

**Teresa María Ortega López,
Ana Aguado Higón
y Elena Hernández Sandoica (eds.)**

MUJERES, DONES, MULLERES, EMAKUMEAK

**Estudios sobre
la historia de las mujeres
y del género**

CÁTEDRA

CAPÍTULO 13

Dones en Transició: el feminismo como acontecimiento emocional*

MERCEDES ARBAIZA

EMOCIONES, POLÍTICA Y SUBJETIVIDAD FEMINISTA

«El feminismo fue un descubrimiento personal que facilitaron los grupos informales de conciencia», afirma Mary Nash en su obra *Dones en Transició*¹. Esta obra, una visión sobre las mujeres de su generación protagonistas de los agitados años de la Transición en España, con un fondo autobiográfico, narra el apasionante camino de aquellas jóvenes rebeldes que en los años 70 rompen con la mística de la feminidad heredada de sus madres. Mary Nash hace de su propia experiencia un objeto de estudio, el de los orígenes del movimiento de liberación de las mujeres. Es una obra que muestra toda la sensibilidad de una historiadora que no quiere avasallar ni encerrar la identidad en categorías construidas a posteriori, sino que permanece fiel a la experiencia misma, en este caso, de la nueva subjetividad feminista que irrumpía en los años 70.

Su tesis sobre la formación del movimiento feminista en Cataluña está implícita en la misma estructura del libro. En el primer capítulo explica cómo surge la experiencia de «opresión doméstica» en el seno de los grupos de autoconciencia de los que Mary Nash formó parte, un espacio creativo en el tránsito del despertar

* El presente trabajo se inscribe dentro del proyecto «La experiencia de la sociedad moderna en España. Emociones, relaciones de género y subjetividades (siglos XIX y XX)», código: HAR2016-78223-C2-1-P, financiado por MINECO y FEDER, y del Grupo de Investigación Universitario de la UPV/EHU «La experiencia de la sociedad moderna en España, 1870-1990», GIU 14/22.

¹ Mary Nash, *Dones en Transició. De la resistència política a la legitimitat feminista: les dones en la Barcelona de la Transició*, Barcelona, Ajuntament de Barcelona, 2007, pág. 34.



20. *Primeres Jornades Catalanes de la Dona*, Paraninfo de la Universitat de Barcelona, 27-30 de mayo de 1976. Foto de *La Vanguardia*.

individual a una conciencia colectiva. Ahí es donde se produjo «el encuentro con las palabras», como dice la autora, reconociendo el impacto que tuvo la lectura de las obras de las pioneras que las ayudó a nombrar lo que les ocurría. Es a partir de esta autoconciencia colectiva, la emergencia de un «nosotras» y una nueva noción de lo que significaba ser «mujer», como se pone en marcha un movimiento social que aglutinó a jóvenes que provenían de militancias y de participaciones muy plurales —el movimiento juvenil universitario, organizaciones políticas antifranquistas, asociaciones sindicales, de movimientos de asociación de barrios y de la resistencia cultural— y que culminó en las *Jornades Catalanes de la Dona* (1976). Este encuentro constituyó un hito político [20]. Significó la fundación de una organización política a partir de un movimiento social caracterizado por una imaginativa acción colectiva y por una gran creatividad en la nueva política para las mujeres.

La relectura de *Dones en Transició*, desde nuestra posición epistemológica actual, incita a resituar los estudios sobre los orígenes del movimiento feminista de los años 70 dentro de una episteme emocional, una propuesta que revisa los postulados teóricos del posestructuralismo sobre las formas de comprender los modos de subjetivación. El objetivo del artículo es, por lo tanto, introducir las emociones en la agenda de los estudios sobre el movimiento feminista cuestionando el paradigma discursivo en el que se inscriben mayoritariamente. Tomando subjetividad y experiencia como términos sinónimos, me referiré, por lo tanto, a cómo se lleva a cabo el conocimiento del mundo, la aprehensión y el significado de lo real por parte de aquellas jóvenes que en los años 60 conformaron una conciencia diferente de lo que significaba ser mujer, cuestionando los supuestos de la teoría discursiva.

Desde posiciones posestructuralistas, el feminismo como teoría crítica viene defendiendo el poder del lenguaje como instancia de sentido creadora de sujetos o de la conciencia del yo. Muy influido por Foucault, asume que el poder mismo de nombrar la diferencia crea la identidad como forma de resistencia al poder normativo. Siguiendo esta premisa, el feminismo como movimiento social de los años 70 sería el resultado de una poderosa narrativa sobre cómo la diferencia sexual es la causa primera de la desigualdad social. Las obras de las primeras teóricas tendrían un papel fundador de una nueva subjetividad política, la feminista. En este orden cronológico, *El segundo sexo* (1949), de Simone de Beauvoir, *La mística de la feminidad* (1963), de Betty Friedan, así como las obras fundamentales del feminismo radical, *Política sexual* (1969), de Keith Millet, y *La dialéctica del sexo* (1970), de Shulamith Firestone², conformaron todo un corpus teórico que aportó nuevas categorías con las que las mujeres se pensaron a sí mismas en términos de somos «las Otras», o «la opresión es doméstica» o, en su caso, «el patriarcado» como origen del dominio sobre las mujeres; un lenguaje que reordenaría el mundo de las relaciones sociales entre hombres y mujeres dentro de un nuevo marco de interpretación sobre la conformación del poder.

Poner las emociones en el centro de la investigación obliga a desplazar el campo en el que se produce el significado y, por lo tanto, la experiencia misma del ser humano al complejizar la relación entre el lenguaje (el significante y su capacidad materializadora) y el significado (la subjetividad entendida como la experiencia o los modos de aprehensión del mundo). Desde la episteme emocional, esta relación sería arbitraria y no se correspondería necesariamente. Mi tesis es que el feminismo como narrativa politizó, es decir, hizo inteligible una experiencia emocional que ya había acontecido. Parto de la premisa de que el significado no está inscrito en el texto, sino que apunta hacia una hermenéutica emocional en donde acontece la experiencia. ¿Por qué, si no, *El segundo sexo* tardó veinte años en tener ese carácter «bíblico» que las mujeres le reconocieron en los años 70³. ¿Cómo es posible que un lenguaje científico, que pretende la descripción de lo real y, por lo tanto, nace con vocación universal, se convierta en performativo y produzca el movimiento social? Cómo se modifica esta relación entre significante y significado es la piedra angular del concepto de experiencia.

Esta relación signo/subjetividad no es directa, sino que estaría mediada por la afección o emoción que vamos a utilizar de forma sinónima, a través de la cual los objetos, los otros y la vida social se incorporan y pasan a formar parte del sujeto. El nuevo paradigma cognitivo se nutre de la evidencia de las neurociencias de que la emoción es el vínculo que actúa a modo de *link* o canal de conocimiento y

² Publicadas en castellano en 1964 en Argentina; en 1965 en España; en 1975 en México, y en 1976, respectivamente.

³ Gloria Nielfa, «La difusión en España del *El Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir», *Arenal*, 9:1, 2002, págs. 151-162.

percepción entre el sujeto y los objetos que habitan el mundo. Por su carácter cognitivo, desborda el binomio ilustrado emoción/razón, ya que se entiende que las emociones son juicios de valor relativos a cosas importantes o expresiones de malestar y bienestar que nacen de la evaluación de un evento. Y, por lo tanto, son históricas, culturales y contingentes. Las emociones tienen la singularidad de atribuir a un objeto externo, a personas o grupos que están fuera del control del sujeto, una gran relevancia para el bienestar. No son estados de la psique. Tampoco son propiedades del sujeto ni del objeto, sino que la emoción es la relación misma, que media y circula entre ambos, sujeto y objeto, constituyendo a la vez lo psíquico (la subjetividad) y lo social.

Propongo interpretar el feminismo de los años 70, el de la segunda ola, como un *acontecimiento emocional*. Lo entiendo como *acontecimiento*, ya que es una forma histórica y particular de conciencia social, una nueva subjetividad, que generó fisuras en el orden de lo ya significado⁴, un evento creativo que tiene que ver con la forma de experimentar el mundo y que señala la posibilidad de nuevas relaciones sociales todavía inéditas. Como novedad, desborda lo ya pensado o lo ya representado, a modo de pliegue, de forma que cada acto de conocimiento deja de ser un acto de reconocimiento. Se corresponde con la experiencia de la inadecuación, la extrañeza entre la práctica y la expresión discursiva, cuando aquello que se experimenta de forma práctica no reviste expresión discursiva⁵. En nuestro caso, al definir este acontecimiento como *emocional*, adoptamos la propuesta deleuziana, nos situamos en el campo del deseo o lo liminal como un momento fundante de nuevas subjetividades, frente a la tesis de la práctica de la reiteración o el ritual como fundamento de la materialidad propia de la teoría del discurso⁶. Las emociones operan de tal forma que tienen la cualidad cognitiva de la liminalidad, de desbordar, debido a la dimensión sensorial de la percepción, lo ya significado. De ahí el carácter inesperado e insospechado del evento. Decimos que es emocional porque la subjetividad feminista, en cuanto que nueva percepción del mundo, surgió como una expresión de carácter sentimental⁷.

Quiero subrayar cómo el feminismo radical de los años 60 en Estados Unidos, el que marcó la agenda del movimiento en los años 70 en España, dio cuerpo político a dos experiencias de naturaleza afectiva. Una primera en la que se identificaba el origen de la opresión de las mujeres con una forma particular de rela-

⁴ Gilles Deleuze, *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995.

⁵ Lucía Gómez, «Subjetivación y feminismo: análisis de un manifiesto político», *Athenea Digital*, 5, primavera de 2004, pág. 13.

⁶ Judith Butler, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Buenos Aires, Paidós, 2003.

⁷ Véase la productividad de esta misma tesis sobre el carácter sentimental de la experiencia fundante del movimiento socialista en España en Mercedes Arbaiza, «Cuerpo, emoción y política en los orígenes de la clase obrera en España (1884-1890)», *Ayer*, 98:2, 2015, págs. 45-70.

ción amorosa con los hombres, lo que se ha denominado amor romántico⁸. Y era así expresada en la primera tesis del manifiesto *Las políticas del yo: un manifiesto para las feministas radicales de Nueva York. Notas del segundo año*, firmado en 1968 por quince mujeres de Westchester: «Las mujeres hemos vivido en la intimidad con y en dependencia de nuestro opresor [...]. *Estamos*, como todas las mujeres, *dominadas* por los hombres en el hogar, en la cama y en el trabajo; *emocionalmente*, sexualmente, domésticamente y financieramente»⁹. Mi tesis es que el feminismo tuvo éxito como narrativa política debido a que fue aprehendido en un ambiente emocional en el que se habían modificado las formas de relación afectiva de las mujeres hacia los hombres. Tuvo la capacidad de politizar el sufrimiento de una generación de mujeres, las amas de casa de los años del capitalismo del bienestar (1945-1973). El feminismo fue el resultado, y no la causa, de un ejercicio de hermenéutica radical por parte de las mujeres, una interpretación en primera persona del plural de una experiencia de naturaleza emocional, a la que defino como de tristeza o melancolía, primero, y de enfado o ira con los hombres, después, ante la promesa incumplida del amor eterno. Lo que se denominó como «el malestar que no tiene nombre» es un estado cognitivo todavía muy intuitivo, que se manifestó primero corporalmente, dando lugar a nuevas prácticas que, aunque fueron imperceptibles discursivamente, produjeron formas inéditas de relación social. El feminismo radical de los años 70 se difundió en un ambiente de un fuerte subjetivismo en el que las mujeres se giraron sobre sí mismas intentando descubrir qué significaba ser mujer, en primera persona del plural.

Y una segunda experiencia, que se deriva de la anterior, es la confirmación del mismo carácter cognitivo de las emociones como espacio de aprehensión y de conocimiento sobre lo que está bien y lo que está mal (apela al *ethos* frente al *logos* que gira sobre lo verdadero y lo falso), confiriéndole un estatuto político a la misma experiencia emocional en cuanto hecho fundante de las nuevas relaciones de poder entre hombres y mujeres. Se corresponde con las siguientes tesis del manifiesto *Las políticas del yo*: «Aunque todas nosotras, como mujeres, *unidas por la base de nuestros sentimientos comunes y experiencias*, somos también individuos con ideas, preferencias y objetivos variados. Estas diferencias no son antagónicas, sino que son un indicador de la riqueza y variedad de nuestras ideas y contribuciones»¹⁰.

⁸ Aunque el feminismo radical de Keith Millet revistió al amor romántico de un contenido universal y lo interpretó como el origen del dominio sobre las mujeres a lo largo de la historia, desde nuestra posición posmetafísica lo interpretamos como una forma particular e histórica de relación amorosa.

⁹ Recuperado de Internet: <https://cache.kzoo.edu/bitstream/handle/10920/28083/StatementOfPurpose.pdf?sequence=1>. La cursiva es mía.

¹⁰ *Ibid.* La cursiva es mía.

Podríamos afirmar que el feminismo fue la expresión política de una nueva forma de sentimentalismo, tomando las emociones como campo cognitivo válido para la política y el ejercicio del poder. El anclaje emocional del feminismo como movimiento social lo vamos a resumir así «porque todas sentimos, nos reconocemos como iguales y, por lo tanto, somos». Este es el acontecimiento, hacer del sufrimiento llamado «malestar» un asunto que atañe a la política. Cómo se lleva a cabo este proceso es lo que vamos a intentar explicar.

«EL MALESTAR QUE NO TIENE NOMBRE»: EL GIRO AL CUERPO

El estado emocional que padecieron las mujeres en los años 60 fue bien definido por la popular obra *La mística de la feminidad* (1963), de Betty Friedan, como «el malestar que no tiene nombre». Una «inquietud extraña, una sensación de insatisfacción, un anhelo»¹¹ que las mujeres sentían quince años después de la Segunda Guerra Mundial. «¿Es esto todo?», se preguntaban las amas de casa de clase media con cierta sensación de culpa, ya que parecía que habían conquistado la felicidad prometida y, sin embargo, sufrían un síndrome de ansiedad y de tristeza desconocido.

Este malestar no fue un síndrome exclusivo de las mujeres norteamericanas¹². En España, las amas de casa sufrieron estos mismos síntomas que se expresaron de muchas formas, y se somatizaron en forma de fatiga e impotencia. El relato en primera persona de María Luisa representaría a toda una generación de mujeres de los años 60 y 70: «Siempre he tirado de la carga hasta que no puedes más, o sea, una pasada. Era demasiado, y muchas veces estabas, incluso de mal humor, cabreada e impotente»¹³. Genoveva Bernard, autora del libro *El ama de casa* (1964), ya había detectado un año antes de que se publicara en España *La mística de la feminidad*¹⁴ un ambiente parecido entre las mujeres españolas clasificando el abanico de síntomas físico-psíquicos según sus intensidades: la sed y el sueño indicaban melancolía, los dolores del cuerpo expresaban una profunda fatiga física, y si las mujeres estaban irritables, lloraban y estaban más cansadas de lo habitual, entonces la fatiga era psíquica. Las mujeres intentaron interpretar lo que les ocurría haciendo una lectura de su cuerpo todavía de forma muy intuitiva

¹¹ Betty Friedan, *La mística de la feminidad*, Madrid, Cátedra, 2018, pág. 51.

¹² Así lo percibe también Amelia Valcárcel, *ibíd.*, pág. 14.

¹³ Eider de Dios, *Sirvienta, empleada y trabajadora de hogar: género, clase e identidad en el franquismo y la transición a través del servicio doméstico (1939-1995)*, Málaga, UMA-ATENEA, 2018, pág. 316. Agradezco a Eider de Dios la disponibilidad para consultar la colección de entrevistas realizadas a veinticinco mujeres que trabajaron en el servicio doméstico del Gran Bilbao depositada en AHOA (Archivo de la Memoria).

¹⁴ *Ibid.*, pág. 241. El libro de Betty Friedan se publicó en español en 1965 y se divulgó a través de seminarios y conferencias por sectores afines a la Sección Femenina.

sobre lo que sucedía. «Me siento como vacía» o «Me siento como si no existiera»¹⁵, afirmaban.

«El malestar que no tiene nombre» alude a un estado emocional que, como tal, se ubica en el cuerpo como instancia de experiencia. Consiste en la expresión de un sufrimiento todavía ininteligible debido a la inadecuación entre el sentir de las mujeres y los marcos de interpretación hegemónicos o autorizados. La angustia irrumpe, por lo tanto, de forma prelingüística. «No tenía nombre» porque no se adecuaba a los discursos emancipatorios que tenían a su disposición y que interpretaban la opresión sobre bases materiales propias de las relaciones económicas de producción. En pleno desarrollismo de los años 60 las mujeres se preguntaban cómo era posible que, habiendo alcanzado cotas de bienestar impensables, ellas fueran infelices. Me interesa este aspecto por las consecuencias que tiene en la reformulación de lo que entendemos por experiencia: la determinación de la sensorialidad en la producción de significado desborda las categorías disponibles. El significado no se produce, por lo tanto, a través de la mente, sino a través del cuerpo, concebido en su sentido spinozista, como un conjunto de emociones, como espacio que es afectado por el mundo y por la vida social. Y, a su vez, como espacio que afecta al mundo, que tiene un papel activo en la producción de significado. El cuerpo ya no es solo un signo, o una representación, sino que actúa sobre el entorno a través de su misma expresión corporal¹⁶. Son los cambios en las formas de sentir el cuerpo los que producen cambios en la subjetividad, en los yoes. O, si se quiere, la emergencia de una mera subjetividad es el resultado de una alteración en la percepción del mundo, y esta alteración es sensorial. En este sentido, el malestar se corresponde con una primera fase de la estructura del proceso cognitivo de la emoción, la que afecta al mismo organismo. La emoción cobra así en el cuerpo una dimensión material debido a que como tal no es una propiedad intrínseca de los cuerpos u objetos. En este caso, el malestar de las mujeres como emoción sería el efecto y no la causa de todas aquellas alteraciones de carácter corporal que se producían de forma espontánea como respuesta a estímulos que provenían del exterior.

Pero ¿en que consistió este malestar? El malestar fue la manifestación de una melancolía, una tristeza que afectaba al cuerpo, medicalizada en forma de depresión y que había sido producida por la pérdida de la promesa del amor eterno por parte de los hombres. Lo que Friedan denominó la «mística de la feminidad» fue, a mi juicio, la manera que tuvieron las mujeres de gestionar sus emociones pro-

¹⁵ Betty Friedan, *La mística de la feminidad...*, pág. 57.

¹⁶ Antonio Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Nueva York, Harper Perennial, 1995; José Javier Díaz Freire, «Cuerpo a cuerpo con el giro lingüístico», *Arenal*, 14:1, 2007; Sara Ahmed, *La política cultural de las emociones*, México, UNAM, 2015; Alí Lara y Giazú Enciso, «El giro afectivo», *Athena Digital*, 13:3, 2013; Mercedes Arbaiza, «“Sentir el cuerpo”: subjetividad y política en la sociedad de masas en España (1890-1936)», *Política y Sociedad*, 55:1, 2018.

yectándose hacia los hombres como objeto prioritario de su amor y de su deseo, a través de un vínculo afectivo primero y fundamental, el amor conyugal, una forma romántica del amor. «Yo quería tener un novio, una boda y una familia», afirmaban las mujeres entonces, dentro de un sentimentalismo muy moralizador. La emoción del amor conyugal contenía una energía libidinal poderosa. Esperar durante todo el día a que el marido vuelva a casa para que, a la noche, él «la haga sentir viva», afirmaban las mujeres casadas¹⁷. Si atendemos a la estructura cognitiva¹⁸, el amor como emoción contiene una forma de espera y de reciprocidad que inviste el amor mismo. Las mujeres establecieron una fuerte identificación con los hombres a través de la promesa del amor eterno, una confianza de que iban a ser queridas, deseadas y amadas durante toda la vida¹⁹. Esta expectativa alcanzaba su plenitud a través del juramento del matrimonio, una alianza entre compañeros que se reconocían como iguales y se elegían libremente el uno al otro. Tal era el deseo de alcanzar el amor conyugal que lo cumplían muy pronto, alrededor de los veintidós años²⁰, edad a la que se casaban tras un largo noviazgo desde los quince años. Obtener primero y guardar después esa promesa de felicidad era la forma de ser ellas mismas. Por eso desde muy jóvenes decían que «tenían novio» o que se «tenía un marido», lo cual elevaba el valor de lo que ellas «eran», el valor de la femineidad misma. Cuando las mujeres estudiaban en los colegios y universidades —muy ocasionalmente en España—, incluso cuando trabajaban como oficinistas, todavía solteras, el objetivo era buscar un marido para poder casarse. El valor de sí mismas se situaba en el objeto amado que a su vez reviste de valor a las mujeres que aman sus hombres²¹.

La fantasía de la promesa de amor eterno generó todo un código de normas corporales y sentimentales. Estar sanas, ser hermosas, esculpir cuerpos sensuales —en Estados Unidos las mujeres redujeron tres tallas—, alejados de aquellas for-

¹⁷ Betty Friedan, *La mística de la femineidad...*, pág. 66.

¹⁸ Sara Ahmed, *La política cultural de las emociones...*, págs. 194-203.

¹⁹ El sentimiento de la «media naranja» dotaba de significado a la vida afectiva de las mujeres de los años 50, dentro de una subjetividad dependiente e imperfecta, según Rosa María Medina a partir de su estudio sobre los consultorios sentimentales de la revista *Meridiano Femenino*, entre 1946 y 1960.

²⁰ En España esta generación de mujeres redujo la edad al matrimonio de veinticinco a veintidós años. Tuvieron más hijos que la generación anterior, la de sus madres, protagonizando el «baby boom» de los años sesenta.

²¹ Tal y como muestra Carmen Muñoz Ruiz en «Modelos femeninos en la prensa para mujeres» [en Isabel Morant (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. IV: *Del siglo xx a los umbrales del XXI*, Madrid, Cátedra, 2005, págs. 290-296], se detectan a través de la prensa femenina de los años 60 ciertos cambios en la estructura del sentir conyugal tendentes a una relación en la que las mujeres «se sienten compañeras» de sus maridos. Coincide, según esta autora, con la reforma del Código Civil (1958) en la que se produjo un tímido cambio en el estatus jurídico de las mujeres casadas, que pasan a ser consideradas «cónyuges» con derechos sobre el domicilio conyugal.

mas maternales propias de las madres patrióticas del tiempo de entreguerras; mujeres con cinturas de avispa, que seguían los dictados de una moda en la que los pintalabios, los tacones de aguja y las faldas de tubo pasaron a formar parte del sueño de las jóvenes. Una fantasía encarnada por los mitos de Marilyn o Sara Montiel²². El amor conyugal impulsó a las jóvenes de los años 50 y 60 a sustituir el ideal del yo por el ideal del otro, con el que se identificaban. Un sentimentalismo basado en la total entrega de sí mismas en forma de un amor exclusivo al marido, y a los hijos como prolongación de este amor. Esta era la mística, la de una felicidad que provenía de la armonía de los vínculos que establecían las mujeres con el grupo familiar, unas relaciones de tipo comunitarista, en las que se subsumía la identidad propia en el todo, por un deseo de fusión. Es dentro de esta estructura de sentir como se explica la obsesión que tuvieron, en los «felices años 60», por crear un hogar, intensificando el contenido de lo doméstico. Aunque en España la ley de 1961 había liberado a las mujeres de los obstáculos legales para poder ejercer alguna profesión remunerada, sin embargo, como el cine popular español del desarrollismo se encargó de narrar²³, eran habituales las historias de mujeres que habiendo ejercido la profesión renunciaban libremente al trabajo una vez casadas. Fueron años en los que los publicistas, auténticos gestores de emociones femeninas, orientaron todo su esfuerzo a ofrecer la felicidad a las mujeres dentro de este código emocional. Se construyeron algunos mitos como el de Grace Kelly, una bella actriz que abandonaba su carrera a cambio del amor de un príncipe.

El malestar se corresponde con el sufrimiento de una generación de mujeres que perdieron la expectativa de realización del amor romántico. Una melancolía por aquello que pudo ser pero no fue. «Nos dimos cuenta de que todas aquellas mujeres en casa con sus tres retoños y otro de camino eran profundamente infelices», afirmaban las mujeres²⁴. En 1965, Lili Álvarez, católica progresista, pronosticaba: «Sin saberlo, una nación paga el éxito de su economía con el fracaso y el desasosiego de sus mujeres»²⁵. El matrimonio no producía la satisfacción que se esperaba. El relato de María Luisa de nuevo representa la fuerte decepción que sentían muchas mujeres:

Mi marido se limitaba a venir a comer, a dormir la siesta, ir a trabajar, salir, ir con los amigos, venir y cuando los hijos ya estaban en la cama venía él a cenar [...]. Yo me he sentido, ya te digo, no frustrada, no esto [...], descontenta, sí [...].

²² Aurora Morcillo, *En cuerpo y alma: ser mujer en tiempos de Franco*, Madrid, Siglo XXI, 2015, págs. 418-426.

²³ Aintzane Rincón, *Representaciones de género en el cine español (1939-1982): figuras y fisuras*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales / Universidad de Santiago de Compostela, 2014, cap. IV.

²⁴ Betty Friedan, *La mística de la feminidad...*, pág. 88.

²⁵ *Ibid.*, pág. 13.

Es que yo, cuando venía a las 11, había días que estaba que ya me subía por las paredes, y claro, buena relación, ¡qué coño vas a tener buena relación!²⁶.

Adela Gómez insistía en este estado de ánimo: «Mira, al casarme me he visto mucho más triste y más indefensa que sirviendo»²⁷. La tristeza se expresaba cuando no había devolución en su identificación con el ideal, porque el amor se alimenta de la promesa de la devolución y se convierte en dolor cuando se produce la pérdida del objeto amado; de forma que la intensidad del amor y la intensidad del dolor o sufrimiento son dos caras de la misma moneda. La revista de la Sección Femenina *Teresa*, en julio de 1969, recomendaba a las mujeres españolas la lectura del libro de Friedan, aceptando implícitamente esta crisis de sentido. Se reconocía que «el casamiento como carrera para las mujeres» y «la entrega a la felicidad de los demás, había sido un engaño que les mantenía aletargadas»²⁸.

Todas las propuestas que se hicieron en los años 60 de cara a superar la fatiga y la ansiedad de las mujeres tenían sentido dentro de una misma estructura de sentir y consistían en una intensificación del amor conyugal²⁹. Algunas acentuaban el confinamiento y la soledad de las mujeres, como las dietas de adelgazamiento para lograr un cuerpo más esbelto y seductor para el hombre amado; otras enseñaban cómo ser más eficaces y mejor organizadas en la administración de lo doméstico profesionalizando al ama de casa, tecnificando el hogar, pero, eso sí, sin abandonarlo. Es el caso de Elisa, que trabajó como interina una vez casada: «Yo he ido a cantidad de charlas y a cantidad de cursillos y cosas. Y además me daba tiempo a estudiar e iba a trabajar y tenía los niños pequeños y no he dejado la casa tirada. *Jamás ha venido mi marido y no ha tenido la comida puesta*, jamás. Es cuestión de organizarse»³⁰. Cualquier estrategia orientada a salir del confinamiento creaba una sensación de culpa, una emoción muy femenina que consiste en atribuirse a una misma la responsabilidad del daño causado. La culpa contiene una energía que se proyecta hacia el interior, y que en este contexto no hizo más que reforzar la estructura de sentir de la subjetividad del ama de casa, ya que la responsabilidad de su infelicidad se la atribuía a sí misma.

²⁶ Eider de Dios, *Sirvienta, empleada y trabajadora de hogar...*, pág. 315.

²⁷ *Ibid.*, pág. 231.

²⁸ *Ibid.*, pág. 243.

²⁹ *Ibid.*, capítulo 5. Con notables excepciones como la de María Laffitte, *La secreta guerra de los sexos* (1948), y María Salas, *Nosotras las solteras* (1959). Véanse Gloria Nielfa, «El debate feminista durante el franquismo», en Gloria Nielfa (ed.), *Mujeres y hombres en la España franquista: sociedad, economía, política, cultura*, Madrid, Ed. Complutense, 2003; Rosa Medina, *Ciencia y sabiduría del amor...*, págs. 145-199.

³⁰ *Ibid.*, pág. 253. La cursiva es mía.

Antes de que Friedan animara a las mujeres, desde su visión liberal, a que escucharan esa extraña e insatisfecha voz interior que las perturbaba, en España ya se habían impulsado muchas iniciativas, dispersas y de origen diverso, orientadas a paliar la ansiedad del malestar. Fue una práctica extendida entre las mujeres de los años 60 y 70 buscar espacios de encuentro que las sacaran de su confinamiento y de la soledad. Eran encuentros informales, de forma poco estructurada, muy espontáneos en sus formas de comunicación y de expresión, que surgían en la vida cotidiana, bien tomando café después de llevar a los hijos al colegio, bien en los grupos parroquiales o en otras actividades sociales y políticas³¹. Lo cierto es que las mujeres se giraron colectivamente sobre sí mismas, salieron de su aislamiento y se enfrentaron a la pregunta sobre la identidad: quiénes eran, por qué sufrían, qué querían, cómo eran sus vidas. Y al hacerlo, modificaron las relaciones sociales en los dos planos: cambiando la relación consigo mismas, transitando hacia una nueva subjetividad femenina y, de forma simultánea en el tiempo, estableciendo otro vínculo con los hombres. Veamos el primero de ellos.

Desde fechas muy tempranas, ya en 1958, en España se pusieron en marcha iniciativas orientadas a la promoción de las mujeres. Me refiero a los Centros de Promoción de la Mujer, impulsados por una renovada Acción Católica de mujeres, que nacieron con el objetivo de «desarrollar sus cualidades y valores impartiendo instrucción para ampliar su cultura y conciencia crítica»³². «En realidad era para sacarte de casa y enseñarte a andar por el mundo»³³, afirmaban las mujeres que asistieron a ellos. Este proyecto dio origen a multitud de grupos formativos y de desarrollo personal. Asignaturas como «autoestima», «valores humanos», «psicología», «matrimonio» o «educación de hijos» dan la medida de su espíritu. Por otra parte, bajo los nuevos aires posconciliares de los años 60, se abrieron espacios progresistas como el de la JOC (Juventud Obrera Católica) que posibilitaron a las jóvenes trabajadoras una dinámica de introspección y de compromiso social que reconocían con orgullo: «Y hacíamos reuniones, y unas chicas empezábamos a decir “podríamos juntarnos para no estar tan aisladas, ¿por qué no vamos nosotras a ser trabajadoras de sindicato?”»³⁴. Los movi-

³¹ Mary Nash, *Dones en Transició...*, capítulo 2.

³² Miren Guerrikagoitia, *Centro de Promoción de la Mujer en Amorebieta*, trabajo de fin de carrera de Trabajo Social, Amorebieta, 1988 (sin publicar).

³³ Eider de Dios, *Sirvienta, empleada, trabajadora de hogar: género, clase e identidad a través del servicio doméstico en el Gran Bilbao (1939-1985)*, tesis doctoral inédita, Universidad del País Vasco, 2016, pág. 376.

³⁴ Anabel de los Ríos, trabajadora del servicio doméstico en el Gran Bilbao, a principios de los años 60, *ibíd.*

mientos apostólicos católicos que surgieron al calor del Concilio Vaticano II introdujeron nuevos métodos de formación basados en la revisión de vida —«ver, juzgar y actuar»— con el objetivo de transitar desde una fe de tradición hacia un cristianismo más personalizado y comprometido³⁵.

Con otro origen, en espacios eminentemente políticos y antifranquistas, mujeres organizadas en redes informales como «mujeres de presos» en los años 50 evolucionaron hacia encuentros informales con una orientación feminista. Natalia Joga lo explica bien: «Las reuniones que teníamos las mujeres de presos eran para hablar de las cárceles, pero el tema estaba tan sabido que empezamos a discutir otras cosas»³⁶. Lo que comenzó como un grupo informal de «mujeres de presos» vinculadas al PCE se acabó convirtiendo en una organización, el Movimiento Democrático de Mujeres, a la que se incorporaron jóvenes estudiantes, líderes e intelectuales antifranquistas, además de amas de casa muy activas en las asociaciones de barrio y, también, pertenecientes a los movimientos católicos progresistas de la Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC).

Ya en los años 70, la siguiente generación de chicas jóvenes se autoorganizaron bajo la forma de los denominados «grupos de autoconciencia» o «self-help», una práctica impulsada por el feminismo radical que venía de Estados Unidos. La misma Mary Nash participó en los primeros GAF (Grupos de Autoconciencia Feminista) de Barcelona, ya en 1970, en casa de María José Ragué, recién llegada de Berkeley. Era un grupo de vanguardia constituido por amigas, vecinas, conocidas y compañeras de faena, que se reunían para hablar de cuestiones personales como su malestar con los maridos, la discriminación en el trabajo y, sobre todo, como afirma Nash, «por primera vez pudieron hablar sin tapujos de la sexualidad sin coacción moral y sin restricciones»³⁷. Fascinadas por el mundo de los saberes «psi», como explicaría más tarde Leonor Taboada, la gran impulsora de este tipo de grupos en España a partir de 1976, querían «despertar la conciencia» de las mujeres siguiendo la premisa de que el autoconocimiento (qué soy a través de la exploración del propio cuerpo) sería la vía para la autoconciencia (quién soy a través de la introspección)³⁸. En estos grupos informales, que se volvieron a constituir para preparar las *Jornades Catalanes de la Dona* para el año 1976, las mujeres se liberaban descubriendo lo

³⁵ Mónica Moreno, «De la caridad al compromiso: las mujeres de Acción Católica (1958-1968)», *Historia Contemporánea*, 26, 2003, págs. 255-260.

³⁶ Francisco Arriero, «El movimiento democrático de mujeres: del antifranquismo a la movilización vecinal y feminista», *Historia, Trabajo y Sociedad*, 2, 2011, pág. 37.

³⁷ Mary Nash, *Dones en Transició...*, pág. 39.

³⁸ En el popular libro *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*, publicado por las mujeres de Boston, se sugerían la meditación y la oración como herramientas apropiadas en este viaje de introspección (pág. 17). Una visión sobre la historia del *self-help* en España (1976-1985) en Alba Martínez Rebolledo, *El movimiento self-help y el autoconocimiento como prácticas de la pedagogía crítica*, trabajo de fin de máster, Universidad de Granada, 2013, cap. 2.

auténticamente femenino —«cómo seguir siendo mujer pero cómo ser independiente», diría María José Ragué— importando una práctica genuina del feminismo radical del manifiesto *Politics of the Ego*: «Conócete a ti misma».

¿Qué significó para las mujeres de los años 60 y 70 esta multitud de iniciativas? En estos años se vivió un tiempo de fuerte subjetivismo, un momento romántico, una forma de estar en el mundo que considero condición fundante de toda subjetividad política. Las mujeres se comunicaban a través de historias en primera persona del singular, un lenguaje alocutivo que produce la experiencia a través de la expresión misma de los sentimientos, que transforman a quien habla y también a quien escucha. Todas las mujeres coinciden en reconocer aquellos encuentros como espacios de confianza. Anabel María Ría, una joven trabajadora del servicio doméstico de Bilbao, comenzó a alternar en los grupos de la JOC donde «por lo menos nos contábamos nuestras cosas»³⁹. Anna Balletbó, joven rebelde de los años 70, insistía en que «además de hacer la carrera feminista también había una especie de confesión de nuestras cosas»⁴⁰.

En los grupos informales de mujeres se produce la experiencia, entendida como un momento de alteración del sujeto sintiente; es un tránsito hacia otro estadio y contiene la liminalidad de la apertura a algo nuevo e inédito que se desencadena de forma autónoma al sistema de diferenciación que rigen las reglas del lenguaje. Las mujeres reconocían que lloraban por las noches pensando que no estaban solas y que «había otras mujeres que padecen como yo», como recuerda Friedan. Si bien el malestar o tristeza se corresponde con un estado físico que produce cierta confusión propia del carácter íntimo de la percepción de lo que les que ocurría, sin embargo, al ser compartida, aquella alteración cambiaba su sentido. «Perdí la vergüenza al hablar», reconocían en su mayoría cuando expresaban sus sentimientos. Las emociones muestran la vulnerabilidad del yo, la espontaneidad y, sobre todo, el grado de sinceridad en la valoración de las relaciones sociales en la que se integran. Se perdió el pudor al hablar de su sexualidad y reconocer sus cuerpos, sin inhibiciones. Fueron desapareciendo los límites corporales que les separaban y se fue construyendo una nueva subjetividad colectiva, una nueva forma de sentirse mujeres a través de una experiencia de acercamiento corporal.

Efectivamente, hablar desde la sinceridad de los sentimientos producía vergüenza en aquellos círculos políticos en los que participaron las jóvenes activistas; digamos que la expresión emocional era comprendida por su carácter subjetivo y, por lo tanto, lo opuesto a la política entendida como la aspiración a la realización objetiva de los valores universales. Era un tiempo en el que la política consistía en el despliegue de una verdad de naturaleza racional, propia de la episteme ilustra-

³⁹ Eider de Dios, *Sirvienta, empleada, trabajadora de hogar...*, tesis doctoral, pág. 314.

⁴⁰ Mary Nash, *Dones en Transició...*, pág. 36.

da. Se sintieron atrapadas dentro de un fuerte objetivismo (*logos*), una visión que para algunas resultaba ininteligible y que, para otras, como Pilar Pérez Fuentes, militante de la izquierda comunista, era interpretado como una cultura extraña: «Vivíamos en un mundo de la hiperracionalidad [...]. Fue durísimo y alienante entrar a formar parte de un mundo tan netamente masculino y abstracto como era el mundo de la política [...] no me reconocía a mí misma [...] no cabían los sentimientos, era cursi expresarlos»⁴¹. El estilo emocional de la política en un ambiente de izquierdas era de una fuerte contención en la gestión de las emociones⁴² y, por supuesto, cualquier forma de sentimentalismo, un expresión de debilidad, sobre todo dentro de la cultura obrera.

Cuando las mujeres se juntaban por primera vez en sus propios espacios no tutelados no buscaron explicaciones objetivas o causales. Muchas tenían dificultad para situarse en el plano de las descripciones en el que se inscribe el pensamiento analítico de la cultura de la izquierda. Se llevó a cabo una aprehensión propia de quien no tiene más capacidad que la expresión misma del sentimiento como forma cognitiva. La interpretación del malestar, ponerle nombre, fue en primer lugar una experiencia emocional, antes que intelectual. Por eso afirmamos, frente a quienes proponen una aproximación a la subjetividad feminista de carácter discursivo, que el origen fue un acto hermenéutico de carácter afectivo, que dotó de significado a hechos discretos, aislados e inconexos entre sí, a través de un lenguaje emocional, como expresión más democrática de la política, la de quienes no tienen el poder de nombrar el mundo.

En este sentido, los grupos de autoconciencia operaron como «refugios emocionales»⁴³ entendidos como círculos reducidos de mujeres que se guiaban por un nuevo código de normas emocionales. Son espacios de libertad emocional en los que cada acto se justifica como un sentimiento verdadero, delineándose las fronteras de lo que significa «otra forma de ser mujer». Pilar Pérez Fuentes afirmaba: «Yo no quería ser una mujer como me decían que tenía que ser una mujer [...]. No había referente. Nada»⁴⁴. No tenían modelos alrededor. Es verdad. Pero sí se avergonzaban de aquella forma particular de ser mujer, la de sus madres, amas de casa, con cuya desdicha habían convivido. La fotógrafa catalana Colita decía: «Esta clase de vida [...] a mí me parecía un horror»⁴⁵. Esta experiencia explicaba la necesidad de formar estructuras de mujeres dentro de las mismas organizaciones polí-

⁴¹ María Antonía García de León, *Rebeldes ilustradas (la otra Transición)*, Barcelona, Anthropos, 2008, pág. 151.

⁴² Mónica Moreno, «Sexo, Marx y *nova cançó*: género, política y vida privada en la juventud comunista de los años setenta», *Historia Contemporánea*, 54, 2017, págs. 63-67.

⁴³ Jan Plamper, «The History of Emotions: An Interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns», *History and Theory*, 49, 2010, pág. 244.

⁴⁴ María Antonia García de León, *Rebeldes ilustradas...*, pág. 142.

⁴⁵ Mary Nash, *Dones en Transició...*, pág. 21.

ticas de izquierda, como bien explica Isabel Morant, representante de las jóvenes estudiantes del Movimiento Comunista (MC):

Y ahí empezamos a torcer las cosas [...]. La una empezaba a quejarse del doble trabajo que los hombres no hacían, y yo recuerdo que decía, «vaya revolución» que estamos haciendo, no tenemos tiempo para nada, debemos ocuparnos solas de la casa y de los niños y todo ese tipo de cosas. Total, que andábamos por mal camino. Desde la dirección nos temían⁴⁶.

Los grupos de mujeres fueron espacios de reconocimiento mutuo en los que se practicaron formas de relación novedosa, una suerte de sororidad que difuminaba otras diferencias sociales. «Es a partir de allí —afirma la joven Merche Márquez cuando se integra en la JOC— cuando empiezo a tomar conciencia colectiva de hacer cosas en grupo, de que podemos hacer algo por mejorar las cosas y nos empezamos a juntar con chicas que han venido de fuera»⁴⁷. Laura Tremosa reconocía que en Barcelona en 1970 «se va a crear un ambiente de amistad entre nosotras, que era de solidaridad, porque no éramos amigas. Se va a crear confianza»⁴⁸. Irrumpe la empatía, una emoción que acerca los cuerpos, y que consiste en la capacidad que tienen las personas de salir de los marcos inmediatos de experiencia (locales y familiares) y comprender la subjetividad de otras personas diferentes. Emerge un sentimiento de identificación con lo que la otra podía sentir, más allá de las diferencias físicas o sociales. «Nos reconocíamos en las otras»⁴⁹, afirma Pilar Pérez Fuentes. Se produjo un desplazamiento del yo al «nosotras», un movimiento que creó lazos horizontales entre las mujeres y que será el anclaje emocional sobre el que se va a aprehender el sujeto mujer. Fue un acontecimiento fundante de una nueva subjetividad feminista, una sensación de radical igualdad entre las mujeres⁵⁰.

Estas formas de comunicación y de expresión, en primera persona, producían la experiencia de que todas sentían lo mismo y de que, aunque apenas compartieran lazos de amistad, se sentían afectadas por los mismos acontecimientos. Era una práctica común en los grupos de autoconciencia de carácter feminista que se concediera el mismo valor a la palabra de las mujeres más jóvenes o recién llegadas que a las intervenciones de las feministas con experiencia y mayor capacidad teórica; es más, estas incluso pedían perdón cuando hablaban. Se hacía la experiencia de que cuando se habla en primera persona se democratiza la política, una hermenéutica radical. A diferencia de la episteme cartesiana, la política como realización de la ra-

⁴⁶ *Ibid.*, pág. 113.

⁴⁷ Eider de Dios, *Sirvienta, empleada, trabajadora de hogar...*, pág. 261.

⁴⁸ Mary Nash, *Dones en Transició...*, pág. 35.

⁴⁹ María Antonia García de León, *Rebeldes ilustradas...*, pág. 142.

⁵⁰ Una experiencia similar puede verse en David Beorlegui, *Entre todas / Denon Artean. Historia del asociacionismo de mujeres en Getxo*, Getxo, Ayuntamiento de Getxo, 2018, págs. 35-36.

zón instrumental o científica, la experiencia de «siento luego existo» (episteme emocional) en vez de «pienso luego soy» (episteme cartesiana) radicaliza la política, ya que elude el conocimiento científico, la capacidad de objetivar el mundo, como condición para el ejercicio de la misma. La empatía hacia el cuerpo de la otra, así como el sufrimiento entre iguales, fue el sustrato emocional sobre el que se fue creando la experiencia de igualdad. Como un flujo horizontal en el que «todas sentimos» y, por lo tanto, nos autogobernamos, porque somos iguales. Aquellas experiencias en principio inconexas entre sí, limitadas socialmente, crearon una sensación de simultaneidad en el tiempo y en el espacio; se entrelazaron hasta conseguir imaginar un nuevo sujeto, o una nueva categoría, en singular, la categoría *mujer*.

LA POLITIZACIÓN DE LA IRA: EL ANTAGONISMO Y EL FEMINISMO RADICAL

A la vez que construyeron un *nosotras*, las mujeres modificaron su forma de relación con los hombres, a los que percibieron en términos de contradicción o antagonismo. Son muchos los testimonios que proyectaban una sensación de enfado hacia las personas queridas, hacia el padre, por parte de muchachas jóvenes universitarias, o hacia el novio o el marido, entre las amas de casa o mujeres trabajadoras. Se afirmaba con insistencia: «Hemos trabajado toda la vida y siempre éramos las segundas de a bordo»⁵¹. Lidia Falcón expresaba con un lenguaje provocador el resentimiento contra los compañeros de partido y de asociación: «Las mujeres para los comunistas en vez de tener vaginas teníamos semáforos [...], éramos peones»⁵². Por otra parte, el enfado de las mujeres aparecía en torno a una cuestión tan cotidiana como «quién hacía la cena», uno de los síntomas de que se había transformado el significado moral de las relaciones conyugales y familiares. Así, por ejemplo, las conversaciones entre los hijos de las mujeres que asistían por las tardes a los Centros de Promoción de la Mujer giraban sobre este tema: «¿Que tu madre va a los Centros de Promoción? Pues entonces te encontrarás la cena sin hacer», se decían. Sus maridos iban más lejos y, ante esta misma pregunta, se respondían: «¡Ten cuidado!, pues tendrás problemas con tu mujer»⁵³. A todas las unía una misma percepción, ellos eran los responsables de su malestar.

Estas anónimas rebeldías cotidianas de las amas de casa expresaban una nueva estructura de sentir, la de quienes ya no fiaban su felicidad en la promesa del amor conyugal. Se había alterado un sentido común compartido hasta entonces con sus hombres. Las nuevas prácticas de las mujeres muestran su nueva posición en las

⁵¹ Mary Nash, *Dones en Transició...*, pág. 23 y capítulo 2.

⁵² *Ibid.*, pág. 52.

⁵³ Entrevista a Miren Gerrickagoitia, 12 de octubre de 2017, en Amorebieta.

relaciones familiares, todavía imperceptible discursivamente⁵⁴. Es interesante que estas mujeres aparecían no tanto reivindicando derechos y, por lo tanto, diluyendo la responsabilidad en el conjunto social, sino que identificaban «un otro», exterior a sí mismas, como culpable de su malestar. En este sentido, mostraron su ira, una emoción muy política porque se proyecta hacia quien se considera culpable del sufrimiento causado. Se suele afirmar que es una emoción «masculina» en su estructura cognitiva porque contiene un impulso hacia el exterior muy fuerte que conduce a la acción o intervención. La ira tiende a restaurar un sentido de justicia socialmente compartido y que ha sido alterado.

De alguna forma, lo que quiero mostrar es que las amas de casa en los años 60 ya estaban en tránsito hacia un agenciamiento o disposición de renegociación de las relaciones con sus maridos en otros términos. Se materializaron nuevos dispositivos o capacidades corporales, resultado de un conjunto de prácticas que no se adecuaban a los discursos normativos. El cuerpo se había modificado en sus formas de percepción y de reacción al entorno social. En este sentido, es interesante comprobar cómo la narrativa cinematográfica de los años 60 dialoga con esta nueva estructura de sentir intentando reconducirla hacia el anterior estado de cosas, claro está. Películas muy populares y taquilleras como *Pero... ¡en qué país vivimos!*, de José Luis Sáenz de Heredia (1967), utilizaron un argumento muy simple, como el conflicto entre dos novios, Antonio Torres, protagonizado por Manolo Escobar, representante del hombre español castizo, y Bárbara, encarnada por Concha Velasco, una mujer yeyé abierta a los nuevos aires que venían de fuera. Era imposible el éxito del amor romántico con una mujer como Bárbara, que encarna el profundo enfado de la mujer española con sus hombres, y que lo expresa de forma cantada, a través de la copla titulada «El moreno de mi copla»:

Pena que sigue llevando [la mujer española] / en el fondo de su entraña / porque se la siguen dando / los hombres de nuestra España [...]. / Moreno, alegre, guapo y Don Juan, / el que enamora a las suecas, / pero a mi *menda*, ¡ni hablar! / ¡Tirano! ¡Déspota! ¡Opresor! / El español que se casa, / en lugar de compañera, / quiere tener en su casa / asistente y cocinera. / ¡Moreno! El que te amarga la vida, / ¡el rey de los carceleros!⁵⁵.

Evidentemente, el desenlace de la película, con el afán aleccionador que caracterizaba al cine franquista, advierte al telespectador de que la rebeldía de Bárbara, un nombre con gran simbolismo, solo conducía al desorden social. Es interesante comprobar cómo el cine pretendía hacer inteligible la nueva disposición emocional de las mujeres en la España de los años 60 y, al intentarlo, se abrían fisuras,

⁵⁴ Véase el relato de Lourdes Ponce, en Mary Nash, *Dones en Transició...*, págs. 62 y 63.

⁵⁵ Aintzane Rincón, *Representaciones de género en el cine español...*, pág. 245.

utilizando la expresión de Aintzane Rincón, es decir, nuevos campos de significado inéditos sobre las formas de sentir de las mujeres en relación con los varones. En 1967, las mujeres en España ya se habían girado contra sus maridos antes de que el feminismo radical nombrara este antagonismo bajo la categoría «patriarcado» en los años 70.

La siguiente generación, sus hijas, las jóvenes de la Transición, construyeron su relación con los hombres de una forma radicalmente diferente de las de sus madres. Isabel Morant reconoce: «Yo quería tener un novio y una boda y una familia [...] pero cuando rompes con eso [...] piensas de manera distinta la relación con los hombres. Ahí es donde se da el cambio»⁵⁶. Las jóvenes de los años 70 expresaron su ira de muchas formas. Se rebelaron contra sus padres. Rompieron con sus novios de toda la vida o, en su caso, se separaron de sus maridos y buscaron una nueva forma de sexualidad, a través de relaciones libres, «éramos como amigos», decían, «relaciones sin compromiso»⁵⁷. La ruptura era la consecuencia de una nueva subjetividad que rompía con el amor conyugal como la emoción que impregnaba su relación con el exterior. Y sus cuerpos se transformaron: se quitaron las faldas de señorita y se pusieron faldas *hippies* o pantalones; cambiaron los tacones por zapatillas, los bolsitos por capazos, nada de peluquería, nada de pintura. Fumaron, se cortaron el pelo y montaron en moto.

En este ambiente se produjo la recepción de las obras de las pioneras, la narrativa feminista, que marcó un tiempo nuevo, el de la politización de la experiencia del malestar. Fueron leídas y, sobre todo, aprehendidas desde la experiencia de un *nosotras*, mujer. La fuerza del feminismo de la segunda ola en España descansaba no tanto en la coherencia de su pensamiento, a través de una lectura razonada, como en una suerte de dramatización emocional compartida grupalmente, a través de la cual la retórica del texto adquirió un significado nuevo. Las jóvenes que se acercaron a leer a las pioneras pretendían hacer un ejercicio intelectual, pero reconocieron que el efecto que producía en ellas, de nuevo, afectaba a sus propios cuerpos, que se sintieron, esta vez, liberados. Tal y como se sincera Elvira Altes al leer el libro de Aurelia Capmany, la Beauvoir catalana: «parecía como si me hubiera quitado las palabras de la boca, aquella sensación que tienes que aporta esa libertad»⁵⁸. La lectura compartida de las obras de las pioneras hacía inteligible una contradicción ya sentida y que no podía ser expresada políticamente dentro de otras narrativas. Nuria Casals, una mujer sindicalista que dominaba el discurso político pero reconocía que «no tenía argumentos para explicar cosas que me parecían subjetivas y entonces estaba mal visto hablar de subjetividad porque todo era objetivo»⁵⁹, al leer el *El segun-*

⁵⁶ María Antonia García de León, *Rebeldes ilustradas...*, pág. 105.

⁵⁷ Véanse las historias de vida de Isabel Morant y de Pilar Pérez Fuentes, *ibid.*, págs. 109 y 150.

⁵⁸ *Ibid.*, pág. 36.

⁵⁹ *Ibid.*, pág. 38.

do sexo⁶⁰ en 1972, reconoce que fue «como una ventana», le ayudaba a encontrar, como bien explica Mary Nash en *Dones en Transició*, todas las palabras para decir todo lo que le pasaba, todo lo que sentía, toda la rebeldía que no había podido canalizar. Este acto de afectación se convirtió en un aspecto central de la producción de la diferencia y de una nueva subjetividad feminista. El texto aparecía para ellas como algo autoevidente, en un acto claro y transparente. Y lo que pretendía ser un acto de conocimiento se convertía, ahora sí, en reconocimiento que hacía inteligible una emoción. La recepción colectiva de las obras de las pioneras politizó una nueva subjetividad, la feminista.

Si en 1963 Betty Friedan impulsaba un *plan de vida* para las mujeres basado en el autoconocimiento y el deseo, en 1968, el feminismo radical daba el salto de *lo personal a lo político*, proponiendo un nuevo antagonismo social. «Las mujeres han vivido en la intimidad con y en dependencia de nuestro opresor» era la primera premisa del manifiesto aprobado en Nueva York, *La política del yo*, y alude a la idea de una opresión primera y fundamental, la que ejercen los hombres sobre sus mujeres en la intimidad. Convertía la rabia, que ya estaba ahí, en un antagonismo irreductible, primero y anterior a otros antagonismos. Pero ¿qué se entendía por intimidad? La intimidad será el espacio de lo emocional, el que se refiere a un tipo de vínculo snetimental que las mujeres tenían con los hombres, una relación de amor conyugal en la que radica, según el *Manifiesto*, el origen de la opresión. Esta será la propuesta que desarrolle el feminismo radical a partir de 1970 y el antecedente de la *Política sexual* (1969) de Keith Millet y *La dialéctica del sexo* (1970) de Shulamith Firestone.

El discurso del feminismo radical marcó la agenda del movimiento feminista en su primera fase en España⁶¹. Sin apenas autoridad teórica, tuvo la fuerza de elevar la experiencia de las mujeres al campo de la política. Con un estilo asertivo parecía que *desvelaba* la opresión de las mujeres, y al hacerlo, producía el antagonismo sexual sobre la experiencia emocional de la diferencia. Como en otros movimientos sociales, el movimiento de liberación de las mujeres que nace en los años 70 significó una ruptura con el cuerpo o comunidad de pertenencia con el que hasta entonces se habían identificado las mujeres, en términos de clase o en términos nacionales. A diferencia de otros movimientos de liberación de mujeres, como el fundado por Betty Friedan, el NOW (National Organization por Women), que reclamaba la igualdad en términos de derechos para una integración justa en el cuerpo social, la propuesta de que *lo personal es político* escindía el cuerpo conyugal y la comunidad de afectos e intereses familia-

⁶⁰ En 1964, el libro de Simone de Beauvoir era leído por un reducido grupo de mujeres universitarias o mujeres vinculadas al Movimiento Democrático de Mujeres, jóvenes progresistas que se movían dentro de la órbita del PCE. También en algunos círculos de católicas progresistas.

⁶¹ Me refiero a la agenda de temas de las *Jornades Catalanes de la Dona* (1976) y a las *Jornadas de la Mujer de Euskadi* (1977).

res. La categoría *patriarcado* que articula este antagonismo entre hombres y mujeres toma asiento en lo que era una experiencia de inadecuación al discurso dominante o hegemónico. Las mujeres se habían desengañado del amor conyugal y experimentaban su conflicto con los hombres de forma inevitable y necesaria.

A partir de aquí, el Movimiento de Liberación de Mujeres que irrumpió en los años 70 nombró la experiencia femenina a través de una serie de lemas y consignas que eran perfectamente inteligibles por los cuerpos de las mujeres. Así, por ejemplo, la campaña «Manolo, la cena te la haces solo», un acto de habla en primera persona del plural, llevaba implícito un sujeto «mujer», que interpela a un otro, varón, entendido en términos de contradicción irreductible. Contenía todo el significado del patriarcado. O la campaña que hicieron las mujeres en 1968 en torno a los concursos de belleza, en la que insistían: «No somos hermosas, no somos feas, estamos enfadadas», esta emoción tan política.

CONCLUSIONES

Podemos concluir afirmando que el feminismo de la segunda ola, como movimiento social, encarnó una nueva forma de sentimentalismo. Afirmar que *lo personal es político* es sinónimo de que lo emocional es político. Lo *personal* hace referencia no tanto a *lo privado*, término que pertenece al campo semántico del liberalismo político sobre la separación de espacios y que se refiere a la organización de lo doméstico, sino a la subjetividad misma, a lo particular, a lo íntimo. Señala hacia un fenómeno de carácter emocional como es la misma relación corporal y amorosa de las mujeres hacia los hombres. Lo personal alude a la emoción misma, y al cuerpo como instancia de significado donde se produce la emoción.

El feminismo reconoce la emoción como un espacio cognitivo para el ejercicio de la política. Como acontecimiento emocional, nos recuerda, de nuevo, que la emoción, en este caso como atributo femenino, es la expresión más democrática de la política por parte de quienes no tienen el poder de nombrar el mundo. El anclaje emocional del feminismo como movimiento social es: «porque todas sentimos, nos reconocemos como iguales y, por lo tanto, somos».

El feminismo como movimiento social, primero, como teoría crítica después, ha contribuido a elevar lo personal a la categoría de razón política, ayudando así a la disolución del binarismo ilustrado en el que se ha inscrito la política tradicional, una oposición entre emoción/razón, que arrastraba otras oposiciones irreconciliables y excluyentes como la de subjetividad/objetividad o particular/universal. En el caso del feminismo, la emoción adquiere un contenido cognitivo, es una forma de conocimiento y aprehensión del mundo y, además, en cuanto que significa lo femenino, transfiere o añade valor a la política.