

MARCO CONCEPTUAL EN LA SOCIALIZACIÓN DE GÉNERO

Una mirada desde la filosofía

La construcción de la identidad generizada

La configuración de la identidad personal es un fenómeno muy complejo en el que intervienen muy diversos factores, desde predisposiciones individuales hasta la adquisición de diversas capacidades suscitadas en el proceso de socialización y educación, pero sin duda un factor clave en la génesis de esa identidad personal es la adopción de la identidad sexual masculina o femenina.

Hasta hace unas décadas se consideraba que el sexo era el factor determinante de las diferencias observadas entre varones y mujeres y se pensaba que era el causante de las diferencias sociales existentes entre las personas sexuadas en masculino o femenino. Sin embargo, en nuestros días, se reconoce que en la configuración de la identidad sexual intervienen no sólo factores genéticos sino estrategias de poder, elementos simbólicos, psicológicos, sociales, culturales etc., es decir, elementos que nada tienen que ver con la genética pero que son condicionantes muy importantes a la hora de la configuración de la identidad sexual. En consecuencia hoy se afirma que en el sexo radican gran parte de las diferencias anatómicas y fisiológicas entre los hombres y las mujeres, pero que todas las demás pertenecen al dominio de lo simbólico, de lo sociológico, de lo genérico y no de lo sexual y que, por lo tanto, los individuos no nacen hechos psicológicamente como hombres o mujeres sino que la constitución de una identidad sexual es el resultado de un largo proceso, de una construcción, de una urdimbre que se va tejiendo en interacción con el medio familiar y social.

En esta construcción desempeña un papel muy importante lo que la feminista Teresa de Lauretis denomina “la tecnología del género”. Tecnología del género es un concepto elaborado por Teresa de Lauretis a partir de la tesis foucaultiana de “tecnologías del sexo”. Foucault en el primer volumen de *La Historia de la Sexualidad, La Voluntad de Saber*, sostiene que la sexualidad –frente a lo que en principio pudiera pensarse- no es un impulso natural de los cuerpos sino que “el sexo, por el contrario es el elemento más especulativo, más ideal y también más interior en un dispositivo de sexualidad que el poder organiza en su apoderamiento de los cuerpos, su materialidad, sus fuerzas y sus placeres”¹. Es decir, según Foucault, no se debe entender la sexualidad como un asunto privado, íntimo y natural sino que en realidad es totalmente construida por la cultura hegemónica, es el resultado de una “tecnología del sexo”, definida como un conjunto “de nuevas técnicas para maximizar la vida”², desarrollada y desplegada por la burguesía a partir del siglo XVIII con el propósito de asegurarse su supervivencia de clase y el mantenimiento en el poder. Entre esas tecnologías del sexo incluye Foucault los sermones religiosos, las disposiciones legales, el discurso científico o médico etc., es decir, una serie de prácticas discursivas descriptivas, prescriptivas o prohibitivas, ya que en el análisis foucaultiano tanto las prohibiciones como las reglas religiosas, legales o científicas referentes a la conducta sexual lejos de inhibir o reprimir la sexualidad, la han producido y la continúan produciendo.

¹ Foucault, M., *Historia de la Sexualidad. La Voluntad de Saber*. Siglo Veintiuno, Madrid, 1992, p. 188.

² Foucault, M., *Opus Cit.*, p. 149.

Paralelamente a esa “tecnología del sexo” Teresa de Lauretis habla de “la tecnología del género”, entendiendo que el género –de la misma forma que la sexualidad- no es una manifestación natural y espontánea del sexo o la expresión de unas características intrínsecas y específicas de los cuerpos sexuados en masculino o femenino sino que los cuerpos son algo parecido a una superficie en la que van esculpiendo –no sin ciertas resistencias por parte de los sujetos- los modelos y representaciones de masculinidad y feminidad difundidos por las formas culturales hegemónicas de cada sociedad según las épocas. Entre las prácticas discursivas preponderantes que actúan de “tecnología del género” la autora incluye discursos institucionales, el sistema educativo, prácticas de la vida cotidiana, el cine, los medios de comunicación, etc., es decir, todas aquellas disciplinas que utilizan en cada momento la praxis y la cultura dominante para nombrar, definir, plasmar o representar la feminidad (o la masculinidad), pero que al tiempo que la nombran, definen, plasman o representan también la crean, así que “la construcción del género es el producto y el proceso tanto de la representación como de la autorrepresentación”³.

Asimismo Teresa de Lauretis releendo a Althusser cree que se puede afirmar que la ideología funciona como tecnología del género pues donde Althusser afirma: “toda ideología tiene la función (que la define) de “constituir” individuos concretos en cuanto sujetos”, Teresa de Lauretis afirma: “el género tiene la función (que lo define) de constituir individuos concretos en cuanto hombres y mujeres”⁴ con lo que también se podría establecer una conexión entre género e ideología o pensar el género como una forma de ideología y, por lo tanto, como una tecnología del género⁵. En definitiva lo que quiere afirmar la autora es que la feminidad (o la masculinidad) es una construcción, es un procedimiento cuyo resultado es hacer de un ser del sexo biológico femenino o masculino una mujer o un hombre.

Ahora bien el proceso y el procedimiento de la construcción de la identidad generizada no se realiza de la misma manera en las niñas que en los niños, ya que los géneros, o lo que es lo mismo, las normas diferenciadas elaboradas por cada sociedad para cada sexo no tienen la misma consideración social, existiendo una clara jerarquía entre ellas. Esa asimetría se internaliza en el proceso de adquisición de la identidad de género, que se inicia desde el nacimiento con una socialización diferencial, mediante la que se logra que los individuos adapten su comportamiento y su identidad a los modelos y a las expectativas creadas por la sociedad para los sujetos masculinos o femeninos.

La jerarquía o asimetría que exhiben los géneros es una manifestación de la bipolaridad inherente a la estructura lógica del pensamiento occidental, fundamentada en el dualismo ontológico de Platón. La consecuencia del dualismo platónico es la estructuración de nuestro sistema de pensamiento de una forma dual de modo que cada componente de ese ordenamiento dimórfico tiene su opuesto con lo que se constituye una organización bipolar tal y como se puede observar en las siguientes bivalencias: espíritu/naturaleza, mente/cuerpo, alto/bajo, blanco/negro, verdadero/falso u

³ Lauretis, T., *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Horas y Horas, Madrid, 2000, p. 43.

⁴ Lauretis, T., *Opus Cit.*, p. 39.

⁵ Obviamente ni Foucault ni Althusser extrajeron ninguna de estas conclusiones e incluso fueron bastante ciegos a todas estas cuestiones, pero sus reflexiones fueron muy útiles a Teresa de Lauretis y a otras teóricas feministas para extraer importantes conclusiones acerca de los géneros y del sujeto femenino.

hombre/mujer entre otras. Los dos términos de la bipolaridad, sin embargo, no tienen el mismo valor, pues uno siempre es positivo y el otro negativo, produciéndose una jerarquización entre las partes, una priorización del primer término sobre el segundo y una importante dicotomización de la realidad debido al efecto de polaridad paralela que enlaza polos positivos con otros positivos (por ejemplo el concepto “alto” lo asociamos con ideas como elevado o superior y “blanco” con níveo o angelical) y polos negativos y con otros negativos (el vocablo “bajo” lo enlazamos con nociones como inferior o ínfimo y “negro” con oscuro o tenebroso) lo que confirma y refuerza la jerarquía.

La lógica binaria aplicada al par hombre/mujer justifica una concepción asimétrica de los sexos y que el varón (identificado con la Cultura) haya sido considerado superior a la mujer (asimilada a la Naturaleza) y que la mujer haya sido estimada como **lo otro**, pero lo otro en el sistema dicotómico occidental no accede propiamente al estatuto humano, a la racionalidad, ya que está íntimamente ligado al cuerpo, a la naturaleza, a lo irracional. De hecho desde Platón se piensa que la mujer es extraña al *logos*, que sólo participa parcialmente e inadecuadamente de la racionalidad. Esto es lo que explica el carácter androcéntrico de nuestra cultura, es decir, el hecho de que el varón se establezca como medida y canon de todas las cosas y que las mujeres hayan sido pensadas como un ser imperfecto, castrado respecto al prototipo de la humanidad.

Nombrar el género

En la civilización occidental las mujeres han sido objetualizadas, cosificadas, reducidas a lo que en la jerga filosófica se denomina ser-en-sí, no teniendo acceso a la autoconciencia, al ser-para-sí, a la autorrepresentación, es decir, a la posibilidad de ser sujeto, de tener capacidad de nombrar y significar el mundo. Esta infravaloración fue debida a que “el varón según ratificaron grandes filósofos y pensadores como Schopenhauer, Nietzsche, Hegel y Kierkegaard... fue considerado superior a la mujer, lo cual condujo a que ésta fuese configurada como espejo de las necesidades del hombre, encarnando la sumisión, la pasividad, la belleza y la capacidad nutricia. Este constructo cultural vinculó a la mujer al cuidado de los hijos y de la familia y la mantuvo alejada de las decisiones del Estado”⁶.

Este alejamiento de la mujer del mundo de la cultura y de la política es lo que explica que la feminidad haya sido objeto de una heterodesignación, que hayan sido los varones los que tradicionalmente han definido lo femenino y que la construcción de la feminidad haya sido una construcción en negativo de lo masculino, haya sido una construcción especular, quedando la mujer reducida a un espejo “dotado del mágico y delicioso poder de reflejar la silueta del hombre del tamaño doble del natural”⁷.

El icono de la mujer como soporte en el que el varón puede reflejarse es muy utilizado en el orden patriarcal y muy importante para la configuración de la identidad masculina, pues verse en los ojos de un ser lo suficientemente próximo le permite reafirmar su identidad viril. Esta posibilidad de reflejarse no se da para la mujer porque ella queda reducida a objeto reflectante, cosificada. Para acabar con esa

⁶ Carabí, A., “Construyendo nuevas masculinidades” en Segarra, M., Carabí, A., *Nuevas Masculinidades*. Icaria, Barcelona, 2000, p. 16.

⁷ Woolf, V., *Una habitación propia*, Seix Barral, Barcelona, 2001, p. 50.

objetualización, para alcanzar el estatuto de sujeto, para poder hablar y significar el mundo por sí misma y para poder configurar su autorrepresentación las mujeres tuvieron que recorrer un largo camino. El camino no sólo ha sido largo sino arduo y difícil ya que en Occidente durante siglos los saberes hegemónicos, es decir, la religión, la ciencia, la medicina, la filosofía etc. han actuado como discursos legitimadores de la desigualdad en las relaciones de poder entre los sexos. Particular importancia tuvo la filosofía ya que “la más alta, difícil y abstracta reflexión de las humanidades, es uno de los vehículos conceptuales de sexuación, quizá el principal”⁸ y fue una de las prácticas discursivas utilizadas por la elite dominante como discurso de legitimación de una ideología patriarcal y como una estrategia de dominación de una sociedad jerarquizada desde el punto de vista de los géneros.

Desde sus orígenes la filosofía, por lo menos la filosofía hegemónica, definió a la mujer de una forma especular, subrayando la polaridad entre los géneros, valiéndose para ello de la caracterización de la filosofía como un saber que va más allá de las apariencias sensibles y que se preocupa sólo por el ser, la sustancia, la idea, es decir, por una realidad inmóvil, imperecedera, siempre idéntica a sí misma y que por lo tanto no deviene y no cambia. De esta forma la filosofía crea un profundo hiato entre el ser y el parecer, entre el ente y el existente, entre el intelecto y el cuerpo, entre la esencia y los accidentes, priorizando siempre los primeros términos de estos binomios frente a los segundos. Estas dicotomías –como decíamos más arriba- encuentran su fundamentación metafísica en el dualismo ontológico de Platón, creador del logocentrismo y de la metafísica de la identidad, en virtud del cual la realidad se presenta dividida en dos mundos distintos y contrapuestos: por una parte, el mundo superior, invisible, eterno e inmutable de las ideas y, por otra, el universo físico, visible, material, sujeto a cambio y a mutación. A su vez el dualismo ontológico platónico da pie a un dualismo antropológico que, consecuentemente con los principios metafísicos en los que se basa, defiende la idea de que es el alma, la mente o la razón la que permite trascender lo meramente corporal, lo casi animalesco, y alcanzar la dignidad humana. Dicho estatuto humano según la filosofía platónica está sólo al alcance de los varones, ya que las mujeres participan muy imperfectamente de la capacidad racional.

La filosofía de Platón es, pues, la causante de una importante jerarquía entre espíritu y naturaleza, mente y cuerpo, hombre y mujer etc., pero hay que tener en cuenta que Platón admite todavía una cierta interconexión entre ambos mundos, pues para nuestro autor la filosofía es amor a la sabiduría y no solamente la posesión de la sabiduría por lo que “eros” (el amor) desempeña un papel muy importante de mediador, de intermediario entre el mundo sensible y el inteligible, aunque ciertamente *eros* estará reservado sólo a los varones y será precisamente ese amor homosexual lo que permita que esos varones den a luz a la filosofía, al orden simbólico.

La separación, el desgajamiento, la jerarquía entre el mundo sensible y el inteligible se agrava –contrariamente a lo que en principio pudiera pensarse- en la modernidad. La modernidad acentúa el dualismo platónico ya que con Descartes y el cartesianismo pasión y racionalidad se consideran dos extremos irreconciliables. Es, entonces, en la modernidad cuando el dualismo mente/cuerpo, espíritu/naturaleza, razón/pasión o sentimiento se agudiza, ya que según Descartes “no soy, pues, hablando con exactitud, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón” y –sigue afirmando Descartes- “sin el cuerpo puedo ser o existir”, con lo que el

⁸ Valcárcel, A., *La Política de las Mujeres*. Cátedra, Valencia, 1997, p. 74.

sujeto queda reducido a pura sustancia pensante, siendo el cuerpo totalmente inesencial. De este modo el concepto de individuo o de persona que el cartesianismo crea es el de un sujeto autónomo que no depende de otros yoes ni de ninguna cosa fuera de sí y que considera al cuerpo y, por lo tanto, a las emociones y a los sentimientos, como una parte insignificante y despreciable. Este modelo de subjetividad totalmente racional, imperturbable, autosuficiente, negadora del cuerpo y de la relación con los otros sujetos favorece la clásica economía binaria entre el principio activo del logos masculino y la pasividad de la corporeidad femenina, al tiempo que permite utilizar la contraposición razón/emoción para justificar la discriminación de las mujeres en nombre de su imperfecto control de las emociones.

El modelo de subjetividad cartesiano fue defendido posteriormente por los más ilustres representantes de la Ilustración, como Kant o Rousseau. Kant insiste en un modelo de sujeto guiado exclusivamente por la razón y totalmente alejado de las pasiones, de las emociones, de los deseos. La moral kantiana forja el ideal de un sujeto moral autosuficiente, un sujeto individualista, autónomo, que se aleja de los sentimientos, de las emociones, de las relaciones personales y de la ayuda de los demás, porque si no lo hace así se manifiesta dependiente e incapaz de alcanzar la plena madurez. Este ideal de sujeto autocontrolado, independiente, desvinculado del cuerpo y de las relaciones personales excluye una vez más a las mujeres, las que difícilmente se acoplan a ese modelo individualista, negador del cuerpo, de los afectos y de los vínculos personales.

Por su parte Rousseau define a la mujer en relación al varón. Sofía es adecuada para ser la esposa de Emilio, su educación ha de ser totalmente funcional para el varón, por lo que el varón sigue siendo el prototipo, la medida a partir de la cual la mujer es valorada. En palabras del propio Rousseau: “Toda la educación de las mujeres debe referirse a los hombres. Agradarles, serles útiles, hacerse amar y honrar por ellos, educarlos de jóvenes, cuidarlos de adultos, aconsejarlos, consolarlos, hacerles la vida agradable y dulce: he ahí los deberes de las mujeres en todo tiempo, y lo que debe enseñárseles desde la infancia”⁹.

Este discurso discriminador difundido por importantes ideólogos modernos es consolidado por los dictámenes científicos de la época. “Hacia mediados del siglo XVIII, Pierre Roussel inaugura la serie de tratados sobre la mujer de la Medicina llamada *filosófica* por su combinación de principios metafísicos y observación empírica... Estos médicos filósofos sostenían que la diferencia biológica que existe entre los sexos es la causa de la diferencia de funciones y espacios sociales... Los hombres debían ocuparse de la perfectibilidad de la humanidad, asumiendo todas aquellas acciones ... necesarias para el progreso de la humanidad (educación, organización democrática y racional de los aspectos económicos, culturales, sanitarios etc. de la sociedad). Las mujeres, como seres dominados por su biología, habían de dedicarse al perfeccionamiento de la especie”¹⁰. Es decir, debían quedar confinadas al ámbito doméstico y reducidas al papel de madre y esposa.

En contra de esos dictámenes se propagaban otras filosofías que defendían una concepción igualitaria de los sexos, destacando particularmente Poullain de la Barre con

⁹ Rousseau, J. J., *Emilio o de la educación*. Alianza, Madrid, 1995, p. 494.

¹⁰ Puleo, A., *Filosofía, Género y Pensamiento Crítico*. Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial. Universidad de Valladolid. Valladolid, 2000, pp. 48-49.

su obra de *L'égalité des deux sexes* (1673), Condorcet (1743-1794) en su *Ensayo sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía* (1790), Olympe de Gouges (1748-1793) con su *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana* (1791), Mary Wollstonecraft (1757-1797) con *Vindicación de los Derechos de la Mujer*. Todos ellos insisten en que es el prejuicio o la costumbre lo que induce a pensar que los varones son superiores a las mujeres, pero que si se atiende a los dictados de la razón se ha de concluir que todos los seres humanos son iguales pues “el cerebro no tiene sexo”. Ahora bien, a pesar de la exigencia de igualdad de estos pensadores/as, las relaciones del feminismo con la modernidad y con el proyecto ilustrado no están exentas de problemas, tensiones y paradojas, pues como se sabe la Modernidad erigió una concepción del sujeto y del ciudadano de espaldas a las mujeres, excluyéndolas del ámbito público, negándoles el disfrute de los derechos civiles y políticos y deslegitimando filosóficamente –por lo menos por parte de los más eximios representantes- que las mujeres pudieran ser alumbradas por las luces de la razón como muy elocuentemente lo describe la filósofa Adriana Cavarero en el siguiente fragmento:

“En el desarrollo histórico que ve surgir el Estado Moderno y la moderna democracia, un viejo orden político basado en la *diferencia entre los hombres* es suplantado por un nuevo orden político basado en la *igualdad entre los hombres*. En sus orígenes, el principio de igualdad se aplica sólo a los sujetos masculinos. La hipótesis teórica que funda el principio de igualdad en que “todos los hombres son iguales por naturaleza” está pensada sólo para el sexo masculino... Pensado sólo para los hombres, el principio de igualdad –en principio- no es que excluya a las mujeres, es que no las toma en consideración. Las mujeres están desterradas de la esfera pública –son por lo tanto invisibles e impensables- en la que el modelo igualitario erige su lema revolucionario. Se asocian *naturalmente* a la esfera privada y sólo en ellas son visibles... La exclusión de las mujeres no es un proceso accidental que se va regularizando con el tiempo como pasó con algunos sectores de varones. Se trata de una exclusión primaria, inscripta en el sostenimiento exclusivamente masculino del principio. Pensado por los hombres y para los hombres, el principio de igualdad deja intocable y refuerza aquella *natural* distinción, entre una esfera pública masculina y una esfera doméstica femenina, que hace de las mujeres unos sujetos políticamente impensables, o sea unos no-sujetos”¹¹.

A pesar de todas las contradicciones, limitaciones y paradojas subyacentes al pensamiento ilustrado, dicho sistema filosófico fue más propicio que otros para las mujeres, ya que la proclamación de la razón, de una razón descorporeizada permitió que se ubicara también a las mujeres en el ámbito de la conciencia y que varias/os ilustradas/os postularan la misma capacidad de autonomía y de racionalidad para los dos sexos. Estas tesis defendidas por las/los teóricas/os ilustradas/os más radicales suponen un duro golpe para la misoginia clásica, aunque como advierte Marta Azpeitia:

“(El racionalismo ilustrado) tal vez no fuera el mejor compañero posible, cargado como iba con su equipaje dualista, su olvido del cuerpo y su concepción de un alma o mente supuestamente neutra, abstraída de toda determinación corporal –no olvidemos que la división mente-cuerpo venía cargada de paralelos tradicionales con la división hombre-mujer-, pero se convirtió en un modelo muy influyente en los

¹¹ Restaino, F., Cavarero, A., *Le Filosofie Femministe*. Paravia, Torino, 1999, pp. 123-124. La traducción es mía.

defensores de la igualdad entre hombres y mujeres por su capacidad para proporcionar armas argumentativas”¹².

De la heterodesignación a la autorrepresentación

Epistemológicamente el acceso de las mujeres a la categoría de sujeto, a la autorrepresentación ha sido posible después de que éstas emprendieran un importante proceso de deconstrucción de su imagen especular. Esto no quiere significar que no haya habido previamente mujeres que se negaran a ser el objeto que refleja la imagen esperada por el sujeto masculino, mujeres que mantuvieron una postura disidente con los modelos establecidos de masculinidad y feminidad, que actuaron –en terminología del V. Woolf o I. Zabala- como excéntricas o extrañas, que se rebelaron contra las definiciones de género de su época y buscaron sentido a su ser mujer en posiciones críticas al sistema, en saberes alternativos o marginales. Esta postura de disidencia se incrementa en los últimos tiempos a partir de la labor de cuestionamiento sistemático del sistema patriarcal llevada a cabo por el feminismo, o mejor los feminismos en alianza con diferentes corrientes hermenéuticas y, en particular con el método deconstructivo derrideano.

La deconstrucción de Derrida se opone a la lógica binaria del pensamiento occidental, se resiste a su carácter homogeneizador y maniqueo consistente en reducir la pluralidad de la vida a una opción u otra. En contraposición afirma que no existe la posibilidad de un significante estable, de una identidad fija, de una verdad, de una interpretación única por lo que postula el surgimiento de nuevos sujetos, de nuevas voces, así como la visibilización de lo que ha estado excluido por el discurso dominante, por la lógica discursiva excluyente.

La lógica derrideana de reconocimiento de la alteridad ha sido aprovechada por el feminismo para criticar la concepción hegemónica y asimétrica de los sexos. No se trata de invertir la asimetría tradicional de forma que ahora lo otro, lo femenino, ocupe el primer término, puesto que ello significaría simplemente continuar hablando desde el mismo sistema que se critica sino de hablar desde dentro y fuera del sistema, desde dentro y fuera de la ideología patriarcal para señalar los puntos ciegos de su lógica, sus contradicciones y aporías. Se trata más bien de subvertir que de invertir la perniciosa dicotomía de la parte privilegiada en relación a su opuesto infravalorado. Esta subversión se viene realizando desde la década de los setenta del siglo XX mediante la impugnación de un sistema legal y de una organización simbólica y política que excluye a las mujeres.

En nuestros días, sin olvidar la importante tarea de reivindicar la incorporación de las mujeres al ámbito público y la desaparición de todos aquellos handicaps que las excluyen, marginan o discriminan, muchas feministas consideran que es muy importante no sólo conseguir determinadas condiciones materiales para las mujeres sino que es preciso que éstas sean capaces de producir orden simbólico, es decir, que no se queden sólo a nivel crítico, reactivo o deconstructivo sino que aboguen por la creación de nuevas configuraciones de la identidad femenina. Para ello se considera imprescindible un cambio de mentalidad, una revolución cultural, un cambio de orden

¹² Azpeitia, M., “Viejas y nuevas metáforas: Feminismo y Filosofía a vueltas con el cuerpo” en Azpeitia, M. y otras (eds.), *Piel que habla. Viaje a través de los cuerpos femeninos*. Icaria, Barcelona, 2001, p. 251.

simbólico que permita la conceptualización de nociones de subjetividad alternativas al modelo cartesiano.

La tarea de reconstrucción de la identidad femenina es emprendida por varias filósofas feministas, quienes plantean la necesidad de recodificar y renombrar al sujeto femenino ya no como otro sujeto soberano, jerárquico y excluyente, no como uno “sino más bien como una entidad que se divide una y otra vez en un arco iris de posibilidades aún no codificadas”¹³. Proceden a construir una nueva subjetividad femenina, a resignificar el sujeto femenino, teniendo en cuenta que el término “mujer” no tiene un único significado, que las mujeres no son una realidad monolítica sino que dependen de múltiples experiencias y de múltiples variables que se superponen como la clase, la raza, la preferencia sexual, el estilo de vida etc. Por este motivo a la hora de reinventarse a sí mismas y de presentar nociones de subjetividad alternativas no recurren a conceptos como ser, sustancia, sujeto etc. sino a categorías conceptuales como fluidez, multiplicidad, intercorporalidad, nomadismo etc., es decir, conceptos que parten de una visión comprensiva de los binomios espíritu/naturaleza, mente/cuerpo, yo/objeto etc. y que favorecen una definición del sujeto como múltiple, transfronterizo, relacional, interconectado y de final abierto.

En cualquier caso este proceso de reconstrucción de la subjetividad femenina como un ser capaz de integrar elementos antitéticos se presenta como una tarea incipiente y ardua, a la que se le presentan numerosas resistencias no sólo por parte del statu quo establecido o por los saberes hegemónicos sino también por parte de las propias mujeres y de los varones. Por supuesto que las resistencias de los varones son y serán muy fuertes, ya que el acceso de las mujeres al puesto de sujeto implica un cuestionamiento de toda su interpretación de la realidad –que partía de una autopercepción como sujeto único- para poder acomodarse a una situación que dé cabida a una nueva concepción del ser humano, concebido como naturaleza y cultura, intelecto y cuerpo, potencia pero también carencia y limitación.

Para vencer esas resistencias y para difundir un concepto de individuo que concilie las características que el género ha separado y jerarquizado es muy importante la educación, pero una educación no androcéntrica, es decir, una educación que resignifique los modelos y valores con los que la cultura occidental ha construido lo femenino con el fin de que las mujeres dejen de ser concebidas como jerárquicamente inferiores.

¹³ Braidotti, R., Sujetos nómades. Paidós, Barcelona, 2000, p. 175.