dentro del movimiento político de mujeres a cualquier forma de política

institucional. En este sentido, desde el movimiento político de mujeres cercano al *pensamiento de la diferencia*, se critica que la *Carta* a pesar de algunas opciones sexuadas (reuniones sólo de mujeres, referencias a la diferencia femenina) siga considerando fundamental alcanzar la igualdad con los hombres. La política de la *diferencia* no debe tener como objetivo matizar la política del partido y del sindicato (después de que ésta haya sido decidida) significando, sólo en segunda instancia los intereses de las mujeres sino que constituye una práctica de hacer política propia. La *diferencia* no debe ser relegada a mero contenido que debe ser reivindicado en las comisiones para la igualdad de oportunidades o en la representación parlamentaria porque convierte la política de las mujeres en una práctica de *lobby* femenino (explicitada como tal por ellas mismas) centrada en la demanda de cargos, cuotas, solidaridad dentro del grupo político (Cigarini, 1993). Asimismo, se considera que "hacer política" ateniéndose al esquema de la igualdad, deja fuera del juego los grandes deseos y obliga a la mediocridad, creando así una desventaja más grande que la que se quería eliminar porque si una mujer accede al Congreso o a cualquier otro organismo político no por voluntad de las electoras o los electores sino por las cuotas, carece de autoridad, está políticamente despotenciada (Cigarini, 1991).

De este modo, *la Carta* se convierte en el telón de fondo y, de alguna manera, en el detonante (Dominijanni, 1996) de la discusión –a la que nos hemos referido en el apartado anterior– acerca de la posibilidad de que las mujeres que hacen política institucional *representen* la diferencia femenina. Discusión que, desde la mitad de los ochenta en adelante, convertirá en irreconciliables dos modos diferentes de entender la política. Por un lado, la *política de lo simbólico* defendida por el *pensamiento de la diferencia sexual* y, por otro la política tradicional que llevan a cabo las mujeres en los partidos y sindicatos:

Aquí, en el movimiento de mujeres, hay toma de conciencia, toma de la palabra, capacidad personal de actuar, subversión a diario en la familia, sustracción del cuerpo al mercado

patriarcal y capitalista. *Allá*, encontramos leyes de emancipación y de progreso, y toda una cuestión femenina para el conjunto de los poderes. Una puede elegir donde estar y reconocerse; lo único que hace desorden simbólico es estar *aquí* y *allá* (Cigarini, 1993: 20).

La radicalización de ambas posiciones impedirá la *contaminación* entre la política de la *diferencia sexual* y la política institucional y cerrará una de las pocas vías que se han abierto para un acceso no marginal de las mujeres a la política (Valentini, 2000; Dominijanni, 1995).

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN

El desarrollo de los *ejes de sentido* o *caras* que conforman el poliedro de inteligibilidad, ejes de sentido enfocados al análisis de las siguientes cuestiones ¿Cómo se producen nuevas subjetividades? ¿En qué consisten las nuevas subjetividades? ¿Cuáles son las condiciones de la acción política? ¿Cuál es el espacio social en el que el discurso se inserta?, nos han permitido responder –si bien de modo parcial- a nuestro objetivo: mostrar las relaciones entre crítica de la identidad y transformación política o, más concretamente, en mostrar el carácter intrínsecamente político que tiene la producción de otros *modos de subjetivación* a la hora de oponerse y combatir la dimensión simbólica de la dominación masculina.

A continuación, para concluir nuestro análisis, nos proponemos conectar las distintas caras o ejes de sentido que componen el *poliedro* con el fin de ofrecer una visión de conjunto o síntesis de nuestra exploración de las relaciones entre identidad y política en el marco del movimiento feminista. Conectar las distintas caras del poliedro requiere poner en relación el conjunto de prácticas y procesos que la genealogía *hace visible*, examinando sus variables entrecruzamientos, sus conflictos, sus coordinaciones estratégicas. Es decir, describir el *polimorfismo* que el análisis ha puesto de manifiesto, polimorfismo que hace referencia a las *prácticas* que se han conjugado, las *relaciones*

que han aparecido y los *ámbitos de referencia* que se han ido incorporando (Foucault, 1980b).

En este sentido, el propio poliedro favorece y permite una perspectiva global porque constituye también un mapa o lenguaje visual que nos permite dirigir la mirada hacia el espacio de *coexistencia* entre distintas *prácticas discursivas y no discursivas*. El análisis genealógico que acabamos de realizar nos ha permitido obtener una red de prácticas que vinculan el texto/discurso "*Più donne che uomini*" (1983) con un determinado sistema sociosimbólico e histórico. Los análisis foucaultianos, como señala Recio (1986), evitan recurrir a esquemas causales o identitarios o a la opción entre lo determinante y lo determinado para explicar cualquier fenómeno social, limitándose a poner en conexión distintas prácticas. Consiguiendo, de esta forma "*hacer visible lo que precisamente es visible, hacer aparecer lo que es tan próximo, tan inmediato, lo que está tan íntimamente ligado a nosotros que, por ello, no lo percibimos*" (Foucault, 1978b: 542). La *evidencia*, para Foucault, es una forma de invisibilidad que nos hace ver los fenómenos sociales desconectados de las prácticas históricas que explican su emergencia.

Como señalábamos al inicio, el movimiento feminista considera que la identidad es una cuestión política y al mismo tiempo, hace política *con* la identidad, constituyendo un espacio privilegiado para hacer funcionar –y probar su potencia teórica– conceptos como *subjetivación, poder, resistencia, violencia simbólica o luchas simbólicas*; conceptos que hemos ido presentando a lo largo del trabajo. De ahí que a partir del nuestro análisis del *pensamiento de la diferencia* pretendamos, en un primer momento, describir dos desplazamientos que hemos intentado poner de manifiesto: del concepto *identidad* al concepto *procesos de subjetivación* y de una política *institucional* a una *política de lo simbólico* como ejemplificación de la filosofía política post-68 presente en los llamados *nuevos movimientos sociales*.

Por otro lado, en un segundo momento, nos enfrentaremos al reto de valorar críticamente los efectos, riesgos, límites, logros y

contradicciones de una política que toma como objeto privilegiado la propia identidad. Asimismo, teniendo en cuenta que en el movimiento elegido se materializa una política "*microfísica*" y anti-institucional dirigida a combatir la parte invisible e insidiosa de la dominación masculina, la dominación ejercida a partir de modos de percibir, valorar y sentir aceptados como evidentes, pondremos de manifiesto su posible utilidad en la política feminista actual así como las condiciones que posibilitan dicha labor crítica.

1. De la *identidad* a los *procesos de subjetivación*

¿Quiénes somos? La intersección, fluctuante en función de la duración, de esta variedad, numerosa y muy singular, de géneros diferentes. No dejamos de coser y tejer nuestra propia capa de Arlequín, tan matizada o abigarrada como nuestro mapa genérico. No procede pues defender con uñas y dientes una de nuestras pertenencias, sino multiplicarlas, por el contrario, para enriquecer la flexibilidad. Hagamos restallar al viento o danzar como una llama la oriflama del mapa-documento de identidad (Serres, 1994: 200).

La Modernidad fue un espejismo porque no habitamos esencias, sustancias, o estructuras sino *mediaciones*, múltiples redes de conexiones sin necesidad de fundamento o punto de anclaje (García-Selgas, 1996). Las distintas investigaciones foucaultianas cuestionan la concepción de la *identidad* como un *datum* esencial, mostrando que es precisamente la *subjetividad* aquello que debe ser explicado porque no es más que el producto azaroso de diversas prácticas históricas. Foucault analiza la *subjetividad* dirigiendo la atención al *proceso* más que al resultado. Al analizar el *proceso* prima la parte molecular, fragmentada, incierta frente a la *subjetividad* como producto total y acabado, evidente y manifiesto, rompiendo, así, las clásicas dicotomías que han articulado la Psicología Social. Sólo desde esta perspectiva, analizando la génesis, conformación o diversidad de la subjetividad, es decir, analizando los *procesos de subjetivación*, es posible abandonar la idea de una identidad sustancial, invariable, originaria. El análisis de los procesos de *subjetivación* supone despojar al sujeto de toda identidad (esencialista) y de toda interioridad (absoluta) y reconocer

que todos los efectos de una interioridad psicológica son constituidos por medio de prácticas y relaciones que producen un *sujeto* (Rose, 1996b). Son las distintas *prácticas*, por tanto, las que ofrecen la llave de la inteligibilidad para comprender la constitución de la subjetividad. De este modo, aquello que podemos reconocer y conocer es decir, el terreno de la *experiencia*, es el producto de las *prácticas* históricas que nos configuran. Como ya hemos señalado, desde estos planteamientos, cabe decir que nuestra *ontología es histórica*.

Así, teniendo en cuenta que son las distintas *prácticas* históricas las que establecen las condiciones de posibilidad de la *experiencia* real, la heterogénea red de prácticas que el análisis genealógico *hace aparecer* nos permite explicar el *proceso* de constitución de nuevas *subjetividades* feministas: su emergencia, su contingencia, su vulnerabilidad. Nuevas *prácticas* producen nuevos modos de pensarse y de relacionarse consigo mismas y con los demás. Si los sujetos son el resultado de las prácticas de *subjetivación*, las variaciones en las prácticas tienen asimismo un efecto material en la formación de los propios sujetos, como material era el resultado de la realización dentro de la norma de ciertas acciones.

En este sentido, la conjunción de distintas (polimórficas) *prácticas*, *relaciones* y *ámbitos de referencia* que el análisis pone en juego, transforma la *experiencia* de las mujeres. En términos foucaultianos, podemos afirmar que dicha conjunción construye un terreno nuevo para un *juego de verdad* diferente, nuevas reglas de lo que se puede decir y lo que se puede percibir en relación con nuevas *subjetividades* (Larrauri, 1996). El análisis genealógico muestra que, en el movimiento analizado confluyen y se ponen en juego *elementos* tan dispares como: la filosofía *postestructuralista* (Irigaray), la relectura crítica de literatura y ensayo femenino (Virginia Wolf, Adrienne Rich, Silvia Plath, Crista Wolf, Clarice Lispector, Hanna Arendt y Simone Weil, entre otras), cambios legales e institucionales (incremento de mujeres en la educación superior, incorporación masiva de las mujeres al ámbito laboral, legalización del divorcio y del aborto mediante referendium, reforma del código de familia, leyes contra la

discriminación en el ámbito laboral), la difusión de manifiestos escritos colectivamente por mujeres, la creación de archivos y bibliotecas feministas, el surgimiento de Centros y Librerías de Mujeres, la proliferación de nuevas revistas feministas y de editoriales dedicadas a la literatura escrita por mujeres; nuevas *relaciones* como: la práctica de la *autoconciencia*, la práctica del *affidamento* o la práctica de la escritura colectiva que adquieren el carácter de relaciones micropolíticas y *ámbitos de referencia* como el nuevo espacio político que establece la confrontación entre los movimientos sociales *post 68* y la política institucional italiana

La *subjetivación* es un proceso de unificación, de estabilización relativa de prácticas heterogéneas siempre relativa a un determinado momento histórico. La *subjetivación*, por tanto, consiste en un proceso de agrupación, de agregación o conglomerado, de composición, de disposición o *agenciamiento* (Deleuze, 1980), de concreción siempre relativa de lo heterogéneo: de cuerpos, vocabularios, inscripciones, prácticas, juicios, técnicas, objetos... que nos acompañan y determinan (Rose, 1996b). Un proceso de agrupación donde el lenguaje no es el único elemento que compone la red de prácticas. La *subjetivación* no se refiere tanto al lenguaje y a sus propiedades internas como a un *agenciamiento* o *disposición* de enunciación donde las relaciones entre signos siempre están *agenciadas*, conectadas, ensambladas en otras relaciones y con *prácticas* no únicamente *discursivas*. Y las distintas prácticas no habitan o se localizan en espacios de significado y negociación entre individuos homogéneos, amorfos y asépticamente funcionales sino que están localizadas en lugares determinados y siguen procedimientos particulares.

Así, en el proceso de producción de *subjetividades* que estamos analizando tomando como objeto el *movimiento/pensamiento de la diferencia sexual*, el lenguaje no constituye la materia prima y primaria en la constitución de nuevas subjetividades, sino más bien forma parte de un complejo mayor. Por ello, no recurrimos a semánticas ocultas sino que intentamos hacer visible cómo se producen conexiones entre distintas prácticas discursivas e institucionales. Asimismo, el análisis

ha puesto de manifiesto que si bien las prácticas discursivas estabilizan relaciones y generan relaciones no son únicamente asuntos interaccionales e interpersonales. Lo que hace posible cualquier relación o intercambio es un *régimen de lenguaje*, incorporado en prácticas que inscriben, organizan, forman la producción de ese mismo lenguaje.

De este modo, aunque las prácticas discursivas juegan un papel relevante, de ahí, la importancia que atribuimos al manifiesto político "*Più donne che uomini*" (1983) es importante subrayar que esa relevancia no se debe exclusivamente a los significados que pone en circulación ni a aquello que el lenguaje connota o denota sino, en el caso del manifiesto analizado, a su conexión con otras prácticas políticas y al hecho de ser expresión del movimiento de mujeres de la *Librería delle donne* de Milán, a legitimarse con la autoridad del propio movimiento político y a ser objeto de reflexión pública por parte de colectivos feministas. Como advierte Bourdieu (1982) la eficacia simbólica de las diferentes formas de argumentación, no radica en su lógica propiamente lingüística, sino en la relación entre las propiedades del discurso, las propiedades de quien las pronuncia y las propiedades de la institución que autoriza a pronunciarlos.

En este sentido, la perspectiva que a lo largo del trabajo hemos presentado, escapa del dispositivo *lenguaje-discurso-significado* a la hora de pensar la subjetividad, permitiendo que el pensamiento social gire, no hacia el signo o la comunicación, sino hacia la analítica de los *dispositivos* en los que éste emerge como tal, con cierto sentido y valor interaccional. Y, de este modo, nos permite desplazarnos de las anatomías mentales imaginarias y lingüísticas que han fabricado las ciencias sociales hacia perspectivas teóricas que den cuenta del engranaje entre la acción discursiva, las instituciones sociales y la constitución misma de los sujetos sociodiscursivos como ocupantes legítimos de papeles y lugares o posiciones de enunciación (Abril, 1994).

Por ello, desde este enfoque, la imagen de un "self" dialógico defendida desde el *construccionismo social* se muestra insatisfactoria

porque ofrece sólo un análisis parcial de nuestra realidad social (Rose, 1996b). Las propuestas *construccionistas* comparten un mismo y único centro de gravedad: el "yo" es un relato que emerge esencialmente a partir de las propiedades del lenguaje, del discurso y/o del significado. Y consideran que la subjetividad se constituye en el uso y elaboración de un complejo de narrativas, discursos, conversaciones, actos de habla o significados que la cultura pone a nuestra disposición y utilizamos en las realidades interaccionales que habitamos. Sin embargo, aunque estos análisis suponen un paso adelante en la denuncia del esencialismo naturalista dominante en las explicaciones psicológicas, reducen, por un lado, lo "social" a lo discursivo y por otro, lo discursivo al ámbito de las relaciones interpersonales (Domènech, 1998; Domènech, Tirado y Gómez, 2001).

2. La política de lo *simbólico*

El análisis de los *procesos de subjetivación*, nos permite considerar al *sujeto* no como norma constituyente sino como forma incompletamente constituida. Y de esta forma, reconocer la posibilidad de transformación y de creación sin recurrir a la imagen de un Sujeto autónomo, independiente, cerrado, agente sino precisamente en base a su carácter abierto, múltiple, inacabado, cambiante. En ello radica precisamente la dimensión política de los *procesos de subjetivación*. De hecho, este concepto es utilizado por Foucault para explicar la posibilidad de que la relación de uno consigo mismo se constituya como núcleo de *resistencia* frente a *poderes* y *saberes* establecidos. Foucault, señala Deleuze (1986, 1995), tras haber analizado las formaciones de *saber* y los dispositivos de *poder*, es decir, los estados mixtos de *poder-saber* que nos constituyen, se plantea la posibilidad de ir más allá del *poder-saber*, de franquear el límite que prescriben, de "pasar al otro lado". Así, los volúmenes II y III de *Historia de la sexualidad* marcan un punto de inflexión, de transición en la obra foucaultiana porque sin renunciar a su concepción de una subjetividad constituida históricamente, concibe los *procesos de subjetivación* como *ensayo*, como proceso ético y estético que busca producir modos de

existencia inéditos, como modificación de los límites que nos *sujetan* para reconstruirnos con otras experiencias, con otra delimitación.

La crítica de la sujeción (*assujettissement*) que implica cuestionar las normas que se imponen, los códigos que determinan, las instancias que fundamentan, convierte a la identidad en el espacio del conflicto más que el espacio de una esencia. Si el individuo es el producto de relaciones de poder, es necesario, por tanto, producir formas de subjetividad que nos liberen del tipo de individualidad que se nos impone y que sirvan para deshacer la identificación de lo que somos, del papel que jugamos, del lugar donde estamos. Nuevas formas de subjetividad como fruto de una cauta experimentación sobre los límites que nos constituyen. En este sentido, la política que defiende el *pensamiento de la diferencia sexual* converge con estos presupuestos postestructuralistas. La *política de lo simbólico* que proponen toma como objeto, punto de partida y resultado la identidad femenina. La transformación política requiere la producción de nuevas formas de subjetividad que pretendan escapar de los *saberes* constituidos y de los *poderes* vigentes.

La *política de lo simbólico* critica y se confronta lo largo de la década de los ochenta y noventa, como ya hemos puesto de manifiesto, con la *política institucional*. Este fenómeno constituye el único caso en Italia de contaminación entre las estructuras y las lógicas de la política clásica y el movimiento feminista. Se trata de un recorrido original que, por un momento, parece cambiar el sentido de las rígidas coordenadas que tienen las mujeres en la política institucional (Valentini, 2000). La *política de lo simbólico* y la *política institucional* representan dos formas diferentes de entender no sólo la política feminista sino la política misma: el papel de las instituciones, las tácticas de presión, la definición del poder. La *política de lo simbólico*, defendida por el movimiento de mujeres agrupado en torno al pensamiento de la diferencia sexual materializa la filosofía política "post 68" porque comparte el convencimiento de que el auténtico ámbito político –el ámbito delimitado por relaciones de poder microfísicas y que tradicionalmente se consideraba privado- es

irreductible a la macropolítica, es decir, a la política institucional (Foucault, 1982a; Deleuze y Guattari, 1980). De ahí su negativa –al igual que la de otros *nuevos* movimientos como el ecologista, pacifista, gay- a cualquier intento de inclusión en la esfera pública mediante los aparatos clásicos de representación política. Asimismo, el movimiento/pensamiento de la diferencia se veía en la obligación de mostrar que constituía un movimiento genuinamente político –aunque no adoptara la forma de la política tradicional- y de ofrecer una forma alternativa de inteligibilidad y organización en tanto que movimiento político, una forma que fuese micropolítica o anti-institucional (Ergas, 1990; Pardo, 2000). Y para ello, debía priorizar como núcleos de reflexión cuestiones que desbordan, tanto en su planteamiento como en su posible resolución, el marco de Estado, de los partidos, de las reformas, de los cambios de legislación o de las políticas de discriminación positiva.

Las *estrategias* políticas del feminismo están en función de aquello que se conceptualiza como el problema de las mujeres. Si se considera que radica en una opresión legal, institucional, la política debe encaminarse a la reivindicación de determinados derechos; si, por el contrario, se piensa que radica en una opresión simbólica que otorga a las mujeres en una posición desvalorizada la política debe dirigirse a modificar ese orden simbólico, el universo de significaciones que la cultura ofrece a las mujeres para conocerse. Esta disyuntiva entre *política institucional* y *política de lo simbólico* o, como señala Bourdieu (1982), entre luchas *competitivas* y *revolucionarias*, ha sido abordada, en cierto modo, desde el cognitivismo social por Tajfel (1981; Tajfel y Turner, 1979) en su *teoría de la identidad social*. En ella defienden que la minoría tiene la oportunidad de recuperar su identidad positiva provocando un *cambio social* al menos de dos formas: reinterpretando y exigiendo una revalorización de las características del grupo que llevan una connotación favorable (*creatividad social*) o bien intentando alcanzar las características que posee el grupo dominante (*competitividad social*). Estableciendo un paralelismo podríamos señalar que la estrategia que denominan *creatividad social*

correspondería con la política de lo simbólico mientras que la *competitividad social* con la institucional. No obstante, los presupuestos teóricos de la *teoría de la identidad social* siguen aferrados a una concepción dicotómica de la acción social que les permite separar una supuesta dimensión *psicológica* de la dimensión *social e histórica* (Henriques, 1984). De ahí que, desde este enfoque, se olvide que la acción de los movimientos contemporáneos, sus reivindicaciones y discursos, se sitúa en campos de acción históricamente construidos y que las distintas conceptualizaciones acerca de la acción colectiva no pueden entenderse al margen del campo de acción histórico que toman como referencia, postulando la existencia de procesos y dinámicas válidos para todo tiempo y lugar.

A continuación, nos proponemos sintetizar los nuevos esquemas de politización (problemas, estrategias, reivindicaciones, ámbitos de acción...) que introduce la *política de lo simbólico* en el espacio de la *política clásica* italiana en los ochenta y que ya hemos analizado pormenorizadamente, a partir del siguiente esquema:

Política de lo simbólico	Política institucional
Diferencia sexual	Individuo neutro abstracto
"Por encima de la ley"	Normatización
Experiencia	Abstracción
Relación	Representación
Autoridad	Poder
Prácticas de libertad	Liberación

- *Diferencia sexual vs. individuo neutro*

El orden simbólico, es decir, el orden que determina los límites dentro de los cuales es posible percibir y pensar permite que el orden social se reproduzca porque se presenta bajo las apariencias de la universalidad (Bourdieu, 1987). Sin embargo, el orden simbólico que

incorporamos no es neutro sino que favorece unas posiciones sobre otras, ratificando, de este modo, una determinada lógica de dominación. Así, como ya hemos puesto de manifiesto, el orden simbólico no valora del mismo modo a hombres y mujeres. Como señala Bourdieu (1999) las mujeres tienen en común un “coeficiente simbólico negativo” que afecta de manera negativa a lo que son y a lo que hacen. Así, el concepto *violencia simbólica* hace referencia a la desigualdad básica que preside las relaciones entre hombres y mujeres. Desigualdad que se instituye bajo la forma de esquemas cognitivos y valorativos con los que las mujeres se perciben a sí mismas de ahí que se trate de una forma de *dominación simbólica*.

La *política de lo simbólico* sustituye la idea de *individuo* que oculta las diferentes posiciones simbólicas de hombres y mujeres por la defensa de la *diferencia sexual*. La *diferencia sexual* hace referencia a la asimetría femenina en un orden simbólico patriarcal y respecto a las formas de la política que de ese orden dependen, de ahí el rechazo a los escenarios de la política institucional. Una vez que la diferencia sexual cuestiona la noción de individuo que sustenta la constelación teórica de lo político en Occidente todas las demás categorías de esta constelación (igualdad, representación, mayoría, decisión, poder) son también objeto de revisión crítica. La significación de la *diferencia sexual* no puede darse sin trasgresión, sin subversión de lo existente. La diferencia no se puede calcar sin más sobre el orden simbólico recibido: la aceptación de las reglas del juego político vigente (masculino y no neutro) supone en sí misma la cancelación de la diferencia femenina.

La *diferencia sexual* femenina no ha constituido una auténtica alteridad sino el índice de una carencia, por tanto, es necesario construir una idea de mujer frente a comportamientos codificados y significados establecidos. Para ello, frente a la idea de neutralidad del orden simbólico es necesario *sexualizar* las relaciones sociales, insistiendo en las diferentes posiciones de hombres y mujeres.

- “por encima de la ley” vs normativización

En este sentido, el movimiento de mujeres agrupado en torno al *pensamiento de la diferencia sexual* mantuvo una posición crítica frente a las llamadas leyes a favor de las mujeres, poniendo en cuestión la relación entre cuerpo femenino y ordenamiento jurídico. Las normas del derecho que se presentan como universales son, en realidad, un conjunto de reglas que estructuran una sociedad donde las mujeres no son contempladas como sujetos y, por ello, el derecho existente está marcado por la imposibilidad intrínseca de ser verdaderamente válido para todos. De hecho, se trata de instituciones o de conceptos desarrollados por el pensamiento masculino para mediar en los conflictos entre hombres y que parten de la idea de que el punto de vista masculino es capaz de abarcar la totalidad de la realidad social, incluidas las mujeres. Así, desde el punto de vista del derecho, lo propio de una *política de la diferencia* no consiste en agregar derechos civiles a los derechos ya reconocidos sino en “abrir vacíos” en el derecho masculino, en contra de su tendencia a la normalización ampliable a todos, con la consiguiente homogeneización de las relaciones y la sexualidad (Cigarini, 1993; Librería de Mujeres de Milan, 1987). Posteriormente, se apostará por elaborar los principios cardinales de un ordenamiento jurídico sexuado dirigidos a cuestionar la constitución italiana y que pueden converger, entrar en conflicto o ser autónomos respecto del ordenamiento jurídico masculino.

La emancipación -el fin de la discriminación- implica la consecución de derechos tal y como están definidos en una sociedad. Por contraste, desde estas posiciones, se defiende la parcialidad de ser hombre/mujer y se busca una redefinición cualitativa de esos derechos y el derecho específico a no ser asimiladas, a mantener formas de ser distintas, sin tener que pagar el precio de un estatus social subordinado (Ergas, 1990).

- *Relación vs representación*

Del mismo modo, se critica la idea de *representación* por parte de Partidos o Sindicatos. El movimiento entiende la política de las mujeres como un conjunto de prácticas basadas en un intercambio de experiencias reales y relaciones entre mujeres de modo que unas a otras se otorguen reconocimiento. En el orden simbólico existente, la única relación disponible para las mujeres es la de ayuda mutua. Por ello, se configura un "lugar" de relaciones y prácticas que desborda el orden de la *norma* (Cigarini y Muraro, 1992). La "práctica de la relación" a través de la *disparidad* puede cambiar el significado simbólico y el valor social de las relaciones entre las mujeres y hacia sí mismas. En este sentido, hay que tener en cuenta los efectos subjetivos, sociales y políticos desencadenados en los contextos más variados por el gesto inaugural de feminismo de constituir grupos y asociaciones exclusivamente femeninos (Dominijanni, 1995; Cigarini, 1995).

Frente a la política tradicional en la que impera la escisión entre medios y fines, desde esta posición, la política es práctica política, fin en sí mismo. La práctica es, en efecto, el lugar en que lo simbólico femenino se efectúa, acaece, acontece, produce efectos. Estas prácticas no son sólo un instrumento para producir el simbólico femenino no desvalorizado sino que son el simbólico femenino, es decir, no son un medio para un fin situado en otro lugar sino que tienen efectos reales en sí mismas. La relación entre mujeres quiere ser un corte respecto al orden simbólico dado y a la posición en él asignada a las mujeres, no es una definición de lo femenino sino una operación de desplazamiento, en el lenguaje y en los comportamientos, de esa posición (Zamboni, 1995). La *práctica de la relación* genera sentido y efectos reales en el contexto, hace simbólico. No existe, por tanto, mediación posible entre el movimiento político de mujeres y la política institucional.

- *Autoridad vs Poder*

De esta manera, en la línea abierta por el manifiesto "*Più donne che uomini*" (1983) la política de las mujeres debe dirigirse

fundamentalmente a producir *autoridad* social femenina y no a legitimar el *poder* masculino adoptando los instrumentos simbólicos de la política masculina (Zamboni, 1995). Por estas razones la eficacia de la política de la diferencia no se mide ni en relación con la conquista de objetivos concretos sino *“en relación con los desplazamientos que opera o no opera en toda la articulación de lo real y de las vidas reales”* (Dominijanni, 1995: 41) y esta política será eficaz en la medida en que sea capaz de activar en las prácticas y en el lenguaje el movimiento de la diferencia. Consecuentemente, frente a la separación entre espacios políticos y no políticos, entre lo *privado* y lo *público*, de la izquierda tradicional, el movimiento de mujeres borra esta distinción, otorgando valor político a ámbitos y escenarios considerados tradicionalmente no políticos (Cigarini y Muraro, 1992).

- Experiencia vs abstracción

La *política de lo simbólico* toma como objeto de transformación la propia identidad femenina. Pero, en lugar de partir de un análisis abstracto de la condición femenina como sucede en la política institucional, el *movimiento de mujeres* parte de contradicciones vividas en primera persona, como la inhibición de la palabra en los espacios mixtos (analizada políticamente en *“Più donne che uomini”*), la atracción-repulsión por el poder o el desconocimiento social de determinados sentimientos. Los elementos que la representación dominante deja en los márgenes y la propia *subjetividad* se ven situados en el centro del trabajo político (Cigarini, 1995). La *política de lo simbólico* introduce el cuerpo, el deseo, la sexualidad, las fantasías, los miedos en el discurso político. Se amplía, de este modo, el ámbito de lo político, considerando políticas cuestiones que eran consideradas *privadas* y que se convierten en nuevos núcleos de *problematización*. Como afirman en el nº 3 de *Sottosopra* publicado en 1976: *“Lo no político excava tuneles que no deben ser cubiertos de tierra”*

La *representación* desliga la palabra de sus condiciones materiales, produciendo discursos y lenguajes de un materialismo *abstracto*, fingido y esquemático y convirtiendo, por ello, a la política en ineficaz

e imaginaria. En este sentido, consideran que analizar las relaciones entre las mujeres, los síntomas del cuerpo y su expresividad no es sumergirse en el intimismo ni la irracionalidad sino, por el contrario anclarse en la materia. Esta concepción del materialismo cuestiona, asimismo, la política de izquierda que ha reducido el concepto de condición material a su lado económico: *"Estamos hartas de darnos con una izquierda marxista llena de idealistas que le tienen horror al cuerpo y a la materia"* (Sottosopra, 1976). Por ello, la política de lo simbólico tiene como objetivo la interacción continua entre vivencia y significación. La modalidad primera del intercambio es la palabra que sirve para mediar entre subjetividad y contexto *"a la política tradicional puede parecerle poco, pero basta detenerse un segundo y oír cómo se ha vaciado la palabra, en política, para entender cuánta verdad contiene, en cambio, la relación entre experiencia, palabra y transformación"* (Dominijanni, 1995: 26).

Por otro lado, el trabajo político sobre la propia subjetividad, al cuestionar determinadas categorías de percepción y valoración que, hasta entonces, se consideraban evidentes, permite nombrar la *dimensión simbólica* de la dominación. Sin embargo, la política de lo simbólico escapa de la oposición hombre-mujer en términos identitarios porque, insistimos de nuevo, la materia prima que toman como objeto consiste en aquellos elementos que el orden simbólico deja en los márgenes *"esa parte de cada mujer que no acepta ser descrita, ilustrada, defendida por nadie"*. Los nuevos discursos no se construyen en nombre de una supuesta diferencia (esencialista) alienada, prisionera, reprimida sino dando forma simbólica (mediante clasificaciones, definiciones, evaluaciones) a prácticas y experiencias (*ethos*) que carecen de autoridad teórica (*logos*). Estas representaciones toman cuerpo en grupos de mujeres que, a partir de ellas, cobran visibilidad social. Representaciones que se convierten en categorías con arreglo a las cuales el grupo se piensa y según las cuales se representa su propia realidad y, por ello, contribuyen a la realidad misma de ese grupo.

- *Liberación vs prácticas de libertad*

De esta forma, el *pensamiento de la diferencia* consigue responder al dilema que atraviesa al movimiento feminista contemporáneo: el pensamiento feminista se fundamenta en un concepto, la idea de mujer, que debe ser radicalmente revisado (Braidotti, 1995). Por un lado, el sujeto identitario capaz de articular una propuesta de transformación está en cuestión porque los dualismos de género han caído y es necesario recodificar al sujeto feminista como entidad plural y cambiante. Por otro, sin un sujeto "mujer": ¿cómo y desde dónde se transforma?

En este sentido, el *pensamiento de la diferencia* muestra que la ausencia de una identidad esencial femenina, sin embargo, no impide la construcción de múltiples formas de unidad y de acción común. De este modo, sin contemplar a las mujeres como identidad coherente hace posible sentar las bases de un movimiento político feminista en el que las mujeres puedan unirse como mujeres para formular y perseguir objetivos específicamente feministas. La *conciencia* de las propiedades que definen a un grupo es, insistimos, conciencia de su posición *objetiva* y no exaltación –frecuentemente mistificada y autocomplaciente- de aquellas características precisamente con las que el orden simbólico les define. Es decir, la *diferencia* no exalta las características presentes con las que la *doxa* define a un grupo sino que configura (políticamente) al grupo a partir de significaciones que se oponen a las clasificaciones de la *doxa*, al orden simbólico presente. De ahí que se considere que la *diferencia sexual* tiene que ser producida, inventada, elegida y nunca asumida, reconocida o descubierta (Bocchetti, 1995; Larrauri, 1996; Gómez, 1998; Gómez y Jódar, 1998; Gómez y Bueno, 2000).

Por ello, no tiene fundamento –más que a partir del desconocimiento o la lectura estereotipada- la calificación de esencialista (Amoros, 1996, 1997) dirigida al *pensamiento de la diferencia sexual*. El concepto *diferencia sexual*, desde estas posiciones, abandona su carácter descriptivo, esencialista o

determinista y se convierte en estrategia política para nombrar y escapar de la desigualdad simbólica que sigue sosteniendo, de modo insidioso, la dominación masculina.

La *resistencia* feminista adopta diversas formas históricas: de una política reivindicativa que consiste en romper con lo que oprime a una política afirmativa encaminada a crear un orden alternativo. Como señala Foucault (1984i) *liberación* y *libertad* no siempre coinciden, son procesos secuenciales, un proceso de *liberación* requiere inmediatamente *prácticas de libertad* que definan nuevos modos de hacer y pensar. *Prácticas de libertad* como trabajo constante e inacabado y que en ningún momento suponen ausencia de determinación, son un juego dentro de los límites, o más bien, en los límites, que circunscriben las prácticas culturalmente existentes. Este tránsito de la *liberación* a las *prácticas de libertad* se explica y se concreta del siguiente modo:

Las mujeres han sido reducidas por el orden simbólico patriarcal al desorden de relaciones rivales medidas por el deseo masculino, han estado históricamente excluidas de las jerarquías sociales, construidas a imagen y representación de la sexualidad masculina, han sido luego asignadas, en los paradigmas de la emancipación y de la liberación a una revolución "de género" basada en una visión miserable del sexo oprimido y de la adecuación a los modelos masculinos. Para romper la doble prisión de la exclusión y de la homologación, es necesario reinventar la estructura simbólica del deseo y del intercambio (Dominijanni, 1995: 28).

3. Crisis del *pensamiento de la diferencia*: derivas de un movimiento post-68

De acuerdo con la perspectiva foucaultiana que hemos presentado a lo largo del trabajo no tiene sentido preguntarse ¿qué es el *poder*? o ¿qué es la *resistencia*? Sólo es posible describir tipos o formas de *poder* y de *resistencia* históricamente situados. Por ello, más que defender una teoría del *poder* o la *resistencia*, hemos llevado a cabo una *analítica* de la *resistencia* (y, consecuentemente, una analítica del *poder*) que nos ha permitido mostrar su funcionamiento en un espacio histórico y político concreto. Una analítica de la *resistencia* que ha

puesto de manifiesto sus efectos, ha señalado los puntos fuertes a los que se han aferrado los poderes, las líneas de fragilidad, permitiendo, en definitiva, *hacer un mapa topográfico y geológico de la batalla*. El análisis de las *relaciones de poder*, de su formación histórica, de lo que las vuelve sólidas o frágiles, de las condiciones para transformarlas, tiene o pretende tener, como señala Foucault, una dimensión política (Foucault, 1982a). En la misma línea, Bourdieu (1997) afirma que analizar racionalmente la dominación tiene como objetivo último contribuir a minimizarla o desafiarla desde un conocimiento realista de la misma. Para Bourdieu, el conocimiento de orden social debe estar dirigido a combatir toda forma de dominación y, especialmente, la dominación simbólica. De ahí que las luchas simbólicas que llevan a cabo los movimientos sociales sean a la vez *cognitivas y políticas*.

Por tanto, nos proponemos reflexionar sobre las posibles aportaciones del análisis que hemos realizado sobre el movimiento de mujeres agrupado en torno al *pensamiento de la diferencia sexual* a la política feminista actual. La importancia del movimiento analizado radica fundamentalmente en constituir un movimiento de *resistencia* frente a la dimensión simbólica de la dominación masculina. Cuestionar y combatir la dominación simbólica al igual que otras formas de dominación -como las que hacen referencia a las discriminaciones legales e institucionales- sigue siendo el objetivo de la política feminista en el presente. Sin embargo, la *dominación simbólica* resulta más difícil de señalar y denunciar porque incorporada en los modos de percibir y valorar tanto de hombres como de mujeres, toma el carácter de *evidencia*.

Para ello, además de los elementos que aporta el análisis que hemos realizado es necesario atender a la evolución de los planteamientos y de la política de la *diferencia* en la década de los ochenta y noventa. No consideramos (como lo hace la *teoría de la identidad social* de Tajfel) que existan regularidades que definan la trayectoria de los movimientos sociales; subrayar los fenómenos cíclicos provoca que se minusvalore el contexto histórico de cada movimiento que es, en último término, el que explica el surgimiento

del propio movimiento, sus formas de movilización y acción características y las transformaciones que sufre (Riechmann, 1999). De este modo, la evolución del *movimiento de la diferencia* no nos permitirá señalar tendencias generales que puedan ser aplicados a movimientos en distintas coordenada históricas sino apreciar tanto los logros como los límites de la filosofía política *post 68* y de los llamados *nuevos movimientos sociales*. Al describir dicha evolución nos centraremos en dos derivas especialmente conflictivas, la *deriva anti-institucional* que supone, en cierto modo, un repliegue en lo privado, por un lado, y la *deriva identitaria* que origina que los contenidos de la diferencia sexual adquieran un carácter progresivamente rígido, normativo, prescriptivo.

3.1. Deriva anti-institucional: *lo político es privado*

Los movimientos surgidos a finales de los sesenta, dieron origen a la consigna "lo personal es político". Fórmula que señalaba un desplazamiento de preocupaciones, insistiendo en el carácter político y por tanto, contestable y negociable de problemas considerados tradicionalmente *privados* y que, en el caso del movimiento feminista, ponía de relieve la dominación masculina en el espacio cotidiano. Sin embargo, esta consigna encerraba cierta ambigüedad y se prestó a derivas diferentes. Derivas que pueden sintetizarse en una posición "ilustrada" o "reformista", por un lado, que pretende que el Estado intervenga y el Derecho ampare también en el ámbito de los problemas anteriormente considerados *privados* para conferir a los *dominados* los derechos que les corresponden. Por otro lado, la vía "anti-institucional" o "radical" que intenta que las reivindicaciones *micropolíticas* no caigan en la trampa de los partidos políticos o las organizaciones reformistas, negando la posibilidad (y la utilidad) de negociación con la política institucional (Pardo, 2000; Riechmann, 1999).

El *movimiento/pensamiento de la diferencia sexual* opta claramente por la segunda vía defendiendo una política anti-institucional. Así, un sector del movimiento ligado a la *Librería de*

Mujeres de Milán y a la comunidad filosófica *Diotima* –dos de los tres ejes que articularon el pensamiento de la diferencia- diseña los contornos de una distinción entre *política instrumental* y *política directa* identificando la *política directa* con la política de lo simbólico y la *política instrumental* con la política tradicional que llevan a cabo las mujeres en partidos y sindicatos. La *política de lo simbólico* –que hemos sistematizado en el apartado anterior- defiende la politización de lo privado “*toma de conciencia, toma de la palabra, subversión a diario en la familia, sustracción del cuerpo al mercado patriarcal y capitalista*” (Cigarini, 1992) frente a una política institucional que busca “*leyes de emancipación y progreso y toda una cuestión femenina para el conjunto de los poderes*”. De esta forma, a pesar de que surgen posiciones, dentro del movimiento de mujeres, que sostienen la necesidad de no cerrar puentes entre una y otra (Paolozzi, 1995) desde la mitad de los ochenta estas dos formas de hacer política se presentan como opciones excluyentes e irreconciliables hasta el punto de que el movimiento/pensamiento de la diferencia romperá progresivamente el diálogo que mantuvo inicialmente con partidos y sindicatos (Cigarini y Muraro, 1992). Paralelamente, la negativa a participar en los cauces convencionales de la política despierta resistencias dentro del propio movimiento de mujeres que lo fragmentarán en los años sucesivos.

Desde el *movimiento/pensamiento de la diferencia* surgen debates y divisiones centrados principalmente en la eficacia y límites de la *política de lo simbólico*. Debates y divisiones que obligan también a la reflexión sobre los riesgos de un regreso a la política de la visibilidad y de las manifestaciones, o sea, inevitablemente, de la *representación*, sobre las modalidades posibles de relación con el escenario internacional y con los medios de comunicación y sobre las nuevas formas de conflicto entre hombres y mujeres (Dominijanni, 1995; Bochetti, 1995). En ellos, se pone de manifiesto que la *práctica de la relación*, eje de la política sobre lo *simbólico* no es suficiente para afrontar determinados problemas sociales, económicos, políticos. Al mismo tiempo, se reconoce que el rechazo de la política institucional

reduce la *política de la diferencia* a un hecho local, marginal, separado y aplacado, donde el intercambio social, en vez de abrirse, se bloquea. En ese caso, el separatismo al que obliga una política que abandona los escenarios tradicionales no comporta ese riesgo trasgresor sino que, por el contrario, confirma el orden simbólico dado y la posición femenina dentro de él, reproduciendo la ajenidad y autoexclusión de las mujeres, su vocación aislacionista, su tendencia a refugiarse en lugares secundarios, grupales, pasivos. La *práctica de la relación* que, por su estatuto tiene un potencial máximo para multiplicarse y hacerse mediadora de los contextos más variados, tiene el efecto de recortar espacios a las mujeres en vez de hacer que se arriesguen en las relaciones sociales.

Por ello, voces dentro del movimiento insisten en que el saber de la *diferencia* "sea jugado" en la prueba de los hechos y se ponga en circulación en distintos escenarios cuestionando las contradicciones de orden sociosimbólico (Cigarini, 1994; Dominijanni, 1995). Asimismo, se defiende la idea de una representación sexuada frente a una representación de sexo para significar que no se trata de aplicar al sexo femenino el mecanismo de la *representación* (en su doble versión de representación política y representación de intereses) sino impregnar las sedes de la representación con la práctica de la *diferencia sexual* materializando, así, la propuesta de *sexualizar las relaciones sociales* con la que arrancaba "*Più donne che uomini*" (1983) con el fin de desestabilizar alianzas políticas y crear nuevos focos de tensión y conflicto. Sin embargo, sobre estas posiciones disidentes, se impone línea anti-institucional, opción que corre el riesgo de invertir la consigna de partida "*lo personal es político*" transformándola en "*lo político es personal*" de tal manera que el abandono de los escenarios de la política tradicional debilita la posición de las mujeres sin que ello se traduzca en algo más que en un repliegue en espacios privados (Centros de Mujeres, Grupos de encuentro, Congresos exclusivamente femeninos).

No obstante, señalar los riesgos de la deriva anti-institucional no significa que la *vía reformista* que elige el llamado feminismo de

Estado constituya una alternativa deseable y exenta de limitaciones. A la política institucional actual se le pueden seguir aplicando, las mismas críticas que el feminismo le dirige en los ochenta: separación entre enunciados y prácticas, agotamiento de la forma-Partido, olvido de la dimensión simbólica de la política, sustituida por la movilización de lo imaginario de los medios de comunicación de masas (Dominijanni, 1995). Además, pese a los esfuerzos del movimiento feminista, la sexuación del sujeto político está lejos de haber sido obtenida y sigue prevaleciendo la idea de individuo/sujeto/ciudadano neutro; la costumbre de pensar la política a partir de abstracciones desconectadas no ha cedido paso al materialismo de la experiencia; la forma de la representación mantiene separada la política de las vidas y los cuerpos; el poder tiende a preservarse de la autoridad femenina y la delegación en la ley se apropia de toda inquietud social. Por otro lado, al margen del descrédito de la política institucional, particularmente la italiana que en las últimas dos décadas atraviesa una crisis que ha afectado a todos los conceptos que la sustentan, el feminismo de Estado tiende a reabsorber y restituir en términos meramente reformistas el alcance de la *política de lo simbólico* lo que implica el abandono de algunas de las reivindicaciones genuinas del movimiento feminista en manos de una política posibilista que parte de premisas, problemas y soluciones diferentes.

3.2. Deriva identitaria: El carácter normativo de la *diferencia*

El *movimiento/pensamiento de la diferencia sexual* asume que las tradiciones intelectuales y sociales de la cultura occidental son genealogías masculinas donde las mujeres no tienen lugar, es decir, sitúa el problema de las mujeres en el ámbito de lo simbólico. Por ello, considera tarea prioritaria construir el espacio conceptual de una *genealogía femenina* que cambie la relación de una mujer el orden simbólico (Muraro, 1991). Así, durante los años ochenta y noventa, intenta producir una *comunidad simbólica*, una *genealogía de mujeres* que es, al mismo tiempo, descubierta, inventada y construida a través de determinadas prácticas como la lectura y relectura de escritos de

mujeres, tomando las palabras, pensamientos, conocimientos de otras mujeres como marco de referencia para su propia autodefinición. En este proceso, un paso decisivo fue el redescubrimiento de las "*madres simbólicas*", mujeres, en su mayoría del campo de la literatura como Virginia Wolf, Elsa Morante o Sylvia Plath entre otras, que conceptualizaron la existencia independiente de las mujeres. Reconocer su autoridad será un paso hacia el establecimiento de una tradición cultural femenina. De esta manera, el *pensamiento de la diferencia* producirá en los años sucesivos, nuevos discursos – recordemos que "*Più donne che uomini*" (1983) es sólo el punto de partida- para entender de otra manera la maternidad, las relaciones con los varones y entre las propias mujeres, el goce, la escritura (Librería de Mujeres de Milán, 1987; Bochetti, 1995).

Sin embargo, estas nuevas significaciones, provocan una fuerza motriz compartida sólo durante un tiempo, adoptando paulatinamente un carácter prescriptivo y normativo (Brennan, 1996). De ahí que, ya en la década de los noventa, se proponga desde el sector menos ortodoxo del *pensamiento de la diferencia sexual*, el Centro Virginia Wolf de Roma, abandonar "*etiquetas, banderas, jergas, fórmulas mágicas y redes de protección*" (Bocchetti, 1995) en el momento en que dichas definiciones se conviertan en obstáculo, en parálisis, en imposibilidad de actuar. Es decir, cuando llevan a preguntas como: "*¿Qué debería pensar una mujer?, ¿qué debería responder una mujer?, ¿qué debería hacer una mujer?*". Gesto que supone, en cierta medida, renunciar al propio *pensamiento de la diferencia*. En el proceso de construcción de un nuevo grupo, la *diferencia* ha sido definida respecto a los varones, reconocida entre las propias mujeres y finalmente será defendida también en el interior de cada mujer: intentarán mantener respecto de sí mismas relaciones de diferenciación, de creación, de innovación y no de identidad.

Por otro lado, no es difícil constatar, sobre todo en la década de los noventa, que la sofisticada reflexión teórica que lleva a cabo el *pensamiento de la diferencia* (particularmente el grupo *Diotima* (1987, 1995, 1996a, 1996b) que se erige en su portavoz privilegiado) se aleja

progresivamente del movimiento político de mujeres. La propia necesidad de elaborar teóricamente la *política de lo simbólico* y delimitar sus diferencias respecto a otros modos de entender la política, convierte progresivamente el *pensamiento de la diferencia sexual* en un pensamiento académico, cerrado en sí mismo y cada vez más desconectado de las prácticas políticas y de las experiencias del movimiento de mujeres que, en su momento, lo hicieron surgir. De este modo, si bien en un primer momento, la transferencia de *capital cultural* impulsa la movilización colectiva, en un segundo momento, como señala Bourdieu (1997, 1999), la convergencia entre aquellos que ocupan posiciones dominadas y los portavoces de sus reivindicaciones, se vuelve, a menudo, parcial y no carente de ambigüedad.

En este breve recorrido hemos señalado dos derivas problemáticas que sigue el pensamiento de la diferencia. Derivas que enlazan con problemas a los que se enfrenta la política feminista actual: la crisis tanto de la política tradicional como de la política anti-institucional y los riesgos de sostener la política en una presunta identidad compartida. De ellas, intentaremos, a continuación, extraer elementos de reflexión que nos permitan superar algunas de sus limitaciones. Así, en primer lugar, defenderemos que la contraposición especular entre *política institucional* y *política de lo simbólico* no es fructífera para la política feminista ni en el plano teórico ni en el plano práctico. En segundo lugar, cuestionaremos la tendencia a caer en reivindicaciones identitarias, proponiendo una política basada en afinidades construidas y continuamente redefinidas. Por último, nos desplazaremos del ámbito específico del movimiento feminista al espacio más amplio de los movimientos sociales analizando, desde la nueva reorganización de poder que define nuestro presente, los retos a los que se enfrentan tanto los movimientos sociales actuales como el propio discurso crítico.

4. Pensar la política en plural (o la complejidad de la dominación masculina)

La *política de lo simbólico* que lleva a cabo el *movimiento/pensamiento de la diferencia sexual* y que, de algún modo, puede ser representativa de la política anti-institucional de los *nuevos movimientos sociales*, nace para extender la noción y el ámbito de la política a esferas y problemas que la política tradicional no contempla. Por tanto, no supone un paradigma cerrado y alternativo al segundo sino un conjunto de prácticas con efectos no predeterminados que amplían la política institucional.

Asimismo, consideramos que entre los dos tipos de política no hay contraposición sino asimetría, de ahí que no sólo exista complementariedad sino también necesidad de ambos tipos de políticas. El trabajo crítico feminista ha conseguido cuestionar la dimensión simbólica de la dominación masculina, produciendo, como señala Castells (1997) transformaciones irreversibles en la *conciencia* de las mujeres. Sin embargo, este cuestionamiento de evidencias ha ido acompañado de las profundas transformaciones que ha conocido la condición femenina como el acceso a la educación superior, el alejamiento de funciones de reproducción o exclusivamente domésticas o la participación creciente en la esfera pública. Los sexos no son meros roles que puedan interpretarse libremente porque, están inscritos en los cuerpos (bajo la forma de esquemas de percepción y valoración) y en un orden social de donde sacan su fuerza.

Por ello, en el análisis que hemos realizado, hemos puesto de manifiesto, por un lado, que el movimiento de mujeres articulado en torno al *pensamiento de la diferencia* consigue desvelar la cara oculta de la dominación masculina: la dominación simbólica. Pero también, por otro lado, hemos subrayado que en el *espacio social* en el que el movimiento surge y opera, convergen una serie de factores que favorecen este tipo de crítica. Así, hemos intentado mostrar que, en la década de los ochenta, se habían producido cambios legales e institucionales que transformaron la condición (laboral, educativa...) de las mujeres y que el propio movimiento de mujeres que dio lugar al

pensamiento de la diferencia sexual contaba con las condiciones necesarias según Bourdieu (1997, 1999) para elaborar un discurso herético y que, a la vez, este discurso fuera *reconocido: capital cultural y capital simbólico*.

No hay que olvidar –como hacen los enfoques *interaccionistas y construccionistas*- que el peso de un nuevo discurso, su capacidad de imponer la visión/división que defiende, está en función del *capital simbólico*, del reconocimiento, institucionalizado o no, que sea capaz de generar el grupo/posición que representa. Y que dicho *capital simbólico* depende a su vez o es la traducción de los distintos tipos de *capital (económico, cultural, social)* que definen las distintas posiciones de los sujetos en el espacio social. Esto no significa defender una relación causa-efecto sino únicamente reconocer que existen condiciones que favorecen que determinados grupos cuestionen las categorías dóxicas que regulan el orden social. O, en otros términos, reconocer que existen posiciones, periodos históricos y circunstancias que posibilitan que la acción de los agentes se dote de racionalidad, más allá de las *disposiciones* incorporadas:

Además, los periodos de crisis, en los cuales los ajustes rutinarios de las estructuras subjetivas y objetivas son brutalmente trastornados, constituyen una clase de circunstancias donde la elección racional puede predominar, por lo menos entre aquellos agentes que pueden, por así decirlo, darse el lujo de ser racionales (Bourdieu y Wacquant, 1992 : 91).

Ahora bien, estos cambios en las estructuras *objetivas* de la dominación masculina distan mucho de ser satisfactorios. Un análisis histórico revela que las transformaciones visibles de las condiciones laborales, educativas, familiares de las mujeres ocultan unas *permanencias* relativas en las posiciones que las mujeres respecto de los varones, en distintos ámbitos, siguen ocupando. En este sentido, Bourdieu (1999) advierte que más que cambios en los factores *estructurales* que reproducen la dominación masculina habría que hablar de *metamorfosis*. Por ejemplo, es innegable que el acceso de las mujeres a la enseñanza secundaria y superior ha provocado una

modificación muy importante de las posiciones de las mujeres en la división del trabajo. Se observa un aumento de la presencia femenina en las profesiones intelectuales, en la administración y en las diferentes formas de venta de servicios simbólicos así como una intensificación de su participación en las profesiones próximas a la definición tradicional de las actividades femeninas. Sin embargo, las mujeres permanecen prácticamente excluidas de los puestos de mando y de responsabilidad, sobre todo en la economía y la política. Además, la igualdad formal tiende a disimular que las mujeres ocupan siempre unas posiciones menos favorecidas (peor pagadas, condiciones más precarias, menores posibilidades de ascenso).

La *estructura* se perpetua en unas parejas de oposición homólogas a las divisiones tradicionales. Así, los mismos cambios en la condición femenina obedecen a la lógica del modelo tradicional entre lo masculino y lo femenino. Los hombres siguen dominando el espacio público y el campo del poder (especialmente económico, sobre la producción) mientras que las mujeres permanecen entregadas a las profesiones que constituyen una extensión del ámbito privado como los servicios sociales, educativos o de producción simbólica. De ahí que se constate una permanencia de las posiciones a pesar del cambio sustancial en las condiciones dibujando una especie de *"carrera de persecución donde las mujeres jamás recuperan su desventaja"* (Bourdieu, 2000a: 132). Permanencia en las posiciones que se ha denominado *"techo de cristal"* y que se constata en diversos ámbitos, desde el empresarial en relación con la carrera directiva de las mujeres (Barberá et al., 2000) al académico, analizando la promoción de las mujeres en los departamentos universitarios (Guil, 2002).

De nuevo, en este punto, el intento de explicar la persistencia de la relación de dominación entre los hombres y las mujeres a pesar de los cambios visibles de la condición de las mujeres nos lleva al ámbito de la dominación *simbólica*. Si las estructuras antiguas de la división sexual todavía parecen determinar la dirección y la forma de los cambios se debe a que la dominación masculina está insidiosamente arraigada en los modos de percibir y de valorar de hombres y mujeres.

En este sentido, Bourdieu (1999) señala tres principios prácticos que las mujeres y su entorno ponen en práctica en sus decisiones que explican la constancia relativa de la estructura de la división sexual del trabajo: i) las funciones adecuadas para las mujeres son una prolongación de las funciones domésticas; ii) una mujer no puede tener autoridad sobre un hombre; iii) el hombre tiene el monopolio de la manipulación de los objetos técnicos.

En la misma línea, al referirnos al ámbito de la dominación simbólica es imposible no hacer mención, sobre todo en el momento presente, a la relación particular de las mujeres con su cuerpo, con su imagen exterior. La concepción de la mujer como ser percibido y percibido por la mirada masculina o por una mirada habitada por las categorías masculinas no ha desaparecido. En los intercambios sociales en los que cada cual muestra su apariencia sensible, el peso de la evaluación sigue siendo mayor para la mujer que para el hombre. Las mujeres continúan socialmente inclinadas –y esta tendencia se incrementa- a tratarse a sí mismas como objetos estéticos y a dirigir una atención constante a todo lo que se relacione con la gestión de su imagen pública. Y no sólo eso, precisamente es el ámbito de los bienes simbólicos (moda, estética, publicidad...) al que las mujeres deben las mejores demostraciones de su emancipación profesional, el que exige su *“sumisión complaciente y su contribución a la dominación simbólica”*. De esta forma, las estrategias feministas deberían tener en cuenta *“las situaciones en las que las mujeres pueden creer y hacer creer que ejercen las responsabilidades de un agente actuante cuando en realidad están reducidas al estado de instrumentos de exhibición o de manipulación simbólicos”* (Bourdieu, 1999: 126). Lo que exige un conocimiento de los complejos mecanismos por los que se produce la dominación simbólica, de ahí la relevancia de la experiencia política que hemos analizado.

En definitiva, el reconocimiento de que las estructuras objetivas y subjetivas de la dominación masculina se recrean continuamente, nos lleva a defender que las luchas materiales y simbólicas, revolucionarias o competitivas no tendrían por qué ser excluyentes y en esa

polarización de posiciones radica precisamente la escisión y hostilidad entre distintos feminismos. Así, por un lado, desde el *feminismo de los derechos o de la igualdad* se critica duramente este modo de entender o ampliar la política (Amorós 1996) y se señala el riesgo que la *política de lo simbólico* y su abandono de la política tradicional se traduzca en una política conservadora que no dé respuesta práctica a cuestiones como la feminización de la pobreza, la segregación del empleo por sexos, la violencia contra las mujeres, el reparto de las responsabilidades domésticas o el acceso de las mujeres a los puestos de responsabilidad. Por otro, desde el *feminismo de la diferencia sexual*, se defiende la necesidad de combatir la dimensión simbólica de la dominación cuestionando los significados existentes y proponiendo nuevas definiciones para la subjetividad femenina una vez se constata que las transformaciones institucionales o los cambios legales no han sido suficientes para combatir la posición desvalorizada que el orden simbólico otorga al ser mujer. En este sentido, Bourdieu (1999) insiste en que la política feminista debe tener en cuenta e incluir ambos tipos de estrategias:

Esto significa que si el movimiento feminista ha contribuido notablemente a una considerable ampliación del área de lo político o de lo politizable, haciendo entrar en la esfera de lo políticamente discutible o contestable unos objetos y unas preocupaciones descartados o ignorados por la tradición política porque parecen corresponder a la esfera de lo privado, no debe por ello dejarse arrastrar a excluir, con el pretexto de que pertenecen en la lógica más tradicional de la política, las luchas a propósito de instancias que, por su acción negativa, y en buena parte invisible [...], contribuyen de manera muy considerable a la perpetuación de las relaciones sociales de dominación entre los sexos. Pero tampoco debe dejarse encerrar en unas formas de lucha política con la patente feminista, como la reivindicación de la paridad entre los hombres y las mujeres en las instancias políticas (Bourdieu, 1999: 140).

Los diferentes discursos políticos y teóricos feministas abren posibilidades para una mejor comprensión de las múltiples formas de subordinación de las mujeres (Mouffe, 1993). Si la aspiración del

feminismo puede definirse como la transformación de todos los discursos, prácticas y relaciones sociales donde la categoría “mujer” está construida de manera que implica subordinación, hay necesidad de muchos *feminismos* y cualquier intento de encontrar la verdadera forma de la política feminista es ineficaz:

Sólo una acción política que tome realmente en consideración todos los efectos de dominación que se ejercen a través de la complicidad objetiva entre las estructuras asimiladas (tanto en el caso de las mujeres como en el de los hombres) y las estructuras de las grandes instituciones en las que se realiza y se reproduce no sólo el orden masculino, sino también todo el orden social (especialmente Estado y Escuela) podrá, sin duda, a largo plazo, y amparándose en las condiciones inherentes a los diferentes mecanismos o instituciones implicados, contribuir a la extinción progresiva de la dominación masculina (Bourdieu, 1999: 141).

5. Una política de la afinidad

Ciertas estrategias feministas han caído en el error de defender presuntos valores y características femeninas (cuidado, cooperación, pacifismo...) ligados precisamente a la posición de subordinación de la mujer en la cultura *androcéntrica*, de tal modo que, paradójicamente, se acaban reivindicando las mismas identidades que genera la dominación. Identidades modernas de carácter esencialista, identidades que deben ser recuperadas, reencontradas, desveladas... y que cuando lo son acaban convirtiéndose en ley, principio y código funcionando como mecanismos de constricción y exclusión (Maiz y Lois, 1998; Cabruja, 1998; Gómez y Bueno, 2000). Del mismo modo, el movimiento de la *diferencia* que estamos analizando, a pesar de que no se sostiene en presupuestos esencialistas, con el paso del tiempo, tiende progresivamente a *fijar* la *diferencia* femenina en determinados contenidos. Olvidando que la *diferencia* estaba concebida como estrategia para responder a las contradicciones viejas y nuevas del orden sociosimbólico y que, por ello, debe estar siempre en juego, pues está siempre en juego la colocación de las mujeres y los hombres

con respecto al orden simbólico y la posibilidad de interpretarlo, de desplazarlo, de modificarlo.

La crítica de una forma de *sujeción* mediante nuevas figuraciones de la subjetividad que rechazan el orden de identificación existente, debe evitar que éstas cristalicen en dentro de las construcciones fijas de la identidad. Los nuevos procesos de *subjetivación* son continuamente penetrados por el *saber* y recuperados por el *poder*, por ello, la resistencia es específica y contingente al campo político e histórico en el cual opera. Resistencia que supone siempre una tensión entre la crítica de una forma de sujeción (que no lleva a llevar a playas de ilimitada libertad sino que lleva sólo a otra sujeción) y la consiguiente propuesta de alternativas políticas (Foucault, 1984i). Tensión que no debe ser superada ni suprimida, al contrario debe ser continuamente reactivada, produciendo nuevas prácticas y nuevos discursos ligados a las transformaciones del contexto. Es necesario, por tanto, renunciar al esquema opresión/liberación/identidad y aceptar que el "nosotros", en este caso, "nosotras" es algo que debe ser construido, debe ser el resultado no el punto de partida:

El problema justamente es saber si, en efecto, es en el interior de un "nosotros" donde conviene colocarse para hacer valer los principios que se reconocen y los valores que se aceptan, o si no es preciso, elaborando la cuestión, hacer posible la formación futura de un "nosotros" (Foucault, 1984c: 594).

Las mujeres no son entidades homogéneas y unificadas. Si bien comparten una posición desvalorizada en el orden simbólico, las mujeres están distanciadas entre sí por unas diferencias económicas y culturales que afectan, además de otras cosas, a su manera objetiva y subjetiva de sufrir y experimentar la dominación masculina (Bourdieu, 1999). La crítica de las identidades esenciales permite reconocer no hay una entidad homogénea mujer enfrentada a otra identidad homogénea varón sino una multiplicidad de relaciones sociales en las cuales la *diferencia sexual* está construida siempre de diversos modos

y donde la lucha contra la subordinación tiene que plantearse de formas específicas y diferenciales.

Por ello, en la teoría feminista contemporánea, cobran fuerza la propuestas que no sólo han impuesto una revisión de los conceptos de la retórica feminista sino que también han impulsado la creación de ficciones políticas. Ficciones políticas como el *sujeto excéntrico* (De Lauretis, 1993), el proceso de *devenir mujeres* (Miller, 1986), la *ética de la diferencia sexual* (Irigaray, 1984), el *sujeto nómada* (Braidotti, 1994, 1995) o el *cyborg* (Haraway, 1991) que pretenden subvertir las perspectivas y representaciones convencionales de la subjetividad desde una posición radicalmente antiesencialista. En ellas, el "sujeto mujer" no se considera una entidad homogénea y cerrada sino que es el lugar donde confluyen un conjunto de experiencias múltiples, complejas y contradictorias, definido por variables que se superponen como la clase, el estilo de vida, la edad o la preferencia sexual.

En este contexto, un concepto especialmente útil para descartar la visión de las mujeres como agentes unitarios y nombrar la multiplicidad de relaciones de subordinación es el concepto *posiciones de sujeto* (Mouffe, 1993). En este sentido, Mouffe (1993) para referirse a esta multiplicidad muestra que cualquier individuo aislado puede ser dominante en una relación de poder y estar subordinado en otra. Desde esta perspectiva, el agente social se concibe como una entidad constituida por un conjunto de *posiciones* que no pueden estar nunca totalmente fijadas en un sistema cerrado de diferencias. La *identidad* de tal sujeto múltiple y contradictorio es, por lo tanto, siempre contingente y precaria, fijada temporalmente en la intersección distintas *posiciones* y dependiente de formas específicas de identificación. Pluralidad de *posiciones de sujeto* que se subvierten y sobredeterminan unas por otras haciendo posible la generación de efectos totalizantes dentro de un campo que se caracteriza por tener fronteras abiertas e indeterminadas.

El concepto *posiciones de sujeto* así como las distintas ficciones políticas a las que nos hemos referido, impiden reducir la identidad a una posición singular, ya sea de clase, raza o género al tiempo que

revelan las formas de exclusión presentes en todas las pretensiones de universalismo. A partir de ellas, podemos entender la ambigüedad, la parcialidad y la precaria *coincidencia* entre aquellos que ocupan posiciones dominadas y los que se erigen en portavoces de sus reivindicaciones. Asimismo, las diferentes ficciones/figuraciones se enfrentan al reto de conciliar la crítica de las identidades estables con la construcción de proyectos políticos colectivos de ahí su importancia a la hora de entender las luchas feministas y también otras luchas contemporáneas. De esta manera, siguiendo la consigna de Haraway: "*El cyborg es nuestra ontología, nos otorga nuestra política*" (Haraway, 1991: 254) la crítica del esencialismo obliga a renovar la política sustituyendo la creencia de una unidad entre las mujeres fruto de una presunta *identidad* compartida por una política de la *afinidad* sostenida y construida en coaliciones temporales y móviles. De modo que un conjunto de posiciones de sujeto vinculadas por medio de su inscripción en las relaciones sociales, hasta ahora consideradas apolíticas, se convierta en sitio de conflicto y antagonismo y de lugar a la movilización política.

Completando lo anterior, Bourdieu (1982, 1999) señala que la eficacia simbólica de cualquier visión heterodoxa depende del grado en que la visión propuesta esté fundada en las afinidades *objetivas* entre las personas que trata de juntar, es decir, que dicha propuesta responda a una posición compartida en el espacio social. Así, cuanto mayor sea el grado en que las propiedades clasificatorias a través de las cuales un nuevo discurso caracteriza explícitamente a un grupo y en las cuales éste se reconoce, contemplen las propiedades con que los agentes constitutivos del grupo están dotados, mayor es la fuerza potencial movilizadora por la constitución simbólica. Por tanto, el potente efecto performativo que produjo el manifiesto político "*Più donne che uomini*" (1983) nos indica que consiguió nombrar situaciones y experiencias (en las que numerosas mujeres se reconocieron de inmediato) que sí hacían referencia a una posición compartida en el espacio social. Sin olvidar que estas afinidades o propiedades comunes no agotan otras posibles afinidades del grupo en cuestión con otros

grupos u otras posiciones que pueden entrar en conflicto entre sí. Un ejemplo de ello, lo encontramos –en el análisis que hemos realizado– en el dilema de las mujeres del PCI entre ser feministas o comunistas, dilema que dio lugar a la práctica de la *doble militancia* así como en el progresivo alejamiento del movimiento de mujeres de los discursos de sus portavoces.

Esto no significa que no podamos retener nociones como “*clase trabajadora*”, “*varones*” , “*mujeres*” u otros significantes que se refieren a sujetos colectivos. No obstante, una vez que se ha descartado la existencia de una esencia común, su estatus y su unidad debe considerarse “*el resultado de una fijación parcial de identidades*” (Mouffe, 1993: 112). Para el movimiento feminista, esta interpretación tiene consecuencias importantes. Si la categoría mujer no corresponde a ninguna esencia arbitraria y unificadora, el problema ya no debe ser tratar de descubrirla sino preguntarse: ¿Cómo se construye la categoría mujer dentro de diferentes discursos y prácticas? ¿Cómo se convierte la diferencia sexual en una distinción pertinente dentro de las relaciones sociales? ¿Cómo se construyen relaciones de subordinación a través de tal distinción? De este modo, el feminismo aceptando las diferencias que atraviesan y configuran a las mujeres y huyendo cualquier tentación esencialista, se puede redefinir como el movimiento desde donde se habla y se actúa *como mujer* con el propósito de activar cambios sociales y simbólicos que favorezcan la posición de las mujeres (Braidotti, 1995).

6. Las metamorfosis del poder: Los retos de la crítica en el presente

La filosofía política *post-68*, como hemos analizado, ha servido para cambiar determinadas reglas del juego político. Ha desplazado algunos de sus escenarios y ha ampliado el número y condición de sus agentes. También esa contribución se ha producido gracias a un esfuerzo teórico -en el que ocupan un lugar destacado las aportaciones de Michel Foucault- que ha sabido hacerse cargo de unas prácticas que ponían al descubierto las *afueras* de la política institucional. Sin embargo, en la actualidad, ciertas reivindicaciones de los movimientos

sociales (ya clásicos) que describía Foucault con el eco del 68 y también el enfoque de los *nuevos movimientos sociales* han cambiado de signo.

La reorganización del poder que define nuestro presente (y que hemos definido como *sociedades de control* o *neoliberales*) modifica el sentido de determinados discursos y prácticas (anteriormente) críticos. Así, las reivindicaciones de autonomía y la defensa de subjetividades flexibles y plurales del izquierdismo sesentayochista han sido encauzadas por las distintas políticas neoliberales hacia una desregulación laboral y social cuyos efectos sólo recientemente se han convertido en objeto de crítica (Bolstanski y Chiapello, 1999; Sennett, 1998; Bauman, 1999, 2001; Beck, 1999; Vázquez, 2001). Del mismo modo, la llamada a la desestatalización adopta el sentido inverso que la hizo surgir (Alonso, 1993; Castel, 1996; Bauman, 1999, 2001; Beck, 1999). Como señala Pardo (2000) la política sin Estado se ha ido realizando, como suele suceder, bajo sus formas más destructivas. La más ostensible de ellas, es, sin duda, lo que suele conocerse con el nombre de *globalización* o mundialización en el terreno económico. Aprovechando la debilidad del Estado crece el tráfico apartida (tráfico de personas, de armas, de energía, de alimentos, de estupefacientes, de dinero, de información) que rebasa a los Estados y que circula por los inmensos desiertos extra estatales a una velocidad inhumana y destructiva. Igualmente, la crítica a las instituciones por su labor uniformizadora, por ahogar la irreductible singularidad, necesita ser revisada porque es el mismo régimen de producción el que se ha hecho cargo de la reivindicación/mercantilización de la *diferencia* (Riechmann, 1999). Por último, como hemos puesto de manifiesto en numerosas ocasiones a lo largo del trabajo, las actuales *sociedades de control* o *neoliberales* se apoyan en un conjunto de programas de acción y *tecnologías del yo* (lejanas del sentido que les otorgaba Foucault) que convierten en evidente y aceptable el orden capitalista de nueva generación porque consiguen resolver un viejo dilema ¿cómo gobernar a los individuos apoyándose en su libertad? (Dean, 1999; Rose, 1996b, 1999).

Estos ejemplos revelan la plasticidad del *ethos* capitalista, capaz de cambiar de forma fagocitando aquello mismo que lo rechaza (Vazquez, 2001). Reflexionando sobre ellos, parece evidente que si esta nueva configuración ha sabido hacerse aceptar y ha llegado a paralizar la potencia de la crítica es porque los propios contenidos de la crítica le han servido de sustento, forman parte de sus propios materiales de construcción. El hecho que explicaría esta "convergencia" radica en que la crítica de estas posiciones alternativas apuntaba a una sociedad *disciplinaria* en el mismo momento en el que la ofensiva neoliberal se lanzaba contra el Estado de Bienestar. Las configuraciones de *poder-saber* se han metamorfoseado variando, por un lado, sus mecanismos de explotación y por otro, renovando y modificando su *esfera de justificaciones* en función de las críticas que apuntan a deslegitimarlo. De ahí que en las sociedades actuales, el *tercer espíritu del capitalismo* al que hacen referencia Boltanski y Chiapello (1999) triunfante desde la década de los ochenta haya encontrado un valioso refuerzo a sus tesis en los planteamientos críticos (particularmente en una determinada recepción de los postestructuralistas franceses Derrida, Foucault, Deleuze, Braudillard o Lyotard realizada en los recintos universitarios norteamericanos y reexpedida luego hacia Europa) e incluso discursos que pusieron en funcionamiento los movimientos sociales de los años sesenta y setenta.

De este modo, la última metamorfosis del capitalismo ha llevado consigo el desarme correlativo del pensamiento crítico. Hasta el punto que el tipo de críticas al papel normalizador y disciplinario del Estado pueden, paradójicamente, ser utilizadas para legitimar la nueva doxa neoliberal. Por tanto, se vuelve imprescindible no sólo reconocer los efectos secundarios de determinadas posiciones críticas señalando a qué campo político reenvían en la actualidad sino también asumir la urgencia de actualizarlas en función de las nuevas configuraciones de *saber/poder*. Plantear este problema es el desafío al que se enfrentan una política y una filosofía política que quieran estar a la altura de las exigencias del presente (Pardo, 2000).

Así, los movimientos sociales actuales (donde tienen ya un papel destacado los distintos movimientos *antiglobalización*) necesitan reconstruirse tratando de responder precisamente a los nuevos problemas que originan las transformaciones económicas y sociales a las que venimos haciendo referencia así como a las nuevas racionalidades de gobierno que vehiculan. La crítica de los *nuevos movimientos sociales* cuestionaba el paternalismo burocrático y disciplinario de las grandes instituciones del Estado que ahogaba la subjetividad y limitaba las posibilidades de existencia. La crítica se centraba en la *opresión*, donde las cuestiones simbólicas e identitarias se situaban en el primer plano, pero dejaba en un segundo término la crítica social preocupada por la *explotación* (Riechmann, 1999). De ahí que una posible línea de reconstrucción y avance radique, tal y como señalábamos en relación a la política feminista, en aceptar el carácter no excluyente de las luchas *materiales y simbólicas*.

Es evidente que las luchas *materiales* son también *simbólicas* y viceversa. Con esta denominación únicamente pretendemos subrayar que focalizar la crítica en cuestiones de orden simbólico o de "crítica cultural" no debe implicar desatender las condiciones que, de manera estructural, permiten la reproducción social de la miseria y la explotación. Sobre todo, porque las cadenas identitarias –de género, etnia, nación, orientación sexual- no pueden romperse mediante un radical trastocamiento del orden del discurso sin transformar paralelamente las condiciones materiales e institucionales como los análisis de Bourdieu nos ayudan a entender. Un ejemplo de ello, lo encontramos en la estrategia del Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP) en el que Foucault participó en la década de los setenta. Las intervenciones del GIP no pretendían una mejora de las condiciones en las cárceles sino "*llegar a que se pusiese en cuestión la división social y moral entre inocentes y culpables*" (1971c: 231) pero para que esto no quedara en una proposición filosófica o en un deseo humanista era necesario que la crítica alcanzara el nivel de los gestos, de las prácticas institucionales porque precisamente en ella se encarnan, cristalizan y se reproducen las nociones de bien, mal,

inocencia y culpabilidad. Buscando de este modo "*una conmoción simultánea de la conciencia y de la institución; lo que supone que se ataca a las relaciones de poder allí donde son el instrumento, la armazón, la armadura*" (Foucault, 1971c: 231).

De modo que si la expresión del radicalismo de identidad de las clases medias fue el objeto central de los *nuevos movimientos sociales* en los años sesenta y setenta, los movimientos sociales actuales, sin renunciar a los problemas de expresión de identidad, deben incluir la lucha por el reconocimiento de la alteridad, por la recuperación de otras identidades negadas y expulsadas hacia la exterioridad simbólica pero también económica y social, dando respuesta a la dificultad que tienen los sujetos *frágiles* o *débiles* de dotarse de instrumentos simbólicos y organizativos para generar una identidad activa (Varela y Álvarez-Uría, 1989; Castel, 1996; Lhuillier, 1997; Sennett, 1998; Bourdieu, 1998, 2001).

Asimismo, frente a la defensa de lo *privado* cotidiano frente a la juridización de lo *público*, en la actualidad se vuelve imprescindible defender lo público participativo frente a lo privado desintegrador. El paso del tiempo ha puesto de manifiesto que sólo la acción política anti-institucional no es ninguna alternativa al Derecho democrático surgido en los Estados modernos, ningún lugar al que sea posible *mudarse*, ninguna solución "*post-política*" de los problemas políticos (y económicos). Por ello, la tarea de los movimientos sociales emergentes que actúan a escala mundial no debe olvidar oponer la fuerza de las regulaciones, las instituciones y las limitaciones que favorecen el acceso universal a determinados bienes a la fuerza de los intereses particulares que acotan el acceso restringido a unos privilegiados (Vázquez, 2001). La Psicología Social y las ciencias sociales pueden contribuir a esta labor proporcionando los instrumentos intelectuales de una renovada crítica social. De forma que el problema de la *justicia* y de las acciones políticas efectivas que favorecen su realización, vuelva al primer plano de la reflexión contemporánea de las ciencias sociales.

No obstante, admitir, por un lado, que ciertos *discursos y prácticas* críticos necesitan ser reactualizados a la luz de las nuevas *racionalidades de gobierno* y, por otro, ser conscientes también de que ciertos *discursos y prácticas* que en su día fueron alternativos han sido, en términos foucaultianos “*penetrados por el saber y recuperados con el poder*” y de este modo, desactivados políticamente, no quita legitimidad a las formas de resistencia que inauguró el 68 de acuerdo con unos escenarios que ya no son los nuestros y que obedecían a *otra* reconfiguración del poder. Los movimientos surgidos a finales de los sesenta que buscaban un cambio social a partir de una transformación en las propias identidades, no pueden ser juzgados con parámetros estáticos que no corresponden a sus reivindicaciones. Son procesos *instituyentes* que no deben ser medidos con criterios *instituidos* o, como señala Deleuze (1995), estos movimientos pertenecen al *devenir* y no a la *historia*.

Por tanto, si bien reconocemos que para dar cuenta de las acciones de *resistencia* actuales nuestros instrumentos conceptuales sólo nos permiten avanzar teóricamente hasta cierto punto y deben ser continuamente revisados, no nos sumamos a la tendencia que consiste en juzgar y descalificar determinadas posiciones críticas desde nuestro presente. Y no sólo eso, también consideramos que los análisis que llevaron a cabo autores como Foucault o Deleuze, irreductibles a cualquier deformación, no se han agotado como instrumento intelectual a la hora de rearmar el pensamiento crítico. En este sentido, el nuevo territorio político que definen, el espacio de las *relaciones de poder* y la constatación del carácter político de las relaciones cotidianas y de la propia identidad siguen siendo diagnósticos válidos hoy.

Estos autores han contribuido a sacar a la luz toda una serie de fenómenos que podrían describirse como *núcleos de problematización* y que parecían desbordar tanto en su planteamiento como en sus horizontes de resolución el marco del Estado o de la política institucional. Fenómenos que constituirían toda una nueva región de la reflexión intelectual: la región que denominan *molecular* o

micropolítica (Deleuze y Guattari, 1980). Estos “núcleos de problematización” no hacían referencia a conflictos nuevos, lo nuevo era que reclamasen la condición de conflictos políticos, ya que la filosofía política tradicional los había ubicado en el terreno de lo privado. La afirmación “todo es político” permite que la reflexión sobre el poder afecte también a la ciencia, la educación, la salud y renovando los presupuestos del análisis político (Foucault, 1984c). De modo que, convergiendo con la crítica del pensamiento moderno, consiguen situar las diversas formas de racionalidad que implican –en un espacio y en un tiempo dados- discursos y prácticas dentro del ámbito de lo contestable y lo negociable.

Sin embargo, desde nuestro punto de vista, su aportación central y actualmente imprescindible, ha consistido en definir como problema político la propia identidad. Al defender que las *relaciones de poder* pueden penetrar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos y que el enraizamiento del poder se debe a que no pesa como una fuerza que dice no, censura, reprime, obstaculiza sino que produce discursos, induce placer, conforma los deseos, han transformado, como hemos intentado mostrar a lo largo del trabajo, tanto nuestra comprensión de la *subjetividad* como de la *política*. Sus investigaciones nos han proporcionado herramientas para entender que la *subjetividad* es el elemento central en las redes de poder que atraviesan nuestras sociedades, poniendo de manifiesto que la concepción de un poder represor es insuficiente y políticamente ineficaz. Y nos permiten atender no solamente a la dominación evidente sino, en términos de Bourdieu, a la *dominación simbólica* incrustada en los comportamientos cotidianos, en los pensamientos, en las valoraciones, en nuestros discursos, en los placeres, iluminando, así, el mas oscuro de los interrogantes, plenamente vigente en las sociedades actuales ¿Cómo es posible la *servidumbre voluntaria*? o como se preguntaba Foucault ¿Cómo puede el deseo querer aquello que le somete y explota?

BIBLIOGRAFÍA

- Abril, G. (1994). Análisis semiótico del discurso. En J. Gutiérrez, y J.M Delgado (coord.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales* (427-463). Madrid: Síntesis.
- Addis E. (1990). La liberación de las mujeres y la ley sobre violencia sexual: el debate feminista italiano. *Debate feminista, año 1, vol. 2*, 171-194.
- Alonso, L.E. (1998). *La mirada cualitativa en sociología*. Madrid: Fundamentos.
- (1993). La reconstrucción de las señas de identidad de los nuevos movimientos sociales. *Documentación Social, 90*, 9-25.
- Álvarez-Uría, F. (1998). Retórica neoliberal. En VV.AA., *Neoliberalismo vs democracia* (353-384). Madrid: La Piqueta.
- (2000). Capitalismo y subjetividad. La teoría política y social de Michel Foucault. En P. López y J. Muñoz (eds.), *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y la política* (85-107). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Álvarez Uría, F. y Varela, J.(1994). *Las redes de la psicología. Análisis sociológico de los códigos médico-sociológicos*. Madrid: Libertarias.
- Alvaro, J.L. (1995). *Psicología social: perspectivas teóricas y metodológicas*. Madrid: Siglo XXI.
- Amorós, C. (1996). La política, las mujeres y lo iniciático. En *El Viejo Topo, 100*, 63-71.
- (1997). *Tiempo de feminismo*. Madrid: Cátedra.
- (1999). Feminismo, Ilustración y postmodernidad En García Selgas y Monleón (eds). *Retos de la postmodernidad* (59-72). Madrid: Trotta.
- Apalategui, J. (ed.) (1999). *La anticipación de la sociedad. Psicología Social de los movimientos sociales*. Valencia: Promolibro.
- Arrighi, G., Hopkins, T.K., Wallerstein, I. (1999). *Movimientos Antisistémicos*. Madrid: Akal.
- Austin (1962). *Como hacer cosas con palabras: palabras y acciones*. Barcelona: Paidós, 1998, 3ed.
- Armistead, N. (1974). *La reconstrucción de la Psicología Social*. Barcelona: Hora, 1983.
- Asch, S.E. (1952). *Psicología Social*. Buenos Aires: Eudeba, 1964.
- Bakhurst, D. y Sypnowich, C. (eds.) (1995). *The Social Self*. London: Sage.
- Barcellona, P. (1992). *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*. Madrid: Trotta.
- Barry, A., Osborne, T. y Rose, N. (eds.) (1996). *Foucault and political reason. Liberalism, neoliberalism and rationalities of government*. Londres: UCL Press.
- Barberá, E. et al. (2000). *Mujeres directivas: Promoción profesional en España y el Reino Unido*. Valencia: IUED
- Bauman, Z. (1999). *En busca de la política*. Buenos Aires: FCE.
- (1998). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- (2001). *La sociedad individualizada*. Madrid: Cátedra.
- Beauvois, J.L. (1994). *Traité de la servitude libérale. Analyse de la soumission*. Paris: Dunod.

- Beck, U. (1992). *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós, 1998.
- (1999). Hijos de la libertad: contra las lamentaciones por el derrumbe de los valores. En U. Beck (comp.), *Hijos de la libertad* (7-34). Buenos Aires: FCE.
- Benhabib, S. y Cornella, L. (1987). Más allá de la política de género. En S. Benhabib y L. Cornella, *Teoría feminista y teoría crítica* (9-28). Valencia: Edicions Alfons El Magnànim, 1990.
- Berger, P.L. y Luckmann, T. (1966). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- Billig, M. (1987). *Arguing and thinking. A rhetorical approach to social psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blanco, A. (2000). Aspectos históricos, epistemológicos y metodológicos de la Psicología Social en España. En A. Ovejero (ed.), *La psicología Social en España al filo del año 2000: balance y perspectivas* (43-63). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Blanchot, M. (1986). *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*. Valencia: Pre-Textos, 1993.
- Bloor, D. (1976). *Knowledge and Social Imagery*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Blumer, H. (1969). *Symbolic interactionism: Perspective and method*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Bocchetti, A. (1995). *Lo que quiere una mujer*. Madrid: Cátedra, Feminismos, 1996.
- Bolognesi, M. (1990). Son muchos los lugares donde las mujeres hacen política. *Debate feminista, año I, vol. 2*, 74-76.
- Boltanski, L. y Chiapello, E. (1999). *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard.
- Bonilla, A. (1996). *Justicia social, perfiles atributivos y motivación hacia el logro en adolescentes*. Tesis Doctoral: Universitat de Valencia.
- Bourdieu, P. (1980). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus, 1990.
- (1982). *¿Qué significa hablar?* Madrid: Akal, 1985.
- (1987). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa, 1993.
- (1994). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama, 1997.
- (1997). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama, 1999.
- (1998). *Contrafocs. Reflexions útils per resistir a la invasió neoliberal*. Barcelona: Edicions 62, 1999.
- (1993). *La miseria del mundo*. Madrid: Akal, 1999.
- (1999). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- (1990). *Cuestiones de sociología*. Madrid: Istmo, 2000.
- (2000c). *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée de Bouwer.
- (2001). *Contrafuegos 2. Por un movimiento social europeo*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L.J.D. (1992). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo, 1995.
- (1998). *Las argucias de la razón imperialista*. Barcelona: Paidós, 2001.

- Braidotti, R. (1995). *Soggetto Nomade. Feminismo e crisi della modernità*. Roma: Donzelli Editore.
- (1994). *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea*. Milano: La Tartaruga Edizioni.
- Brennan, T. (1996). *Esencia contra identidad*. Valencia: Episteme.
- Bruner, J. (1990). *Actos de significado*. Madrid: Alianza, 1991.
- Bueno, J.R. (1992). *Los servicios sociales como sistema de protección social*. València: Nau Llibres.
- (1997). *Psicología de la intervención social*. Proyecto Docente. Universitat de Valencia.
- (1999). Retos y desafíos para la intervención psicosocial. *Informació Psicológica*, 69, 42-49.
- (2001). Sujetos de la precariedad: los riesgos de la fractura social. En J.V. Pérez, (ed), *I Jornades provincials sobre desenvolupament local* (23-38). Ediciones Reproexpres: Valencia.
- Burchell, G. (1993). Liberal government and techniques of the self. *Economy and Society*, 22, (3), 267-282.
- Burchell, G., Gordon, C. y Miller, P. (eds.) (1991). *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Harvester Wheatsheaf: Hemel Hempstead.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity*. Nueva York: Routledge.
- (1987). Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Witting y Foucault. En S. Benhabid y L. Cornella, *Teoría feminista y teoría crítica* (193-211). Valencia: Edicions Alfons El Magnànim, 1990.
- (1993). *Bodies that matter. On the discursive limites of sex*. New York: Routledge.
- (2001). *Mecanismos psíquicos de poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra.
- Buttafuoco, A. (1990). Historia y memoria de sí. Feminismo e investigación histórica en Italia. En G. Colaizzi (ed.), *Feminismo y Teoría del Discurso* (45-63). Madrid: Cátedra.
- Cabruja, T. (1996). Posmodernidad y subjetividad: construcciones discursivas y relaciones de poder. En A.J. Gordo y J.L. Linaza (comps.), *Psicologías, discursos y poder* (373-389). Madrid: Visor.
- (1998). Psicología social crítica y posmodernidad. Implicaciones para las identidades construidas bajo la racionalidad moderna. *Anthropos*, 177, 49-59.
- Callon, M. (1986). Algunos elementos para una sociología de la traducción: la domesticación de las vieiras y los pescadores de la Bahía de St. Brieuc. En J.M. Iranzo, J.R. Blanco, T. Gonzalez de la Fe, C. Torres, y A. Cotillo (eds.), *Sociología de la ciencia y la tecnología* (259-282). Madrid: CIS, 1995.
- Calsamiglia, H. y Tusón, A. (1999). *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*. Barcelona: Ariel.
- Cameron, D. (1992). *Feminist and Linguistic Theory*. Londres: Macmillan.
- Campari y Cigarini, (1989). Fonte e principi di un nuovo diritto, *Sottosopra n° 6*
- Castel, R. (1996). *Les metamorphoses de la question sociale*. Paris: Fayard.

- (1997). Centralidad de la cuestión social. *Archipiélago*, 29, 42-55.
- Castells, M. (1997). *La era de la información. Vol 2. El poder de la identidad*. Madrid: Alianza.
- Cavarero, A. (1987). Per una teoria della differenza sessuale. En Diotima *Il pensiero della differenza sessuale* (43-79). Milano: La Tartaruga.
- (1998). La pasión de la diferencia. En S. Vegetti, *Historia de las pasiones* (65-78). Buenos Aires: Losada.
- Chilton y Schäffner (2000). Discurso y política. En T.A. Van Dijk, (ed.), *El discurso como interacción social* (297-329). Barcelona: Gedisa.
- Cigarini, L. (1993). Libertà femminile e norma. En *Democrazia e diritto*, 2, 17-28.
- (1994). Pensiero della differenza e critica della política, *Critica marxista* 2-3, 43-57.
- (1995). *La política del deseo*. Barcelona: Icaria, 1996.
- (1987). Sulla rappresentanza política femminile, *Sottosopra* n°5.
- Cigarini, L y Muraro, L. (1992). Política e pratica política, *Critica marxista*, 3-4, 11-18.
- Cicourel, A. V. (1964). *El método y la medida en sociología*. Madrid: Editora Nacional, 1982.
- Cohen, J.L. (1985). Strategy or identity: New theoretical paradigms and contemporary social movements, *Social Research*, 52, 663-713.
- Colaizzi, G. (1990). Feminismo y Teoría del Discurso. Razones para un debate. En G. Colaizzi (ed.), *Feminismo y Teoría del Discurso* (13-25). Madrid: Cátedra.
- Collier, G. et al. (1991). *Escenarios y tendencias de la Psicología Social*. Madrid: Tecnos, 1996.
- Conde, F. (1994). Procesos e instancias de reducción/formalización de la multidimensionalidad de lo real: procesos de institucionalización/reificación social en la praxis de la investigación social. En J. Gutiérrez y J.M. Delgado, *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales* (97-119). Madrid: Síntesis.
- Crespo, E. (1991). Lenguaje y acción: El análisis del discurso. *Interacción Social*, 1, 89-101.
- (1995). *Introducción a la psicología social*. Madrid: Universitas.
- Dalton y Kuechler (1990). *Los nuevos movimientos sociales*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1992.
- Davies (1989). The discursive production of the male/female dualism in school settings. *Oxford Review of Education*, (15), 3, 229-241.
- Dávila, A. (1994). Las perspectivas metodológicas cualitativa y cuantitativa en ciencias sociales: Debate teórico e implicaciones praxeológicas. En J. Gutiérrez y J.M. Delgado (coord.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales* (69-83). Madrid: Síntesis.
- De Lauretis, T. (1990). La esencia del triángulo, o tomarse en serio el riesgo del esencialismo: teoría feminista en Italia, los E.U.A. y Gran Bretaña. *Debate feminista, año 1, vol. 2*, 77-116.
- (1991). Eccentric Subjects: Feminist theory and historical consciousness. *Feminist Studies*, 16, n° 1, 115-150.

- De Marinis, P. (1998). La espacialidad del Ojo Miope (del Poder) (Dos ejercicios de cartografía postsocial). *Archipiélago*, 34-35, 32-39.
- (1999). Gobierno, gubernamentalidad, Foucault y los angolfoucaultianos (o un ensayo sobre la racionalidad política del neoliberalismo). En R. Ramos, y F. Garcia-Selgas (eds.), *Globalización, Riesgo y Reflexividad* (73-103). CIS: Madrid.
- Dean, M. (1996). *Putting the technological into government*. *History of the Human Sciences*, 9 (3), 47-68.
- (1999). *Governmentality. Power and rule in Modern Society*. Londres: Sage.
- Deleuze, G. (1986). *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987.
- (1995). *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos, 1996.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1972). *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós, 1985.
- (1980). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 1994.
- (1991). *¿Qué es filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1993.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1977). *Diálogos*. Valencia: Pre -Textos.
- Diotima (1987). *Il pensiero della differenza sessuale*. Milano: La Tartaruga.
- (1995). *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*. Napoli: Liguori Editore.
- (1996a). *Traer el mundo al mundo. Objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual*. Barcelona: Icaria.
- (1996b). *La sapienza di Partire da Sé*. Napoli: Liguori Editore.
- Doise (1982). *L'explication en Psychologie sociale*. Paris: PUF.
- Domènech, M. (1990). El error y el conocimiento. Una misma base social, *Boletín de Psicología*, 28, 99-109.
- (1998). El problema de "lo social" en la Psicología Social. Algunas consideraciones desde la Sociología del Conocimiento Científico. *Anthropos*, 177, 34-38.
- Domènech, M. e Ibáñez, T. (1998). La psicología social como crítica. *Anthropos*, 177, 12-21.
- Domènech, M. y Tirado, F.J. (1998). Claves para la lectura de textos simétricos. En M. Domènech y F.J. Tirado (comps.), *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad* (13-50). Barcelona: Gedisa.
- Domènech, M, Tirado, F. y Gómez, L. (2001). A dobra: psicología e subjetivação. En Tadeu da Silva (comp.), *Nunca fomos humanos. Nos rastros do sujeito*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Dominijanni, I. (1995). El deseo de política. En L. Cigarini, *La política del deseo* (9-51). Barcelona: Icaria.
- Donati, P.R. (1992). Political Discourse Analysis. En M. Diani y R. Eyerman (eds.), *Studying Collective action* (45-98). London: Sage.
- Dreyfus, H. et Rabinow, P. (1984). *Michel Foucault. Un parcours philosophique*. Paris: Gallimard.
- Eder, K. (1992). *The new politics of class. Social movements and cultural dynamics in advanced societies*. London: Sage
- Edwards, D. y Potter, J. (1992). *Discursive Psychology*. London: Sage.
- Eribon, D. (1989). *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama, 1992
- (1994). *Michel Foucault et ses contemporains*. Paris: Fayard.

- Eribon, D. (1999). *Identidades. Reflexiones sobre la cuestión gay*. Barcelona: Bellaterra, 2000.
- Ergas, Y. (1990). Convergencias y tensiones entre la identidad colectiva y los derechos de ciudadanía social: Las mujeres italianas en los años setenta. En *Debate Feminista El feminismo en Italia, Año I, vol. 2*, 42-58, México.
- Ewald, F. (1997). *Foucault et l'actualité*. En VV.AA., *Au risque de Foucault (203-212)*. Paris: Centre Pompidou.
- Eyerman, R. (1998). La praxis cultural de los movimientos sociales. En Ibarra y B. Tejerina (Ed.), *Los movimientos sociales: transformaciones políticas y cambio cultural (139-163)*. Madrid: Trotta.
- Eyerman, R. y Jamison, A. (1991). *Social movement. A cognitive approach*. Cambridge: Polity Press.
- Fairclough, (1993). Critical Discourse analysis and the marketization of public discourse. *Discourse & Society, Vol.4*, 133-168.
- Fairclough, N. y Wodak, R. (2000). Análisis crítico del discurso. En T.A. Van Dijk (ed.), *El discurso como interacción social (367-404)*. Barcelona: Gedisa.
- Fernandez Buey, F. (1991). *La ilusión del Método. Ideas para un racionalismo bien temperado*. Barcelona: Crítica.
- Gallagher, C. (1999). El Sujeto del feminismo o una historia del precedente. En F.J. García Selgás y J.B. Monleón (ed.), *Retos de la postmodernidad (43-57)*. Madrid. Trotta.
- Gamson, W.A. (1992a). The social psychology of collective action. En A.D. Morris y C. Mueller (eds.), *Frontiers in social movements theory (53-76)*. New Haven: Yale University Press.
- (1992b). *Talking politics*. Cambridge: University Press.
- Gane, M. y Johnson, T. (1993). *Foucault's New Domains*. Londres: Routledge.
- García-Borés, J. M. (1993). La crítica sociocultural como intervención. En B. González y A. Guil (comp.), *Psicología Cultural (93-101)*. Madrid: Eudema.
- (1996). La desarticulación de los discursos y la "versión única" como fenómeno e instrumento de poder. En A.J. Gordo y J.L. Linaza (comps.), *Psicologías, discursos y poder (339-352)*. Madrid: Visor. 339-352.
- García Selgas, F.J. (1996). La teoría social en la posmodernidad: ciencia y feminismo. En A. Pérez Agote e I. Sánchez, *Complejidad y Teoría Social (97-127)*. Madrid: CIS.
- Gergen, K. (1973). Social Psychology as History, *Journal of Personality and Social Psychology, 26, 2*, 309-320.
- (1985). The social constructionist movement in modern psychology, *American Psychologist, 40*, 266-275.
- (1987). The language of psychological understanding. En H.J. Stam, T.B. Rogers y K.J. Gergen (eds.), *The analysis of psychological theory (115-129)*. Washington: Hemisphere Publishing Corporation.
- (1989a). La psicología posmoderna y la retórica de la realidad. En T. Ibáñez (coord), *El conocimiento de la realidad social (157-192)*. Barcelona: Sendai.

- Gergen, K. (1989b). Invitaciones al engaño: un análisis microsocioal, *Boletín de Psicología*, 22, 7-39.
- (1989c) Waranting Voice and the elaboration of the self. En Gergen, K. J. y Shotter, J. (Eds.), *Texts of Identity* (70-81). London: Sage.
- Gergen, K.J. y Davis, K.A. (eds) (1985). *The social construction of the person*. Nueva York: Springer.
- Gergen, K.J. y Gergen, M. (1988). Narrative and the self as relationship. En L. Berkowitz (ed.), *Advances in experimental and social Psychology*, vol. 21, (17-56). New York: Academic Press.
- Giddens, A. (1990). *Consecuencias de la Modernidad*. Madrid: Alianza, 1990.
- Goffman, E. (1959). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu, 1981.
- (1986). *Frame análisis*. Boston: Northeastern University Press.
- Gómez, L. (1997). *Política de la Verdad y Psicología Social*. Tesina de Licenciatura: Universidad de València.
- (1998). Mujeres que eligen ser mujeres. *Disenso*, 21, 25-28.
- Gómez, L. y Bueno, J.R. (2000). De la liberación a las prácticas de libertad: reflexiones desde el pensamiento de la diferencia sexual. En Caballero, Méndez y Pastor (eds.), *La mirada picosociológica. Grupos, procesos, lenguajes y culturas* (148-152). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Gómez L. y Jódar, F. (1998). Una se descubre y se declara extraña. En L. Gómez y F. Jódar (comps.), *Sobre la inadaptación* (109-118). Valencia: Gómez-Coll.
- Gramaglia, G. (1990). Del feminismo a la solidaridad: el caso italiano. *Debate feminista, año I, vol. 2*, 59-86.
- Grau, E. (1998). Feminismo: Pensar la política desde la diferencia femenina. En J.A. Mellón (ed.), *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos* (331-348). Madrid: Tecnos.
- Guil, A. (2002). El viaje de Penélope: Vicisitudes de las mujeres en el mundo académico. *El telar de Ulises*. Revista electrónica.
- Gusfield, J. (1994). La reflexividad de los movimientos sociales: revisión de las teorías sobre la sociedad de masas y el comportamiento colectivo. En E. Laraña y J. Gusfield (ed.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad* (93-118). Madrid: CIS.
- Gutiérrez, J. y Delgado, J.M. (1994). Introducción. En J. Gutiérrez y J.M. Delgado (Coord.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales* (25-50). Madrid: Síntesis.
- Haraway, D. (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra/Feminismos, 1995.
- Harré, R. (1986). An outline of the social constructionist viewpoint. En R. Harré (ed.), *The social construction of emotions* (2-14). Oxford: Basil Blackwell.
- (1989). Language games and texts of identity. En J. Shotter y K.J. Gergen. (eds.), *Texts of identity* (20-35). London: Sage.
- Harré, R. y Secord, F. (1972). *The explanation os social behavior*. Oxford: Basil Blackwell.

- Henriques, J. (1984). Social psychology and the politics of racism. En Henriques et al., *Changing the subject. Psychology, social regulation and subjectivity* (60-89). Cambridge: University Press.
- Henriques, J. et al. (1984). *Changing the subject. Psychology, social regulation and subjectivity*. Cambridge: University Press.
- Hollway, W. (1984). Gender difference and the production of subjectivity. En J. Henriques et. al., *Changing the subject: psychology, social regulation and subjectivity* (221-263). London: Methuen & Co.
- (1989). *Subjectivity and method in Psychology. Gender, meaning and science*. London: Sage.
- Hogg, M. y Abrams, D. (1988). *Social identifications. A social psychology of intergroup relations and group processes*. Nueva York: Routledge.
- Ibáñez, J. (1992). *Más allá de la sociología*. Madrid: Siglo XXI.
- (1994). *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. Madrid: Siglo XXI.
- Ibáñez, T. (1989). La psicología social como dispositivo deconstruccionista. En T. Ibáñez (coord.), *El conocimiento de la realidad social* (109-133). Barcelona: Sendai.
- (1990a). *Aproximaciones a la psicología social*. Barcelona: Sendai.
- (1990b). El hermeneuta y el contable o la represión de la historia. En *Actas del III Congreso Nacional de Psicología Social*, Santiago de Compostela.
- (1991). Naturaleza del conocimiento psicosocial construido por las revistas "estándar" de la disciplina. *Interacción Social*, 1, 43-64.
- (1996a). *Construccionismo y Psicología*. En A.J. Gordo y J.L. Linaza (comps.), *Psicologías, discursos y poder* (325-338). Madrid: Visor.
- (1996b). *Fluctuaciones conceptuales en torno a la postmodernidad y la psicología*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- (2001). *Municiones para disidentes*. Barcelona: Gedisa.
- Ibáñez, T. e Iñiguez, L. (1996). Aspectos metodológicos de la Psicología Social Aplicada. En J.L. Álvaro, A. Garrido, A. y J.R. Torregrosa (eds.), *Psicología Social Aplicada* (59-82). Madrid: McGraw-Hill.
- Illich, I. (1975). *Némesis Médica. L'expropriation de la santé*. Paris: Seuil.
- Inglehart, R. (1990). *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*. Madrid: CIS, 1991.
- Iñiguez, L. (1996). Introducción. En A.J. Gordo, y J.L. Linaza, (comps.), *Psicologías, discursos y poder* (109-113). Madrid: Visor.
- (2000). Psicología social como crítica. Emergencias de, y confrontaciones con, la Psicología Social académicamente definida. En A. Ovejero (ed.), *La psicología Social en España al filo del año 2000: balance y perspectivas* (139-157). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Iñiguez, L. y Antaki, Ch. (1998). Análisis del Discurso. *Anthropos*, 177, 59-66.
- Irigaray, L. (1974). *Speculum de l'autre femme*. Paris: Minuit.
- (1977). *Ce sexe qui n'est pas un*. Paris: Minuit.

- Irigaray, L. (1984). *Ethique de la différence sexuel*. Paris: Minuit
- Israel, J. y Tajfel, H. (eds.) (1972). *The context of Social Psychology: A critical assessment*. London: Academic Press.
- Jambet, C. (1989). Constitución del sujeto y práctica espiritual. Observaciones sobre la Historia de la sexualidad. En Balbier, E. et al., *Michel Foucault, filósofo* (227-241). Barcelona: Gedisa.
- Javaloy, F., Rodríguez, A y Espelt, E. (2001). *Comportamiento colectivo y movimientos sociales*. Madrid: Prentice Hall.
- Jódar, F. (2000). *Subjetivación docente y escolaridad. Una lectura desde Gilles Deleuze y Michel Foucault*. Tesis doctoral, Universitat de València.
- Johnston, H. (1995). A methodology for frame analysis: from discourse to cognitive schemata. En H. Johnston y B. Klandermans (eds.), *Social movement and culture* (115-156). Mineapolis: University of Minesota Press.
- Johnston, H., Laraña. E. y Gusfield, J. (1994). Identidades, ideologías y vida cotidiana en los nuevos movimientos sociales. En E. Laraña y J. Gusfield (eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad* (3-42). Madrid: CIS.
- Klandermans, B. (1984). Mobilization and participaction: social-psychological expansions of resource mobilization theory. *American Sociological Review*, 49, 583-600.
- (1988). The formation and mobilization of consensus. En B. Klandersmans, H. Kriesi y S. Tarrow (eds.), *International Social Movement Research, vol. 1, From structure to action: Comparing movement participation across cultures* (173-197). Greenwich: JAI Press.
- Klandermans, B. y Goslinga, S. (1996). Discurso de los medios, publicidad de los movimientos y la creación de marcos para la acción colectiva: ejercicios teóricos y empíricos sobre la construcción de significados. En D. McAdam, J.D. McCarthy y M.N. Zald (eds.), *Movimientos sociales: perspectivas comparadas* (442-474). Madrid: Istmo, 1999.
- Kember, S. (1998). Feminismo, tecnología y representación. En J. Curran, D. Morley y V. Walderkine (comp.), *Estudios culturales y comunicación. Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el postmodernismo* (132-178). Barcelona, Paidós.
- Kincheloe, J.L. y Steinberg, S.R. (1993). A tentative description of postformal thinking: The critical confrontation with cognitive theory. *Harvard Educational Rewiew*, (63), 3, 296-320.
- Kvale, S. (1992). From the Archaeology of the Psyche to the Architecture of Cultural Landscapes. En S. Kvale (Ed.), *Psychology and Postmodernism* (1-16). London: Sage.
- Lamo de Espinosa, E. et al. (1994). *La sociología del conocimiento y de la ciencia*. Madrid: Alianza.
- Lanceros, P. (1996). *Avatares del hombre*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Laraña, E. (1996). La actualidad de los clásicos y las teorías del comportamiento colectivo. *R.E.I.S.*, 74/96, 15-43.

- Laraña, E. (1999). *La construcción de los movimientos sociales*. Madrid: Alianza.
- Laraña, E. y Gusfield, J. (ed.) (1994). *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS.
- Larrauri, M. (1989). La anarqueología de Michel Foucault. *Revista de Occidente*, 95, 111-130.
- (1994). Vérité et mensonge des jeux de vérité. *Rue Descartes*, 1132-49.
- (1996). *La espiral foucaultiana. Del pragmatismo de Foucault al pensamiento de la diferencia sexual*, Valencia: Eutopías.
- (1999). *Anarqueología. Teoría de la verdad en Michel Foucault*. Valencia: Eutopías.
- Lasch, C. (1979). *La cultura del narcisismo*. Barcelona: Andrés Bello, 1999.
- Latour, B. (1984). *Ciencia en acción*. Barcelona: Labor, 1992.
- (2001). *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- Latour, B. y Woolgar, S. (1986). *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Madrid: Alianza, 1995.
- Law, J. (1994). *Organizing Modernity*. Oxford: Blackwell.
- Lecourt, D. (1993). L'ordre psy. En M. Reyes (ed.), *Crítica del lenguaje ordinario* (149-161). Madrid: Libertarias.
- Lhuillier, D. (1997). Fragilisation des conditions nécessaires à la construction identitaire. En N. Aubert, V. Gaulejat y K. Navridis, *L'Aventure Psychosociologique* (301-310). Paris: Desclée de Brouwer.
- Librería de Mujeres de Milan (1987). *No creas tener derechos*. Madrid: Horas y Horas, 1991.
- Lipovetsky, G. (1983). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama, 1986.
- Lonzi, C. (1970). *Escupamos sobre Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade, 1977.
- Maiz, R. y Lois, M. (1998). Posmodernismo: La libertad de los posmodernos. En J.A. Mellón (ed.), *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos* (403-428). Madrid: Tecnos.
- Macey, D. (1993). *Las vidas de Michel Foucault*. Madrid: Cátedra, 1995.
- McAdam, D., McCarthy, J. y Zald, M. (eds.) (1996). *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*, Madrid: Istmo, 1999.
- McCarthy, J. y Zald, M. (1973). *The trend of social movements in American: Professionalization and resource mobilization*. Morristow: General Learning.
- McNamee, S. y Gergen, K.J. (1992). *Therapy as Social Construction*. Londres: Sage.
- McNay, L. (1992). *Foucault and Feminism: Power, Gender and the self*. Cambridge: Polity Press.
- Mees, L. (1999). ¿Vino viejo en odres nuevos? Continuidades y discontinuidades en la historia de los movimientos sociales. En P. Ibarra y B. Tejerina (Ed.), *Los movimientos sociales: transformaciones políticas y cambio cultural* (291-320). Madrid: Trotta.

- Melucci, A. (1980). The New Social Movements: a Theoretical Approach, *Social Science Information*, 19, 199-226.
- (1989). *Nomads of the Present: Social Movements and individual needs in contemporary society*. Philadelphia: Temple University Press.
- (1994). ¿Qué hay de nuevo en los nuevos movimientos sociales?. En E. Laraña y J. Gusfield (ed.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad* (119-150). Madrid: CIS.
- (1998). La experiencia individual y los temas globales en una sociedad planetaria. En P. Ibarra y B. Tejerina (eds.), *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural* (361-381), Madrid: Trotta.
- (2001). *Vivencia y convivencia. Teoría social para una era de la información*. Madrid: Trotta.
- Michael, M. (1989). Attribution and ordinary explanation: Cognitivist predilections and pragmatist alternatives, *New ideas in Psychology*, (7), 3, 231-243.
- Middleton, D. y Edwards, D. (1990). *Memoria compartida. La naturaleza social del recuerdo y del olvido*. Barcelona: Paidós, 1992.
- Miller, N. (1986). Subject to change. En T. De Lauretis (comp.), *Feminist studies/critical studies* (87-112). Bloomington: Indiana University Press.
- Molpeceres, M.A. (1999). *Psicología social aplicada a los procesos de adaptación*. Proyecto Docente. Universitat de València.
- Moreno, J.L. (1998). Las condiciones de la refracción teórica: una rehabilitación de la ruptura epistemológica. *Cuadernos Andaluces de Bienestar Social*, 2, 97-122.
- (2000). Entre el posfordismo y la anorexia: Esbozo de un programa de investigación de la presencia del dolor en la cultura de la seducción (manuscrito no publicado).
- (2001). Es difícil saberlo. En A. Chambon, A. Irving y L. Epstein (eds.), *Foucault y el Trabajo Social* (13-52). Granada: Maristán.
- Morey, M. (1990a). Sobre el estilo filosófico de Michel Foucault. Una crítica de lo normal. En E. Balbier et al., *Michel Foucault, filósofo* (116-126). Barcelona: Gedisa.
- (1990b). *Psiquemáquinas*. Barcelona: Montesinos.
- (1991). El occidente de los intelectuales. En VV.AA., *Pensar en Occidente*. Madrid: Centro de las Letras Españolas.
- (1994). El más frío de los monstruos fríos. *El Viejo Topo*, 73, 72-75.
- Moscovici, S. (1970) Préface. En Jodelet, D, Viet, J. y Besnard, Ph. (1970). *La psychologie sociale. Une discipline en mouvement* (9-64). Paris: Mouton.
- (1976) *Psicología de las minorías activas*. Madrid: Morata, 1981
- (1988). *La machine a faire des dieux*. Paris: Fayard.
- Mugny, G. (1981). *El poder de las minorías*. Barcelona: Rol.
- Mugny, G. y Pérez, J. (1986). *Le deni et la raison. Psychologie de l'impact des minorités*. Cousset: Delval.
- (1998). Recherches sur l'influence sociale. En J.L Beauvois, R.V. Joule y J.M. Monteil (eds), *Vingt ans de psychologie sociale*

- experimentale francophone* (13-66). Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.
- Munné, F. (1991). La dominación epistemológica y la crítica externa en las ciencias sociales, *Interacción Social*, 1, 33-43.
- (1986). *La construcción de la psicología social como ciencia teórica*. Barcelona: Alamex
- Mouffe, Ch. (1993). *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Muraro, L. (1991). El orden simbólico de la madre. Barcelona: Horas y Horas, 1994.
- (1996). Diótima Comunidad. En Diótima Traer el mundo al mundo. Objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual (225-233). Barcelona: Icaria.
- Navarro, P. y Díaz, C. (1994). Análisis de Contenido. En J. Gutiérrez, y J.M. Delgado, (Coord.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. (177-224). Madrid: Síntesis.
- Noya, F. (1994). Metodología, contexto y reflexividad. Una perspectiva constructivista y contextualista sobre la relación cualitativo-cuantitativo en la investigación social. En J. Gutiérrez. y J.M. Delgado (Coord.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. (121-140). Madrid: Síntesis.
- Oberschall, A. (1973). *Social conflict and social movements*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Offe, C. (1985). New social movements: changing boundaries of the political. *Social Research*, 52, 817-68.
- (1988). *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*. Madrid: Sistema.
- Ortí, A.(1994). La confrontación de modelos y niveles epistemológicos en la génesis e historia de la investigación social. En J. Gutiérrez y J.M. Delgado (coord.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales* (85-95.). Madrid: Síntesis.
- Osborne, D. y Gaebler, T. (1993). *Reinventing Government: How the entrepreneurial Spirit is Transforming the Public Sector*. Nueva York: Plume.
- Papastamou, S y Mugny, G. (1987). Psychologisation, conflit et influence minoritaire. *Anuario de Psicología*, 36/37 (1-2), 127-142.
- Pardo, J.L. (2000). Máquinas y Componendas. La filosofía política de Deleuze y Foucault. En P. López y J. Muñoz (eds), *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político* (23-84). Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2001). *Estructuralismo y ciencias humanas*. Madrid: Akal.
- Park, R. (1939). *An outline of the principles of sociology*. New York: Barnes and Noble.
- Parker, I. (1989). Discourse and power. En J. Shotter y K.J. Gergen (eds.), *Texts of identity* (56-69). London: Sage.
- (1992). *Discourse Analysis. Critical Analysis for Social and Individual Psychology*. London: Routledge
- (1996). Discurso, cultura y poder en la vida cotidiana. En A.J. Gordo. y J.L. Linaza. (comps.), *Psicologías, discursos y poder* (79-92). Madrid: Visor.
- Pires, A.P. (1996). De quelques enjeux épistémologiques d'une méthodologie générale pour les sciences sociales. En VVAA *La*

- recherche qualitative. Enjeux épistemologiques et méthodologiques (3-54)*. Montreal: Gaëtan Morin Editeur.
- Pizarro, N. (1998). *Tratado de metodología de las Ciencias Sociales*. Madrid: Siglo XXI.
- Potter, J. (1996). *La representación de la realidad. Discurso, Retórica y Construcción Social*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Potter, J y Wetherell, M. (1987). *Discourse and Social Psychology. Beyond attitudes and behaviour*. London: Sage.
- Prilleltensky, I. (1990). On the social and political implications of cognitive psychology. *The journal of mind and Behavior*, Vol.11, 2, 127-136.
- Pujal, M. (1998). Del saber feminista como práctica de poder a la resistencia postfeminista. Memorias de sujeción a la historia feminista. *Anthropos*, 177, 73-79.
- Ramos, L. (1997). La dimensión política de los movimientos sociales: algunos problemas conceptuales. *REIS*, 79, 247-263.
- Ramos, R. (1996). Jano y el ornitorrinco: Aspectos de la complejidad social. En A. Pérez Agote e I. Sánchez, *Complejidad y Teoría Social* (163-201). Madrid: CIS.
- Reboloso, E. y Rodríguez, T. (1999). Aproximaciones psicosociales a los movimientos sociales. En J. Apalategui (ed.), *La anticipación de la sociedad. Psicología Social de los movimientos sociales* (15-100). Valencia: Promolibro.
- Recio, F. (1986). El enfoque arqueológico y genealógico. En M. García Ferrando, J. Ibáñez y F. Alvira (comps.), *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación social* (425-439). Madrid: Alianza.
- Reicher, S. (1982). The determination of collective behavior. En Tajfel, H. (ed.), *Social identity and intergroup relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reicher, S. (1984). Los disturbios de St.Pauls: una explicación de los límites de la acción de las masa en términos del modelo de la identidad social. En J. Morales, J. y C. Huici, (eds), *Lecturas de Psicología Social*. Madrid: UNED, 1989.
- (1996). "The Battle of Westminster": developing the social identity model of crowd behaviour in order to explain the initiation and development of collective conflict. *European Journal of Social Psychology*, 26, 115-134.
- Riechmann, J.(1999). Una nueva radicalidad emancipatoria: Las luchas por la supervivencia y la emancipación en el ciclo de protesta "post 68". En Riechmann, J. y Fernández Buey, F. (1999). *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales* (47-101). Barcelona: Paidós.
- Riechmann, J. y Fernández Buey, F. (1999). *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*. Barcelona: Paidós.
- Rijsman, J.B y Stroebe, W. (1989). Introduction: The two Social Psychologies or Whatever happened to the crisis. *European Journal of Social Psychology*, 19, 339-490
- Rivas, A. (1998). El análisis de marcos: una metodología para el estudio de los movimientos sociales. En P. Ibarra y B. Tejerina

- (eds.), *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural* (181-215). Madrid: Trotta.
- Roman, C., Juhasz, S y Miller, C. (comps.) (1994). *The women and Language debate: a sourcebook*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Rose, N. (1989). *Governing the soul. The shaping of the private self*. London: Routledge.
- (1992). Governing the enterprising self. En P. Heelas. y P. Morris, *The values of the enterprise culture. The moral debate* (141-164). London: Routledge.
- (1996a). Power and subjectivity: Critical history and psychology. En C.F. Graumann y K.J. Gergen (eds.), *Historical dimensions of psychological discourse* (103-124). New York: Cambridge University Press.
- (1996b). *Inventing our selves. Psychology, power and personhood*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1997). El gobierno en las democracias liberales "avanzadas": del liberalismo al neoliberalismo, *Archipiélago*, 29, 25-40.
- (1999). *Powers of Freedom. Reframing political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rose, N. y Miller, P. (1992). Political Power beyond the State: problematics of government, *British Journal of Sociology*, (43), 2, 173-205.
- Rossanda, R. (1990). Visibles. *Debate feminista, año I, vol. 2*, 72-73
- Ruddick, S. (1989). *Maternal Thinking*. Londres: Verso.
- Sabucedo, J.M., D´Adamo, O. y García Beaudoux, V. (1997). *Fundamentos de Psicología Social*. Madrid: Siglo XXI.
- Sabucedo, J.M., Grossi, J. y Fernández, C. (1998). Los movimientos sociales y la creación de un sentido común alternativo. En P. Ibarra y B. Tejerina (eds.), *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural* (165-180). Madrid: Trotta.
- Sampson, E.E. (1977). Psychology and the american ideal. *Journal of Personality and Social Psychology*, 35, 767-782.
- (1981). Cognitive psychology as ideology. *American Psychologist*, 36 (7), 730-743.
- (1985). The decentralitation of identity. *American Psychologist*, 40 (11), 1203-1211.
- (1988). Discussion on the individualism. *American Psychologist*, 43, (1), 15-22.
- (1989a). The deconstruction of the self. En J. Shotter y K.J. Gergen (eds.), *Texts of identity* (1-19). Londres: Sage.
- (1989b). A critical constructionism view of psychology and personhood. En H.J. Stam, T. Rogers y K. Gergen, *Child abuse and neglect* (41-60), Londres: The open university.
- (1993). Identity politics. Challenges to psychology´s understanding, *American Psychologist*, 48, 1219-30.
- Sangrador, J.L. (2001). Hacia una psicología social abierta, plural y emancipadora. En J. Fernández (coord.), *La psicología, una ciencia diversificada* (101-141). Madrid: Pirámide.

- Sarbin, T.R. y Kitsuse, J.I. (eds.) (1994). *Constructing the social*. Londres: Sage.
- Saraceno, C. (1992). Donne e lavoro o strutture di genere e lavoro? *Polis, 1*
- Sauquillo, J. (2001). Michel Foucault: Una insurrección de los saberes sometidos. En R. Maiz (comp.), *Teorías políticas contemporáneas*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Semin, G. y Gergen, K.J. (1990). *Everday Understanding. Social and Scientific Implications*. Londres: Sage.
- Sennett, R. (1998). *La corrosión del carácter*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- Snow, D. y Benford, R. (1988). Ideology, frame resonance, and participant mobilization. En B. Klandersman, H. Kriesi y S. Tarrow (eds.), *From structure to actino: comparing social movement research across the cultures* (110-154). Greenwich: JAI Press.
- Serres, M. (1991). *Le tiers-instruit*. Paris: François Bourin.
- (1994). *Atlas*. Madrid: Cátedra, 1995
- Shotter, J. (1989). El papel de lo imaginario en la construcción de la vida social. En T. Ibáñez (coord.), *El conocimiento de la realidad social* (135-155). Barcelona: Sendai.
- (1993). *Conversational Realities*. London: Sage.
- Silva, T.T. da (1999) Las pedagogías psi y el gobierno del yo en nuestros regímenes neoliberales. *Archipiélago, 38*, 56-61.
- Silverman, D. (1994). *Interpreting qualitative data. Methods for analysing talk, text and interaction*. London: Sage.
- Stam, H.J. (1987). The psychology of control: A textual critique. En H.J. Stam, T.B. Togen y K.J. Gergen (eds.), *The analysis of psychological Theory* (131-156). Washington: Hemisphere Publishing.
- Stryker, S. (1983). Tendencias teóricas de la psicología social: hacia una psicología social interdisciplinar. En J.R. Torregrosa y B. Sarabia, *Perspectivas y contextos de la psicología social* (13-70). Barcelona: Hispano Europea.
- Szasz, T. (1974). *The age of mandes*. London: Routledge.
- Tajfel, H. (1981). *Grupos humanos y categorías sociales*. Barcelona: Herder, 1984.
- (1982). *Social identity and intergroup relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tajfel, H. y Turner, J.C. (1979). La teoría de la identidad social de la conducta intergrupar. En J.F. Morales y C. Huici (eds.), *Lecturas de Psicología Social* (225-259). Madrid: UNED, 1989.
- Taylor, Ch. (1989). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Tejerina, B. (1998). Los movimientos sociales y la acción colectiva. De la producción simbólica al cambio de valores. En P. Ibarra y B. Tejerina (eds.), *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural* (11-138). Madrid: Trotta.
- Tirado, F.J. y Domènech, M. (1998). Sobre extituciones: reflexiones críticas para la psicología social de las instituciones. *Revista Universidad de Guadalajara, 11*.

- Tirado, F.J. y Domènech, M. (2001). Extituciones: del poder y sus anatomías. *Política y Sociedad*, 36, 191-204.
- Tomassi, W. (1987). La tentazione del neutro. En Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale* (83-103). Milano: La Tartaruga.
- Torregrosa, J.R. (1984). Alcance y problemas de la Psicología Social. En J.R. Torregrosa y E. Crespo (Eds.) *Estudios básicos de psicología social* (11-52). Barcelona: Hora.
- (1985). Sobre el concepto de Psicología Social. *Boletín de Psicología*, 8, 9-22.
- Torregrosa, J.R. y Sarabia, B. (1983). Introducción. *Perspectivas y contextos de la psicología social* (5-12). Barcelona: Hispano Europea.
- Torres Alberto, C. (1994). *Sociología política de la ciencia*. Madrid: CIS-Siglo XXI.
- (1997). El relativismo en las sociologías del conocimiento científico. En Arenas, L., Muñoz, J. y Perona, A. (ed.), *El desafío del relativismo* (125-144). Madrid: Trotta.
- Touraine, A. (1982). *Movimientos sociales hoy. Actores y analistas*. Barcelona: Hacer, 1990.
- (1984). *Le retour de l'acteur*. Paris: Fayard.
- (1992). El sujeto como movimiento social. En *Crítica de la modernidad* (299-324). Madrid: Temas de Hoy, 1993.
- (1995) La formation du sujet. En Dubet, F. y Wierviorka, M. (dir) *Penser le sujet*. Paris: Fayard.
- (1998). *¿Podemos vivir juntos? Iguales y Diferentes*. Madrid: PPC.
- Turner, R. (1994). *Ideología y utopía después del socialismo*. En E. Laraña y J. Gusfield (eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS.
- Turner, R. y Killian, L. (1987). *Collective behavior*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Valentini, C. (2000). *Le donne fanno paura*. Milano: EST.
- Van Dijk, T.A. (1994). Discourse analysis and social analysis, *Discourse and Society*, (2), 5, 163-4.
- (2000). El discurso como interacción en la sociedad. En T.A. Van Dijk (ed.), *El discurso como interacción social* (19-66). Barcelona: Gedisa.
- Varela, J. y Álvarez-Uría, F. (1989). *Sujetos Frágiles*. Mexico: FCE.
- Vázquez, F. (1999). Historicidad de la razón y teoría social: entre Foucault y Bourdieu, *Revista Mexicana de Sociología*, (61), 2, 189-212.
- (2000a). Cómo hacer cosas con Foucault. *ER*, 28, 71-83.
- (2000b). Del biopoder al psicopoder: Orden familiar e historia de la subjetividad moderna. *Cuadernos Andaluces de Bienestar Social*, 6-7, 35-55.
- (2001). El retorno de la práctica. El "nuevo espíritu del capitalismo" y la filosofía. En VVAA., *El lugar de la filosofía. Formas de razón contemporánea* (155-197). Barcelona: Tusquets.
- Venn, C. (1984). The subject of psychology. En Henriques et al., *Changing the subject. Psychology, social regulation and subjectivity* (119-152). Cambridge: University Press.

- Villasante, T. (1993). El sentido de los movimientos sociales en la actualidad, *Documentación Social*, 90, 27-50
- (1994). De los movimientos sociales a las metodologías participativas. En J. Gutiérrez y J.M. Delgado (coords.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales* (399-424). Madrid: Síntesis.
- Voloshinov, V.N (Bajtín, M.) (1992). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza Universidad.
- Wacquant, L. (1992). Introducción. En P. Bourdieu y L. Wacquant, *Respuestas. Por una antropología reflexiva* (15-38). México: Grijalbo.
- West, C., Lazar, M. y Kramarae, Ch. (2000). El género en el discurso. En T.A. Van Dijk (ed.), *El discurso como interacción social* (179-212). Barcelona: Gedisa.
- Widdicombe, S. (1998). Identity as an analyst's and a participant's resource. En Ch. Antaki y S. Widdicombe (Eds.). *Identities in talk*. London: Sage.
- Wierviorka, M. (1992). *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós.
- Woolgar, S. (1988). *Ciencia: abriendo la caja negra*. Barcelona: Anthropos (1991).
- Zamboni, C. (1995). Ordine simbolico e ordine sociale. En Diótima, *Oltre l'uguaglianza* (33-51). Napoli: Liguori.
- (1996). Lo inaudito. En Diótima, *Traer el mundo al mundo, Objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual* (23-39). Barcelona: Icaria.

Bibliografía citada de Michel Foucault

Libros

- (1961). *Historia de la locura en la época clásica*, I y II. México: FCE, 1979 2ed.
- (1963). *El nacimiento de la clínica*. Madrid: Siglo XXI
- (1969) *Arqueología del Saber*. Madrid: Siglo XXI, 1997 18ed.
- (1970). *El orden del discurso*. Madrid: Tusquets, 1987 3ed.
- (1975). *Vigilar y Castigar*. Madrid: Siglo XXI, 1996 25 ed.
- (1976). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, 1978
- (1984) *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres y 3 La inquietud de sí*. Madrid: Siglo XXI, 1993 7ed.

Artículos, Prefacios, Conferencias y otros textos

Los artículos, prefacios, conferencias y otros textos de Michel Foucault fueron recopilados por Daniel Defert y François Ewald en Foucault (1994). *Dits et Écrits*, 4 vols. París: Gallimard. (En las referencias bibliográficas que siguen, indico entre corchetes el volumen y las páginas que aparecen en esta recopilación que abrevio DE)

- (1957). La recherche scientifique et la psychologie. [DE I, 137-157]

- (1965). Philosophie y psychologie. [DE I, 438-448]
- (1971a). Nietzsche, la généalogie, l'histoire. [DE II, 136-156]
- (1971b). Manifeste du G.I.P. [DE II, 174-175]
- (1971c) Par-delà le bien et le mal. [DE II, 223-236]
- (1972). Les intellectuels et le pouvoir. [DE II, 306-315]
- (1974). La verdad y las formas jurídicas. [DE II, 538-645]
- (1975a) La maison des fous [DE II, 693-698]
- (1975b). Des supplices aux cellules. [DE II, 716-720]
- (1975c). Sur la selette. [DE II, 720-725]
- (1976a). Sorcellerie et folie. [DE III, 89-92]
- (1976b). La fonction politique de l'intellectuel. [DE III, 109-114]
- (1976c). Le discours ne doit être pris comme... [DE III, 123-124]
- (1977a). Préface, *Les Juges Kakis*. [DE III, 138-140]
- (1977b). Entretien avec Michel Foucault. [DE III, 140-160]
- (1977c). Cours du 7 janvier 1976. [DE III, 160-174]
- (1977d). Cours du 14 janvier 1976. [DE III, 175-189]
- (1977e). Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps. [DE III, 228-236]
- (1977f). Non au sexe roi. [DE III, 256-269]
- (1977g). Le jeu de Michel Foucault. [DE III, 298-329]
- (1977h). Preface, in Deleuze, G. et Guattari, F., *Anti-Oedipus : Capitalism and Schizophrenia*. [DE III, 133-136]
- (1978a). Dialogue sur le pouvoir. [DE III, 464-477]
- (1978b). La philosophie analytique de la politique. [DE III, 534-551]
- (1978c). La gouvernementalité. [DE III, 635-656]
- (1979a). Foucault étudie la raison d'Etat. [DE III, 801-805]
- (1979b). Naissance de la biopolitique. [DE III, 818-825]
- (1980a). La poussière et le nuage. [DE IV, 10-19]
- (1980b) Table ronde du 20 mai 1978. [DE IV, 20-34]
- (1980c). Entretien avec Michel Foucault. [DE IV, 41-95]
- (1980d). Le philosophe masqué. [DE IV, 104-110]
- (1981a). "Omnes et singulatim": vers une critique de la raison politique. [DE IV, 134-161]
- (1981b). De l'amitié comme mode de vie. [DE IV, 163-167]
- (1981c). Sexualité et solitude. [DE IV, 168-177]
- (1981d). Est-il donc important de penser? [DE IV, 178-183]
- (1981e). Subjectivité et vérité. [DE IV, 213-218]
- (1982a). Le sujet et le pouvoir. [DE IV, 222-241]
- (1982b). Conversation avec Werner Schroeter. [DE IV, 251-260]
- (1982c). Espace, savoir et pouvoir. [DE IV, 270-285]
- (1983a). À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. [DE IV, 383-411]
- (1983b). L'écriture de soi. [DE IV, 415-430]
- (1983c). Structuralisme et poststructuralisme. [DE IV, 431-457]
- (1983d). Usage des plaisirs et techniques de soi. [DE IV, 539-561]
- (1984a). Préface à l'Histoire de la sexualité. [DE IV, 578-584]
- (1984b). Politique et éthique: une interview. [DE IV, 584-590]
- (1984c). Polémique, politique et problématisations. [DE IV, 591-598]
- (1984d). Foucault. [DE IV, 631-636]
- (1984e). Le souci de la vérité. [DE IV, 668-678]
- (1984f). Qu'est-ce que les Lumières? [DE IV, 679-688]

- (1984g). Le retour de la morale. [DE IV, 696-707]
- (1984h). Face aux gouvernements, les droits de l'homme. [DE IV, 707-708]
- (1984i). L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. [DE IV, 708-729]
- (1984j). Une esthétique de l'existence. [DE IV, 730-735]
- (1984k). Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et politique de l'identité. [DE IV, 735-746]
- (1985). La vie: l'expérience et la science. [DE IV, 763-776]
- (1988a). Vérité, pouvoir et soi. [DE IV, 777-783]
- (1988b). Les techniques de soi. [DE IV, 783-813]
- (1988c). La technologie politique des individus. [DE IV, 813-827]
- (1990). ¿Qué es la crítica ? *Daimon, Revista de Filosofía*, nº 11, 5-25, 1995