

Universidad Nacional de Rosario

Facultad de Humanidades y Artes

Escuela de Filosofía

Tesina final de Licenciatura en Filosofía

"La conciencia feminista: epistemología, práctica política y *concienciación*"

Nazarena Galantini

G-2934/3

nazarenagalantini24@gmail.com

Director: Juan Manuel Viana

12 de Noviembre de 2021

ÍNDICE:

INTRODUCCIÓN (3)

PRIMERA PARTE: (10)

- *Epistemologías feminista* (10)
- *La misoginia en filosofía y la necesidad de un nuevo punto de vista (standpoint).*
(18)
- *Teoría del punto de vista: herencias recibida* (28)
- *División sexual del trabajo y la práctica social de las mujeres como nueva
dimensión epistemológica* (39)

SEGUNDA PARTE: (46)

- *La experiencia del feminismo radical de los años 60* (47)
- *El método de la concienciación* (53)
- *Lo personal es epistemológicamente lo político* (65)
- *La posibilidad de la conciencia feminista* (70)

CONCLUSIONES (79)

BIBLIOGRAFÍA (84)

Síntesis:

En esta tesis intentaremos analizar la relación existente entre las producciones de conocimiento y el movimiento feminista. Para ello tomaremos la experiencia de los grupos de toma de conciencia de los años 60 y 70 surgidos al calor de la segunda ola feminista en Estados Unidos. Como marco teórico utilizaremos los aportes de la epistemología feminista, en particular los de la *teoría del punto de vista* y sus relaciones con el materialismo dialéctico. Dichas líneas son expuestas en cuanto a sus aportes aunque no como objetivo principal de la investigación.¹

INTRODUCCIÓN

"Cuando dejamos de pensar en las epistemologías occidentales modernas como un conjunto de datos filosóficos, podemos empezar a examinarlas, en cambio, como estrategias históricas justificantes, como modos culturalmente específicos de construir y explotar los significados culturales en apoyo de nuevos tipos de enunciados de conocimiento"

Sandra Harding

¹

Mi intención inicial era pensar estos debates epistemológicos a la luz de la experiencia de los Encuentros Nacionales de Mujeres de Argentina. Sin embargo, por cuestiones de densidad de esta temática, convenimos dedicarnos de manera más limitada a una de las experiencias que sirvió como modelo de enseñanza del feminismo argentino. No deja, de todas maneras, de ser parte del propósito de futuros estudios volver sobre experiencias más situadas de nuestro país y nuestras propias prácticas como movimiento feminista.

Históricamente todo cuanto concierne al ámbito de las prácticas "femeninas", ha sido despojado de su valor epistémico en la filosofía y la ciencia. La "cuestión femenina" fue analizada por los *grandes pensadores*, los científicos y los maestros de la literatura universal, en numerosas ocasiones como objeto de investigación o contemplación desde el propio punto de vista de quienes tienen el poder de la palabra, los varones: *"el resultado ha sido invariablemente una justificación para negar nuestra capacidad de pensar, y con ello de participar en los aspectos más valorados de la vida pública."* (Maffia, 2010:1). Esta minusvalía tiene un fundamento androcéntrico que coloca al sujeto masculino blanco, occidental, adulto y propietario como patrón universal de objetividad para la formulación del conocimiento. Los presuntos atributos de los que somos portadoras las mujeres (sensibilidad, subjetividad, altruismo, etc.) se entienden así como obstáculos para el conocimiento; y nuestras prácticas, relacionadas con el ámbito doméstico de la vida cotidiana como las tareas de cuidado, educación y aseo del hogar, como disposiciones naturales, instintivas e incluso no-humanas, que por lo mismo no merecen la pena ser objeto de análisis crítico, mucho menos como lugares desde los que se producen *verdades* importantes.

Una concepción de esta índole en los medios académicos sostiene que mientras más apegado a la realidad concreta sea el tema menos importante resulta desde el punto de vista conceptual (Bach, 2010), priorizando la abstracción como modelo de verdad. Este modelo piensa, por un lado, a las/los/les investigadores/as como agentes de conocimiento, y por otro lado a éstos como sujetos neutrales. Al hacerlo, esconde la imposibilidad de separar radicalmente las esferas sociales públicas/domésticas, al sujeto que conoce de su objeto de estudio, y oculta la división sexual del trabajo, que asigna a cada individuo según su sexo biológico una ubicación de privilegio o de subordinación

dentro de las relaciones sociales, haciendo de las diferentes tareas roles de género. La *división sexual del trabajo* es una de las categorías que nos permite comprender lo estructural de este problema, situación que ha colocado a las mujeres en la parte inferior de la división de las actividades humanas y desde allí, valorado la naturaleza del conocimiento desde una óptica androcéntrica.

Las epistemologías feministas han hecho grandes aportes para revalorizar el conocimiento que se produce en las experiencias de la vida cotidiana, haciendo crítica la noción de conocimiento desde *ninguna parte* contra el cual libraron batalla, evidenciando que el conocimiento siempre es situado y producido desde un *punto de vista* (Harding, 2004). Pero estas elaboraciones teóricas no pueden ser entendidas por fuera de una práctica política que tuvo durante los últimos doscientos cincuenta años a las mujeres como sujeto protagónico de ella. En este sentido, revalorizamos las palabras de la socióloga alemana María Mies cuando dice:

“El objetivo del movimiento de mujeres no se limita al estudio de la opresión y explotación femeninas, sino que pugna por su superación. Es por esa razón que la relación vigente entre la ciencia y la práctica (en la que la ciencia se concibe como apolítica) debe ser trastocada. Ese trastrocamiento no puede ocurrir únicamente en el ámbito de la pura autoreflexión científica (como lo ha pretendido la teoría crítica), ni aun cuando esa reflexión se denomine “marxista” o incluso “feminista”.

A este trastrocamiento corresponde un movimiento social” (en Bartra, 2002: 65)

Los feminismos han construido espacios de formación teórica y política por fuera de los ámbitos institucionales que tradicionalmente se consideran las usinas del conocimiento, y desde ellos generaron un tipo particular de *conciencia*. Ser excluidas y

discriminadas nos ha obligado a edificar estrategias propias desde las cuales conocer el mundo, a posicionarnos desde lugares considerados marginales para darles un nuevo significado y volverlos lugares de resistencia y organización y, sobre todo, a armarnos teóricamente con el objetivo de potenciar la lucha política por nuestros derechos. Algunas de esas experiencias colectivas más sobresalientes, desde la segunda mitad del siglo XX en adelante, las constituyeron los grupos de toma de conciencia de los años 60 y 70 en donde se pergenió el slogan "lo personal es político", impulsados en gran medida por las feministas radicales de Estados Unidos. Partir de las experiencias femeninas no sólo significó un cambio de interpretación teórica relativo a la infinidad de puntos de vista que existen en las sociedades, sino un cambio radical del sujeto similar al que realizara el materialismo dialéctico durante el s. XIX cuando colocó al proletariado como sujeto revolucionario desde el cual pensar el punto de partida para la transformación de la sociedad capitalista. Es decir, un sujeto para el cual el sólo hecho de colocarse como enfoque epistemológico concreta un acto político disruptivo y rebelde.

Incluir en este estudio las experiencias de organización de las mujeres es una elección metodológica que intenta enfatizar en la importancia de que el feminismo no es sólo una teoría académica sino un movimiento social y de acción política. Asumo que en un momento de auge mundial de la lucha feminista la demanda teórica para comprender los nuevos fenómenos se nos vuelve una responsabilidad a quienes estamos comprometidas/es con este movimiento. Como feministas celebramos la enorme cantidad de espacios institucionales y/o académicos que se nos abrieron como expresión de la lucha que llevamos adelante, como traducción de un vínculo entre muchas mujeres comprometidas tanto con la docencia, la investigación o el compromiso militante,

partidario o no. Sin embargo es en estos momentos en los que se llenan las universidades de centros de estudios de género, de cátedras y de posgrados feministas; se abren espacios institucionales de gobierno como ministerios, secretarías de estado o áreas de género, en los cuales tenemos que hacer mayores esfuerzos para volver a conectar la teoría feminista con la práctica militante feminista. Para que nuestros estudios sirvan al fin de aumentar nuestra capacidad de transformación radical y no a refugiarnos en ellos para desentendernos de lo que "pasa abajo". A dar una doble batalla: contra la mercantilización de las teorías feministas que lavan sus alcances más revolucionarios y críticos, al mismo tiempo que a lograr que las demandas del feminismo tengan un alcance masivo y sean apropiadas por miles y miles de mujeres, personas LGBTTI, niñas/es/os y varones (cosas que suceden simultáneamente en la actualidad).

La "institucionalización" del feminismo es una tendencia que como fenómeno comenzó a darse entre los años 70 y 80 (Goldsmith Conelly, 2002) y no tardó en ser hilo de tensión entre las protagonistas del movimiento. La premisa inicial en la que consideramos la sobrevaloración que existe por un tipo de conocimiento abstracto y elitista no escapa a las teóricas feministas (ni a quienes estudiamos a las teóricas feministas) y es una de las disputas abiertas más interesantes hoy dentro del movimiento de mujeres y disidencias. El divorcio entre el sujeto que conoce y su objeto, sirven como parámetro de elitización y, siguiendo a la feminista afrodescendiente bell hooks, como formuladores de jerarquías intelectuales (1994)

"Se hace aún más irónico cuando se trata de la teoría feminista. Y es fácil imaginar distintos lugares, espacios fuera del intercambio académico, donde esa teoría no

sólo sería vista como inútil, sino como políticamente no progresista, un tipo de práctica narcisista y autocomplaciente que en su mayoría busca crear una brecha entre teoría y práctica, del mismo modo en que perpetúa el elitismo de clase. Existen tantos escenarios en este país donde la palabra escrita tiene apenas un leve significado visual, donde los individuos que no saben leer o escribir no encuentran utilidad en la teoría publicada, sea ésta lúcida u opaca. Por lo tanto, toda teoría que no pueda compartirse en una conversación cotidiana no puede usarse para educar al público.” (hooks, 1994)

Con todo esto no pretendo desestimar ni la teoría ni la academia, sino sólo señalar lo problemático del divorcio teoría-práctica. Del mismo modo, existe el correlato inverso dentro de los círculos de militancia femenina cuando se desestiman las teorías hegemónicas, los modelos hegemónicos de teorías, o los modelos de conocimiento a los que estamos habituados en el ámbito académico, profundizando la falsa dicotomía teoría-práctica y contribuyendo a desentenderse de la teoría como *práctica social* necesaria para la comprensión de los fenómenos. El acceso al conocimiento teórico con un alto grado de abstracción es hoy un privilegio de clase, sin embargo la desestimación de éste es también sintomática de la autoexclusión a la que los sectores que padecemos algún tipo de opresión de género, clase, raza, edad, y otros, nos sometemos de forma permanente. La autoexclusión de los debates teóricos, o de los temas que comúnmente se consideran importantes para la vida pública, funciona como un mecanismo de defensa ante lo abrumador de un problema, pero sobre todo como un disciplinamiento interiorizado que nos coloca nuevamente en el sitio para el que hemos sido socializadas según las jerarquías existentes. Existe un vínculo entre la subestimación teórica de la que muchos espacios de militancia se hacen eco y el silenciamiento con el que fuimos

educadas como mujeres (hooks, 1994). Para quienes somos militantes organizadas este es un problema recurrente. Las implicancias políticas del divorcio teoría - práctica tienen que ser una de nuestras preocupaciones más cabales como feministas.

El trabajo se divide en dos bloques. En el primero de ellos se expone el marco teórico y algunas de las categorías en las que nos basamos para analizar el fenómeno de la concienciación feminista. En la segunda parte desarrollamos la experiencia concreta de los grupos de toma de conciencia del feminismo y sus aportes gnoseológicos y políticos.

PRIMERA PARTE

Epistemologías feministas.

El problema de la relación entre la cosa y el pensamiento se ha sintetizado en la época actual en una falsa dicotomía: sostener metafísicamente la existencia de una verdad absoluta o negar toda posibilidad de una verdad objetiva. Independientemente del objeto de discusión, los debates filosóficos suelen darse en esa clave. Sin embargo y de forma incluso poco conocida para el público académico, las epistemologías feministas, con todos sus matices, han puesto el acento precisamente aquí.

Afirmar que se conoce desde un punto de vista es afirmar que el conocimiento es situado. Desde sus comienzos, el feminismo se ocupó de señalar la exclusión de las mujeres como sujetos de conocimiento de la ciencia, la filosofía, la literatura y la política en manos masculinas, considerando esta exclusión como el *punto de vista androcéntrico*. Por esto mismo, la necesidad de un punto de vista que sirviera a las subestimadas preocupaciones y necesidades de las mujeres. La exclusión generó el desafío histórico de tomar las propias experiencias de las mujeres como punto de partida, en tomar la vida real tanto en su dimensión subjetiva concreta como en su dimensión social (Mies, 2002). Las feministas de la Segunda Ola dejaron huellas imborrables tanto en los aportes teóricos críticos como en las formas de organización que adoptaron para darle un nuevo impulso al movimiento de mujeres.

La cruzada contra la *visión desde ninguna parte* a través de las cuales las ciencias afirmaron su legitimidad (Harding, 2004), no está compuesta por visiones homogéneas

sobre el camino a seguir. No se puede hablar de *una* epistemología feminista sino de corrientes (Bach, 2010). Todas las corrientes epistemológicas feministas coinciden en que el conocimiento no puede producirse desde "ninguna parte", sin embargo dentro de ellas hubo y hay disputas sobre cuál es el mejor camino que debe seguir el desarrollo de las ciencias y la filosofía si quieren adoptar integralmente una visión feminista, y cuáles deben ser los fundamentos para la justificación de las afirmaciones feministas. Incluso, algunas de ellas cuestionan la posibilidad de que las ciencias puedan adoptar una perspectiva tal. Las disputas no son sólo académicas, tienen un correlato en diferentes proyectos políticos que acompañan el rol o la participación de cada una de sus representantes dentro del movimiento de mujeres y feminista.

Por tal motivo, el primer interrogante que nos hacemos a partir de la crítica feminista al método y al saber científico es ¿Debemos renunciar a la objetividad del conocimiento?

Para distinguir las principales corrientes de la epistemología feminista me apoyaré en la clasificación que realiza Sandra Harding por primera vez en *The Science Question in Feminism* (1986), y a partir de allí me centraré particularmente en la Teoría del Punto de Vista Feminista (a partir de ahora, TPVF). Aun sabiendo los riesgos que implica una clasificación tan generalizada, entiendo que es de utilidad para comprender las posiciones de las diferentes teóricas. De dicha clasificación pueden desprenderse un sinnúmero de análisis más exhaustivos, sin embargo, también es cierto que a veces en pos de comprender la "complejidad de los fenómenos" la epistemología se enmaraña en un interminable laberinto de conceptos que resultan oscurecer más los problemas. Los modos simplificados pueden recortar aspectos de la explicación, pero al mismo tiempo ofrecer ideas simples para entrar en un problema. Finalmente, por más puntillosa que

resulte la investigación, siempre es importante retornar a ideas más o menos simples para seguir avanzando, sobre todo si no nos interesa caer en una explicación relativista.

El empirismo feminista: Como herederas del empirismo británico clásico de John Locke y David Hume, las teóricas del empirismo feminista, sitúan a la experiencia como fuente de conocimiento y terreno de comprobación (Bach, 2010). Sin embargo existen diferencias entre aquella epistemología empirista fundacional y las teóricas feministas empiristas actuales. El empirismo clásico está comprometido con dos supuestos metodológicos: por un lado, la *experiencia individual* como lugar primario de conocimiento; por otro lado, la *neutralidad valorativa* producto de la autonomía y autosuficiencia de los sujetos que conocen respecto de las relaciones sociales, que los hace intercambiables entre sí. Como vimos, son precisamente los dos supuestos con los que polemizan las corrientes feministas, incluso las empiristas.

Lynn Hankinson Nelson, una de las principales referentas de la teoría empirista, en consonancia con *La estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn, sostiene la importancia de las *comunidades epistemológicas* como creadoras de conocimiento, desplazando el lugar privilegiado que tenía *el sujeto* individual y pasivo del empirismo clásico (Bach, 2010). Quienes conocen son sujetos situados histórica y socialmente, por lo tanto definir sus condiciones de género, clase, raza y cultura es determinante para encuadrar las experiencias de las *comunidades epistémicas*. No reconocen la existencia de un sujeto universal, sino una comunidad de investigadores/as socialmente contextualizado/as/es que tiene un rol activo en el proceso de conocimiento. Helen Longino, otra representante de la teoría empirista, sostiene que "*el conocimiento científico se construye no por individuos que aplican un método al material al ser*

conocido, sino por individuos que interactúan unos con otros en formas que modifican sus observaciones, teorías e hipótesis" (Longuino, ver en Arrieta de Guzman, 2018: 55). En paralelo, la *evidencia* tampoco es una certeza inamovible. Hakinson Nelson y otras pensadoras empiristas feministas sostienen que la evidencia es dinámica e histórica, está contextualizada al igual que los sujetos que conocen, oponiéndose así a la idea del conocedor solipsista. Tener una perspectiva de género en la ciencia implica un lenguaje nuevo y un correcto uso de las normas científicas que permitan identificar hechos pasados por alto a los investigadores (masculinos), hechos que incorporen no sólo intereses estrictamente científicos sino extra-científicos e incluso valores y gustos de la comunidad.

Más allá de las objeciones que hizo la teoría empirista feminista a los principios de la epistemología fundacional y sus sesgos fuertemente androcéntricos y sexistas, no ha conseguido escapar de las críticas dentro del feminismo. Las siguientes, son las de mayor peso: 1) las comunidades científicas aun conservan su papel privilegiado como agentes de conocimiento, omitiendo o desestimando otras prácticas del saber. 2) En el mismo sentido, la evidencia sigue siendo el único criterio de verdad posible. 3) Los rasgos sexistas de la ciencia tradicional no se expresan únicamente en el contexto de justificación de las hipótesis, están presentes desde el inicio en la propia selección del objeto a investigar. Por lo tanto, no basta para corregir los rasgos androcéntricos apearse a las normas metodológicas de la ciencia y sacar conclusiones feministas de la investigación, como proponen las empiristas.

El punto de vista feminista: Sus influencias teóricas pueden rastrearse hasta Hegel y el materialismo histórico y dialéctico marxista, Georg Luckacs, y algunas de sus

pensadoras más destacadas también de corrientes como el existencialismo y la fenomenología. Aun se debate quien fue la primera en utilizar el término "punto de vista", pero lo que es seguro es que el mismo surge en la década del 80 y que sus máximas exponentes desde aquella época han sido Dorothy Smith, Sandra Harding, Nancy Hartsock y Patricia Hills Collins.

Las teorías del punto de vista feminista son aquellas que destacan su oposición al conocimiento desde "ninguna parte". Para las teóricas del punto de vista, los conocimientos no son neutrales sino que están posicionados, en líneas generales, para promover los movimientos sociales emancipatorios, para favorecer los discursos dominantes, o para ignorar cualquiera de ambos. La vinculación entre conocimiento y poder y entre epistemología y cambio social está en la base de este supuesto (Smith, 2005). Hay que tener en cuenta que la opción de ignorar las disputas teórico- políticas no sería ni más objetiva ni menos posicionada en términos sociales para la teoría del punto de vista. Por lo tanto, la objetividad, así entendida, de una teoría no es sinónimo de neutralidad valorativa.

Sandra Harding ha dicho que la teoría del punto de vista pone en duda los fundamentos tanto de la ciencia moderna, como epítome de los logros de la modernidad, como así también las visiones posmodernas, sirviéndose de los aspectos más críticos del orden social que ambos momentos históricos presentan y haciéndolos dialogar entre sí (Harding, 2004). Su punto de partida es que las mujeres necesitaban un conocimiento que fuera hecho por ellas y para ellas, es decir, desde el punto de vista de las mujeres, ya que los marcos conceptuales e ideológicos de la ciencia y las instituciones del conocimiento nunca las consideraron sus sujetos hablantes. Al mismo tiempo pone en

duda que el conocimiento pueda provenir de un solo lugar, el científico-académico, volviendo gnoseológicamente relevante las experiencias de las mujeres como grupo oprimido. Para la TPVF es el movimiento de mujeres el que nutre la teoría feminista de sus aportes más valiosos.

Las principales críticas a la TPVF se centran en poner en duda que pueda existir universalmente algo como "la experiencia de las mujeres" cuando la experiencia de las mujeres está dividida por clases sociales, razas y culturas (Bach, 2010:71). En el mismo sentido algunas interpretaciones críticas a la TPVF han achacado de esencialista esta forma de considerar que puede haber un punto de vista común a las mujeres para comprender el mundo.

El postmodernismo feminista: Esta corriente se nutre de pensadores como Friedrich Nietzsche, Jaques Derrida, Michel Foucault, Richard Rorty, Paul Feyerabend, Ludwig Wittgenstein y otros. Además de movimientos intelectuales como el psicoanálisis, la semiótica, el estructuralismo y el nihilismo (Harding, 1996; Bach 2010). Esta corriente feminista niega la posibilidad de una objetividad carente de rasgos sexistas y la existencia de un punto de vista "femenino" único (Arrieta Guzman, 2018). Al mismo tiempo comparten el escepticismo generalizado del postmodernismo² acerca de las nociones de verdad, razón, sujeto y universalidad.

2

La utilización del concepto de *postmodernismo* puede variar dependiendo del contexto de su utilización. El mismo puede aludir tanto a una etapa histórica que acaece luego de lo que se entiende por modernidad, con el Iluminismo y la Revolución francesa como momentos culmines, y que se desarrolla a partir del s. XX. O bien puede referirse a una forma de cultura contemporánea con características puntuales. En el primero de los casos muchos autores prefirieron hablar de *postmodernidad* para referirse a una etapa histórica de un capitalismo avanzado, tardío o salvaje, según las diferentes denominaciones. En el segundo caso su uso refiere más a un estilo de pensamiento que "desconfía de las nociones clásicas de verdad, razón, identidad y objetividad" (Bach, 2010), de los grandes relatos emancipatorios y/o progresivos, y que tiene una visión de un mundo

El feminismo postmoderno comparte con las corrientes antes mencionadas su crítica a los parámetros modernos de sujeto universal racional sin clase, sin raza y desgenerizado. Pero su propuesta busca deconstruir las categorías binarias hombre-mujer para dar lugar a un entendimiento de *identidades fragmentadas* entre las cuales se deben construir lazos solidarios para que las reivindicaciones feministas tengan sentido. De esta manera niegan la posibilidad de que exista *una* descripción feminista de la realidad, sino que existe una diversidad de discursos desde los cuales esta puede ser explicada. Niegan la existencia de la opresión de las mujeres y explican el patriarcado como un sistema *heteronormativo* más que como un sistema de opresión social y explotación. En algunos casos, las experiencias de las mujeres no son aceptadas como lugares desde los que se pueda partir para teorizar (Bach, 2010). Esto se debe a que resulta imposible hablar de "una experiencia de las mujeres" sin caer en algún tipo de esencialismo. Hay mujeres blancas, mujeres negras, mujeres latinas, mujeres lesbianas, mujeres trans, mujeres originarias, etc. Así mismo, muchas feministas postmodernas "*abogan por abandonar la categoría "mujer" ya que en el intento de definir la categoría se terminan recreando conceptos misóginos*" (Piedra Guillen, 2003). El abandono de lo que las feministas postmodernas entienden como *categoría mujer* está basada en una concepción constructivista de las relaciones de poder a través del discurso/lenguaje como constructores/creadores de realidad. Es por esto que consideran que la "categoría mujer" expresa una de esas formas discursivas en las que se refuerza el poder y sugieren abandonarla.

inestable y contingente. Las fronteras entre una y otra utilización del concepto no son en absoluto rígidas, por el contrario se complementan, sobre todo si se entienden las corrientes de pensamiento como productos históricos. De todos modos me parece importante aclarar que la utilización que hago en este apartado está relacionada con la segunda de las acepciones.

Debido a la gran cantidad de teóricas que se sitúan bajo los postulados postmodernos es difícil mencionarlas a todas pero algunas de las más reconocidas son Jane Flax, Donna Haraway, Susan Hekman y Judith Butler. La influencia que ejerce el feminismo postmoderno en la actualidad está en pleno desarrollo, sin embargo a continuación esbozaremos las críticas más generalizadas que se le han hecho a esta corriente. En primer lugar el escepticismo de las feministas post sobre la imposibilidad de hacer teoría *desde las mujeres* cuando es tan reciente su irrupción en la historia plantea dudas sobre la propia continuidad del feminismo como tal (Piedra Guillen, 2003)³ por poner en discusión al propio *sujeto político* del movimiento. Considerar a la "categoría mujer" como una mera construcción ficcionada para abandonarla, es no sólo terminar negando el género como categoría central del análisis feminista, sino también reemplazar a las sujetas por un individualismo abstracto y esotérico (Piedra Guillen, 2003) que no tiene encarnación real en nadie. Si bien uno de los logros más importantes del feminismo ha sido el de poder dismantelar la noción de mujer como "lo otro", al decir de Simone de Beauvoir, la misma importancia ha tenido el poder fortalecer identitaria y ontológicamente a las mujeres como sujetas de la historia y no sólo como objetos de ella (Hartsock, 1993). Por otro lado, se advierte que la fragmentación identitaria conduce a un inevitable relativismo epistémico que se emparenta con las necesidades neoliberales de negar identidades colectivas fuertes y sobre todo, alianzas estratégicas frente a los proyectos sociales sexistas, racistas, clasistas e imperialistas (Harding, 1996).

3

La feminista mexicana, Eli Bartra, realiza una enconada crítica a la posibilidad de hablar incluso de *postfeminismo* en países como los latinoamericanos, en donde si bien la influencia de las políticas feministas es cada vez más notable, es recién un camino iniciado. Incita a una polémica con aquellas corrientes que hablan de postfeminismo para ocultar que se desea la desaparición del feminismo como tal y de su radicalidad. (Bartra, 2002)

Si bien el grueso de estas críticas proviene de pensadoras externas al pensamiento postmoderno algunas han encontrado eco en el interior de la propia corriente. Donna Haraway es el mejor ejemplo de ello. Interpelada por estas críticas, ha sostenido la importancia de evitar el relativismo, como recuerda Ana María Bach

“El relativismo es una manera de no estar en ningún sitio mientras se pretende al mismo tiempo estar en todas partes. Así afirma (Haraway) que *‘la igualdad de posicionamiento es una negación de la responsabilidad y de búsqueda crítica. El relativismo es el perfecto espejo gemelo de la totalización en las ideologías de la objetividad’*” (2010:97)

En el mismo sentido, Haraway considera que las experiencias de las mujeres son tanto un *producto* como un *medio* de articulación del movimiento feminista. Un producto en tanto que encarnación de significados históricos, culturales y semióticos; y un medio en tanto que garante de una comunidad, una relación común entre lo que, más allá de las identidades particulares, nos conecta como mujeres en la acción política. Por esto, la experiencia de las mujeres es un enfoque necesario.

Sobre la misoginia en filosofía y por qué es necesario un nuevo punto de vista (standpoint).

““Pienso luego existo” fue dicho por hombres. “Tengo sexo, alumbro, cuido niños y niñas, limpio la casa, cocino, luego no soy” fue lo no dicho de las mujeres desde el

surgimiento de estas extraordinarias formas de dominación."

Dorothy Smith.

Hasta aquí he sostenido, en concordancia con las críticas feministas, que el conocimiento elaborado bajo pretensiones de universalidad y abstracción puras del sujeto tuvo como resultado un conocimiento unilateral y sesgado. Pero esta afirmación suscita más de un interrogante. En primer lugar ¿Por qué el conocimiento (o lo que la sociedad occidental ha dado en llamar *conocimiento valido*) necesita tales características? ¿Cuáles son los pilares en los que se apoya la hegemonía de esta concepción del conocimiento a lo largo de la historia?

Partimos de la premisa de que "las ideas dominantes en una sociedad son las ideas de las clases dominantes" (Marx y Engels, 1845). Es decir, que las clases que ejercen en una sociedad y época determinadas el control de las producciones y los bienes materiales son las mismas que ejercen la hegemonía espiritual e intelectual en la dicha sociedad. Los individuos y grupos que conforman las clases dominantes elaboran sus ideas conforme a esta situación de privilegio y someten con ellas a quienes no se encuentran en igual posición, es decir a los individuos y grupos que conforman las clases desposeídas de los medios de producción materiales y espirituales. De lo que se trata es de comprender que los sectores dominantes en una sociedad *tienen a su disposición* los medios necesarios para producir y reproducir las ideologías justificadoras de esa dominación. La relación entre las ideas (científicas, filosóficas, políticas o religiosas) y la vida material no es de ninguna manera una relación mecánica

en donde las ideas son un fiel reflejo de las relaciones sociales de producción, o éstas son construidas, como proponen las visiones más postmodernas, a partir de los textos producidos por el lenguaje en una determinada época histórica. Cualquiera de esas visiones automáticas sólo nos conduce al determinismo, sea empiro-materialista o lingüístico. Las visiones unilaterales tanto deterministas como relativistas han sido y son un gran problema al que se han enfrentado las teorías epistemológicas, por eso proponemos una visión dialéctica para la comprender los fenómenos y sostenemos, como desarrollaremos más adelante, que la TPVF y su propuesta de un feminismo materialista, es la que mejor logra este cometido dentro de las corrientes epistemológicas feministas.

Cuando hablamos de clases dominantes como productoras de la ideología dominante en una época, no es necesario pensar que los mismos sujetos son a la vez dueños (esclavistas, feudales, capitalistas, según la etapa histórica, y por cierto, varones) de los medios de producción sobre los cuales se sostiene tal sistema y a la vez destacados intelectuales. Dentro de las clases dominantes existen divisiones de trabajo. Es aquello que Marx y Engels en *La Ideología Alemana* (1845), han llamado *desdoblamiento* de los roles dentro de dicha clase, en la cual son sólo una parte de ellos los que ofician con el trabajo intelectual de producción ideológica/teórica. Este desdoblamiento es tal que puede presentarse incluso muchas veces en forma de hostilidad entre ambos grupos. Pero por cierto, se requieren de otras condiciones históricas y sociales para que las hostilidades pasen de ser sólo afrentas con mayor o menor grado de encono, a rupturas político- epistémicas, verdaderas revoluciones copernicanas que cambien el objeto de estudio y el sujeto de conocimiento, y que pongan en una seria discusión a las ideas

dominantes como teorías conservadoras. La teoría feminista, con su perspectiva de género como denuncia de las relaciones de dominación, es un claro ejemplo de ello.

Pero volvamos a los ideales de universalidad y abstracción. Una de las pioneras de la filosofía feminista argentina, María Luisa Femenías, nos recordaba en el año 1988 las consideraciones de la relación varón – mujer que se desprenden de la visión organicista⁴ que tenía Aristóteles del orden social: “...*el macho es por naturaleza superior y la hembra inferior; uno gobierna y la otra es gobernada; este principio de necesidad se extiende a toda la humanidad.*” (Pol., 1254b13-15). Junto con esto, una lista de “virtudes femeninas”: incapacidad para el mando, en consecuencia sumisión y pasividad, debilidad corporal, *areté* propia de las tareas domésticas, valentía subordinada, moderación y modestia (Femenías, 1988). Cuando aparecen casos contrarios, son considerados antinaturales.

“Las palabras de Aristóteles respecto de la situación de superioridad del varón sobre la mujer parecen describir un hecho socio-histórico, una situación que se repite en la sociedad antigua. Aristóteles describe la forma específica de la sociedad en que vivió, otorgándole validez universal. Considera el momento socio-histórico que vivió válido universalmente, debido en gran medida —quizá— al fijismo que caracteriza, en general, su sistema. Por tal motivo instituyó la estructura jerárquica de su sociedad como válida por naturaleza para todo tiempo y lugar. Esto, en lo que toca a la situación concreta de la mujer, significa la fundamentación, en un plano ontológico, de la relegación social de la que fue

⁴ “...esto es, el modelo en vistas del cual se constituye el Estado es análogo a la estructura del organismo animal. Un organismo es un todo formado por partes que cumplen diferentes funciones, cada una de las cuales contribuye a la supervivencia del organismo en su totalidad”. (Ibid., p: 2).

objeto (incluyendo dentro de lo social tanto lo jurídico como lo económico)."

(*Ibid.*, p: 4)

El orden social de las *polis* y la *oikía* que son formaciones contingentes, Aristóteles lo presenta como inamovible y válido universalmente. La búsqueda del bien, que es aquello a lo que todas las cosas tienden en el modelo del estagirita, sólo la logran los hombres en asociación con otros hombres en la polis, dentro de la cual cada uno tiene una función asignada. Pero ¿quiénes son entonces, *los hombres que se asocian*? Sabemos que en la cima de estas funciones está el hombre, adulto y propietario, y en su base los esclavos, las mujeres y los niños, por lo tanto es válido suponer que aquella aserción aristotélica está hecha en sentido literal y no genérica. Por consiguiente es el varón, adulto, libre y propietario esa referencia del orden universalmente válido.

El esquema aristotélico, con todos sus matices, fue continuado durante siglos. Kant consideraba a "lo bello" como virtud central de las mujeres: "*en una mujer todas las demás ventajas se combinan para hacer resaltar el carácter de lo bello, en ellas el verdadero centro, y en cambio entre las cualidades masculinas sobresalga, desde luego, lo sublime*" (2003:16). Las mujeres prefieren lo bello a lo útil, y Kant nos recuerda que es mejor para nosotras "*abandona las especulaciones abstractas o los conocimientos útiles*" y que no debemos "*aprender ninguna geometría, ni principio de la razón...*" (*Ibid.*, p: 15). Los principios universales sólo son comprendidos por el varón. De igual manera, Rousseau "*consideraba a las mujeres como incapaces de formular juicios concernientes al interés general, y así, la descalificación moral justificaba el recorte político: las mujeres no podíamos ser ciudadanas.*" (Carosio, 2007). El contrato social de Rousseau define un nuevo sujeto político basado en la

asociación voluntaria y autónoma, sin embargo fuera de él quedan las mujeres que permanecen en la subordinación del hogar y del varón como no ciudadanos, es decir no-sujetos (Cobo, 1996). Hegel hizo lo propio cuando asoció la *eticidad* con el principio femenino, como mediación entre el mundo natural y la cultura (Amorós, 1991), en la cual la mujer singular es mero accidente portador de la esencia universal. Freud, por su parte, afirmó que las mujeres teníamos un *superego* menos desarrollado que el de los varones (Carosio, 2007). La lista puede continuar hasta hoy.

Estos argumentos, como dice Hartsock (2019), no sólo absorbieron una gran cantidad de energía filosófica, sino también estructuraron las relaciones sociales por siglos. Todo "lo femenino", como también todo aquello que estuviera fuera de los márgenes eurocéntricos, funcionó como categoría de oposición:

"Carecían de referentes reales independientes de las autoimágenes de los hombres:
las mujeres eran no-hombres (eran lo que los hombres rechazan en sí mismos); los
africanos eran los no-europeos (todo lo que los hombres rechazan de sus vidas)..."
(Harding, 1996: 162).

¿Qué nos queda a nosotras que somos las abyectas de la ciencia y la filosofía? ¿Cómo accedemos al conocimiento? ¿Qué tipos de conocimientos son válidos? ¿Los, las y les oprimidos/as/es debemos pretender algo como tener "ciencia propia"? Fueron y siguen siendo algunas de las interrogantes que se hicieron las feministas. Las categorías de oposición que definen lo que pueden pensar, sentir y hacer "los otros" por fuera de las actividades públicas de los varones sirvieron paradójicamente a las epistemologías feministas y al movimiento de mujeres desde sus orígenes. No se trató tanto de *acceder* al conocimiento sino más bien de *conquistar* un *para sí* epistémico que estuvo atado a

los primeros pasos que dieron las mujeres cuando empezaron a agruparse, a organizarse y a encontrarse en espacios extra domésticos en donde pudieron analizar sus propias experiencias de vida y notar que aquello que en la soledad del hogar parecían problemas personales o individuales, eran comunes a todas, eran de orden político.

Las epistemologías feministas del *punto de vista* sostienen que los problemas e hipótesis planteados por las ciencias siempre son problema *para alguien*. Sandra Harding lo explica del siguiente modo:

“Por un lado, muchos de los fenómenos que resulta problemáticos desde la perspectiva masculina, no lo son en absoluto desde la perspectiva de las experiencias de las mujeres (...) Por el otro lado, las mujeres experimentan muchos fenómenos que desde su perspectiva requieren sin duda explicación. ¿Por qué les desagrada tanto a los hombres el cuidado de los niños y el trabajo doméstico? ¿Por qué la ampliación de las oportunidades de vida para las mujeres tienden a restringirse precisamente en los momentos en que la historia tradicional señala como los de mayor progreso?...”

Y continúa:

“Si pensamos en la manera como se convierten los fenómenos sociales en problemas que requieren explicación, veremos que no existe problema alguno si no hay una persona (o grupos de personas) que lo definan como tal y lo padezca: un problema es siempre un problema *para alguien*.” (Harding, 1987)

La TPVF sostiene que para que las mujeres comprendieran las prácticas sociales y las prácticas conceptuales de las instituciones que las relegaban, fue determinante el cambio de enfoque que se produjo en el feminismo cuando éste dejó de estudiar *de arriba hacia*

abajo e invirtió esa relación. Esto quiere decir que, en lugar de centrarse exclusivamente en explicar cómo funcionan las instituciones dominantes, empezaran a intentar comprender y explicar sus propias vidas como grupos marginados, es decir de *abajo hacia arriba*. Este cambio de enfoque es una diferenciación de cierto perspectivismo filosófico que intenta trazar mapas de las prácticas de poder, de la forma en que las instituciones dominantes construyen esas relaciones de poder y sus conceptualizaciones. Nancy Hartsock durante la conferencia *The Gender Of Power*, de 1987 realizada en la universidad de Leiden, presentó *Foucault sobre el poder: ¿una teoría para mujeres?*, en donde hace esta distinción acerca de las teorías del poder sobre las mujeres (es decir que puedan incluir la opresión de género dentro de su objeto de estudio) y teorías para las mujeres (que partan de las experiencias y el punto de vista de las mujeres como grupo dominado). Si bien es sabido que Foucault no realizó ninguna de ambas, la crítica de Hartsock no se posiciona tanto en este sentido que ha sido la clásica crítica feminista a Foucault (que haya hablado de un sujeto sin género), sino más bien en la posición desde la que éste habla del poder:

“Primero, a pesar de su simpatía obvia por las personas que están dominadas, Foucault escribe desde la perspectiva del que domina, la “autoproclamada mayoría”. Segundo (y en relación con el primer punto), tal vez en parte porque las relaciones de poder son menos visibles para las personas que están en posición de dominar a otras, las relaciones desiguales de poder desaparecen de la descripción final que hace Foucault del poder, una acusación extraña e irónica contra alguien que está tratando de explicar las relaciones de poder.” (En Nicholson, 1992: 40).

La perspectiva de Foucault analiza las relaciones de poder *desde arriba* y de forma abstracta, no, según Hartsock, como relaciones de poder entre mujeres, varones,

trabajadores, etc., concretos. Por último, la propuesta foucoulitiana nos dice que *"desenmascarar el poder solamente puede tener un efecto desestabilizador, no transformador"* (Ibid.: 39), una pretensión que parece ser extraña y escasa para el feminismo. La premisa inicial que sugiere esta lectura de la TPVF, es la de que *"la posición dominante de los seres humanos en la vida social se traduce en un conocimiento parcial y perverso, mientras que la posición subyugada de las mujeres abre la posibilidad de un conocimiento más completo y menos perverso"* (Bach, 2010: 70).

El proyecto del punto de vista requiere, entonces, tanto ciencia como política (en Blasquez Graf, Flores Palacios, Ríos Everardo, 2012: 48). El proyecto científico de ver detrás de las ideologías sexistas de las ciencias y sus falsas afirmaciones, no se desarrolla sin luchas políticas. Un ejemplo viviente sobre estas disputas lo encontramos en el debate acerca de la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo (IVE) en Argentina, y como la perspectiva de género subvierte los debates dentro del Modelo Médico Hegemónico anquilosado en una idea a-historicista, biologicista, autoritaria y a-social.

"La política era necesaria para crear la posibilidad de construir diferentes formas de conciencia grupal colectiva de las mujeres que permitiera a mujeres de todas las clases, razas, orientaciones sexuales y posiciones culturales, identificar, evaluar y emprender las investigaciones de cualquier índole que las ayudaran a ver cómo acabar con las formas culturalmente diferenciadas de su opresión sexista."
(Harding, 2012)

La política es conceptualizada dentro de la TPVF como parte integrante de la metodología. Una parte esencial de la estrategia feminista es el activismo social, sin el cual carecerían de sentido sus análisis y conceptualizaciones sobre las relaciones opresivas de género, raza y clase. El activismo político, como lo expresara la feminista radical Kathie Sarachild, *"no se consideraba como un mera fase en el desarrollo feminista"* (en Malo, 2004: 23) sino como parte de la estrategia global. La nueva investigación feminista es necesaria para la agenda de lucha del feminismo, y la lucha feminista potencia los nuevos campos de investigación. Al mismo tiempo remueve la idea de que la "buena ciencia" debe ser apolítica: no sólo porque los problemas de la investigación científico-social responden a intereses particulares en todos los casos como hemos visto, sino también porque los programas de gobierno, las asignaciones presupuestarias, y las políticas públicas en general, influyen directamente en las posibilidades de la investigación. Más bien es necesario pensar qué políticas favorecen este desarrollo y que políticas lo perjudican.

La conciencia grupal es otra de las características de la TPVF. Una conciencia grupal no es equivalente a una conciencia homogénea, sin contradicciones, sino un reconocimiento de la situación de subordinación y los consiguientes retos comunes que esto implica para la mujeres, que, aunque se expresen de diferentes formas según la clase social, la raza, la nacionalidad, la orientación sexual y la edad, tienen lo suficiente en común para lograr una cohesión como movimiento social. En relación a las mujeres negras en Estados Unidos, Patricia Hills Collins lo plantea del siguiente modo:

“Un entendimiento esencialista del punto de vista de la *mujer*⁵ negra suprime las diferencias entre las mujeres negras en busca de una escurridiza unidad grupal. En lugar de eso sería más exacto decir que existe un punto de vista colectivo de las *mujeres* negras, uno caracterizado por las tensiones que corresponden a las diferentes respuestas a los retos comunes” (en Jabardo, 2012: 112).

La conciencia grupal de pertenecer a un colectivo oprimido (¡y reconocerlo!) es una crítica al sujeto de conocimiento del individualismo liberal que florece con tanta confianza en la filosofía de las ciencias (Harding, 2004).

He desarrollado las principales características de la TPVF como teoría que sirve de punto de partida para analizar algún proceso (Bartra, 2002) considerando que todo conocimiento está socialmente situado y obedece a intereses. A partir de ahora desarrollaremos algunos de ellos.

Teoría del Punto de Vista: herencias recibidas.

“En filosofía, el ser (ontología) se ha divorciado del saber (epistemología) y ambos se han separado bien de la ética, bien de la política. Kant bendijo estas divisiones y las transformó en un principio fundamental derivado de la estructura de la mente.”

Jane Flax

5

El subrayado es original.

"La ontología y la epistemología tienen una estrecha relación, ya que lo que cada quien es afecta y condiciona directamente la manera en que se conoce, lo que se descubre."

Eli Bartra

Para comprender cómo llegan las corrientes feministas a problematizar las experiencias cotidianas y domésticas de las mujeres como prácticas desde las que se producen conocimientos, es necesario retomar categorías que apuntaron directo a esta crítica del conocimiento desde *ninguna parte*. En este sentido, la crítica a las nociones de imparcialidad e independencia del sujeto cognoscente de su objeto de estudio no son exclusivas del feminismo. Sería imposible desarrollar en este trabajo una reconstrucción total de dicho debate, por lo que me centraré en la herencia directa de las epistemologías feministas del punto de vista en torno al rol que cumple el emplazamiento de los/las/les sujetos/es en el contexto social, su rol en la producción y reproducción de la vida humana y su ubicación en las jerarquías sociales establecidas por el género, la clase y el origen étnico, como fundamento del conocimiento, siguiendo las propuestas de Sandra Harding, Dorothy Smith, Nancy Hartsock y otras teóricas.

Hay dos factores fundamentales que me interesa señalar en este trabajo, y que fueron ya apuntados y analizados por la TPVF y son los conceptos de: *parcialidad del conocimiento* y *perversidad de la dominación* en los procesos sociales. Estos aspectos conniventes son las coordenadas epistemológicas y ontológicas desde las cuales podemos comenzar a desandar la herencia de la crítica feminista del punto de vista, es decir las preguntas por *quiénes producen conocimientos con valor de verdad*, y en *qué lugares del mapa social se ubican dichos sujetos*.

Como señala Dorothy Smith (2005), durante la industrialización en los siglos XVII y XVIII, la esfera doméstica de las clases burguesas y pequeñoburguesas en países desarrollados fue aislándose incesantemente de

“...los cada vez más exclusivos mundos masculinos de los negocios, la política y la ciencia. Mientras las mujeres permanecían trabajando en las particularidades de la domesticidad, los varones de las clases media estaban activos en negocios que los conectaban con la impersonal y extra local dinámica del mercado. También estaban activos en los discursos públicos que emergían en la charla con otros hombres en los clubes y bares de Gran Bretaña y Europa y en los salones y lugares de reuniones públicas en Norteamérica donde se discutían los temas de revistas, periódicos y libros (Habermas 1992, Ryan 1993). Emergió una división radical entre las esferas de acción y la conciencia de la clase media de hombres y mujeres. Los peculiares modos de *conciencia fuera-del-cuerpo* de las nacientes relaciones de dominación requerían una especialización de sujeto y agencia. La formación del sujeto masculino de clase media en educación e ideología se encaminaba a la creación de la forma extraordinaria de la conciencia moderna que es capaz de agencia en modos que desplazan o dominan una existencia corporal local.” (p: 14)

Los varones desligados del trabajo concreto en el hogar y con autonomía en la disposición de su tiempo, tienen las condiciones adecuadas para dedicarse a la organización y el manejo de sus profesiones, se *alienan* de su existencia corpórea y local (Bach, 2010) que se produce en el ámbito doméstico. Algo similar ocurre en las clases trabajadoras de los países industrializados, con la diferencia de que las mujeres de las clases populares se incorporaron al trabajo en la fábrica mucho antes que las mujeres

de las clases medias se integraran a la vida laboral. Aunque no por eso dejaron de ser las encargadas de las tareas domésticas, realizando en los hechos una doble jornada.

Desde sus fases de acumulación originaria hasta la actualidad, el sistema capitalista se ha valido también de formas de producción alejadas de la industria fabril de las grandes metrópolis: desde los regímenes brutales impuestos por los colonizadores en América para la explotación en las minas y obrajes con mano de obra gratuita indígena (Mariátegui, 2012), el trabajo esclavo en las plantaciones de países como Estados Unidos y las colonias europeas; hasta el trabajo doméstico no remunerado de las mujeres como partes de un engranaje de modelo global (Federici, 2018). El patriarcado capitalista moderno ha configurado nuevas formas de la división sexual del trabajo:

“Los dos sistemas hegemónicos –patriarcado y capitalismo neoliberal– han pactado nuevos y más amplios espacios de trabajo para las mujeres, que se concretan en nuevos ámbitos y formas de explotación económica y doméstica. Migración laboral, tráfico y prostitución son, cada vez más, salidas forzadas en el mundo entero para la supervivencia de miles de mujeres.” (Carosio, 2009: 238)

Antes y durante la revolución industrial las mujeres se dedicaban a todo tipo de trabajos, sin embargo con el triunfo de la burguesía y el modo de producción fabril, el capital aprovechó la mano de obra de mujeres y niñas por considerarla más dócil y dedicada para el trabajo, además de que podía pagárseles menos que a los varones. (Federici, 2018).

Los varones de la flamante burguesía europea y norteamericana, asociados entre sí pueden eludir, negar, subyugar y excluir el mundo doméstico, del cual no requieren más que servicios, y continuar dentro de la mascarada de lo universal para dedicarse al

pensamiento abstracto, la administración pública y los negocios. El conocimiento racional que se ocupa de presentar como naturales, por ejemplo, las cualidades "altruistas" de las mujeres, deja invisibilizadas las relaciones sociales de poder entre los géneros, dentro de las cuales podemos traducir lo que se entiende por "altruista" como el rol obligatorio de las mujeres de ocuparse de las tareas de cuidado de todos los cuerpos: el de los/las/les niños/as/es, el del marido, el de los enfermos y el propio.

Hay ejemplos paradigmáticos de este tipo de ciencias formuladas desde la justificación del privilegio masculino para habitar el espacio público y social, y la justificación ideológica de la exclusión de las mujeres de ellos. Como ocurrió con la frenología durante el s. XIX o como ocurre hasta la actualidad con buena parte de la sociobiología que intenta encontrar en el estudio del comportamiento humano las bases justificatorias de la desigualdad de las relaciones sociales de poder y opresión de género. La evolución de la psicobiología en sociobiología fue brillantemente estudiada por Donna Haraway en *Ciencia, cyborgs y mujeres* dando cuenta de una adaptación del modelo sexista de la ciencia en el transcurso del siglo XX. Pero desde ya estos ejemplos no son los únicos ni los más difundidos en la actualidad. La *parcialidad del conocimiento*, como explica Harding (1993), se debe a que en una sociedad estratificada por clases, razas y géneros, las actividades que realizan quienes están por encima de ella, organiza y pone límites a lo que pueden conocer de ellos mismos, y estos límites están dados por "*su incapacidad para generar las preguntas más críticas sobre las creencias recibidas*" (p: 54). En contraste, quienes están en la base, pueden proporcionar puntos de partida que logren hacer visibles las relaciones de dominación veladas, con lo cual sus prácticas resultan de gran importancia epistémica.

A partir de aquí comenzamos a ver las bases en las que se asienta el concepto dialéctico de *conciencia* que maneja la TPVF en contraposición al concepto cartesiano.

Dicha tesis es deudora, como lo explica la propia Harding, de la dialéctica hegeliana del *señor y el siervo*.

"La historia intelectual de la teoría del punto de vista feminista es convencionalmente trazada hasta las reflexiones de Hegel sobre qué puede ser conocido acerca de la relación amo/esclavo desde el punto de vista de la vida del esclavo vs. la vida del amo y a la manera en que Marx, Engels y Lukacs subsecuentemente desarrollaron esta visión en el "punto de vista del proletariado"

(en Arrieta Guzman, 2018: 55)

En aquella, las autoconciencias (o el *yo* hegeliano) entran en una dinámica de conflicto por el mutuo reconocimiento para lograr la independencia. Pero sólo una conseguirá, finalmente, ese cometido. Podríamos partir del cogito cartesiano para decir que efectivamente la autoconciencia hegeliana es la afirmación para sí de la existencia del *yo*, un cogito que tiene claridad de su existencia. Sin embargo, a diferencia de Descartes, y de muchos de sus predecesores, para Hegel el *yo* no es algo dado e inmediato sino algo que deviene permanentemente.⁶ El devenir del *yo* está directamente relacionado con la posibilidad de disputar la situación de reconocimiento, dilema tanto existencial como político, conflicto que demarca tanto el ser como la relación que se tendrá con el poder. Más arriba vimos como la política fue conceptualizada por la

⁶

Dicho concepto requiere de una explicación más exhaustiva pero de manera sintética podemos decir que, en términos hegelianos la única afirmación posible para la autoconciencia es el reconocimiento de su término medio, otra autoconciencia que es independiente, ya que en ninguna cosa determinada u objeto puede encontrar dicho reconocimiento e independencia sino sólo una satisfacción pasajera al eliminarlos o poseerlos.

epistemología del punto de vista como parte necesaria del proceso de investigación, en este punto lo que me interesa remarcar es la traductibilidad de la posición de los/las/les sujetos/as/es dominados/as/es de la dialéctica hegeliana y las de la epistemología feminista del punto de vista. En ambas, la conciencia dominante pierde su capacidad crítica (independiente) por quedar rebajada al mero consumo o supresión de cosas, a la materialidad pura de la vida que otros se ocupan de producir-reproducir para él. Su relación con los objetos es una relación mediatizada por el trabajo de otro. Frente a la conciencia de la potencia, la conciencia servil que transforma los objetos se libera de esa dependencia y llega a *sí misma* por medio de esta relación inmediata y creadora:

“El señor se relaciona *con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo*; el siervo como autoconciencia general, se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera; pero al mismo tiempo la cosa es para él algo independiente por lo cual no puede consumir su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a *transformarla*”⁷ (Hegel, 2007)

La conciencia que trabaja llega a reconocerse así como conciencia independiente. Sin embargo, es interesante ver el análisis que realiza Hartsock sobre la relación hegeliana entre uno mismo y otro, como una declaración de la experiencia masculina en donde la relación entre ambas conciencias toma la forma de una prueba de muerte (2019). La construcción del yo en oposición a otro amenazante resulta una forma común en el relato de la *masculinidad abstracta*, como ella la define, a partir de una visión binaria y jerárquica de la realidad. Binarismos como naturaleza/cultura, mente/cuerpo, relevancia

7

El subrayado es original.

del mundo ideal sobre el material, muestran la necesidad de una masculinidad que debe superarse frente a la oposición de la vida cotidiana:

“El análisis de Hegel deja en claro las relaciones sociales problemáticas disponibles para el yo que se mantiene por oposición: cada uno de los dos sujetos que luchan por el reconocimiento arriesga su propia muerte en la lucha por matar al otro, pero si el otro muere, el sujeto queda una vez más solo. En resumen, entonces, la experiencia masculina cuando se replica como epistemología, conduce a un mundo concebido como, y (de hecho) habitado por, un número de otros fundamentalmente hostiles a quienes se llega a conocer por oposición (incluso se lucha a muerte) y, sin embargo, con quien uno debe construir una relación social para sobrevivir.” (*Ibid.*, p: 153)

La pregunta de Hartsock es ¿Qué tipo de experiencias se toman para dar relevancia y honor al asesinato antes que a la vida, a la lucha a muerte y la competencia antes que a la cooperación? ¿Cuáles son las bases materiales de una forma tal de interpretar el mundo? Si la producción de bienes y la reproducción de seres humanos son actividades fundamentalmente de soporte vital: ¿por qué concebir la aniquilación del otro como fundamento ontológico? Aquí existe una *perversidad* que encarna este tipo de conocimientos, porque invierten de forma sistemática el orden de las cosas, sustituyendo la realidad concreta por la abstracta y haciendo del peligro de muerte más que de la reproducción de la vida, el acto humano por excelencia. Ciertamente fueron necesarios algunos giros epistemológicos para llegar a las conclusiones que plantean estas preguntas. No se trata de descartar la formulación de Hegel como falsa sino de mostrar la evolución crítica de ella. Entendemos que Hegel no se refiere a una muerte en el sentido material y literal de los cuerpos, sino más bien de los roles establecidos. Sin

embargo esta observación de Hartsock es pertinente para develar una lógica en base a la cual se van moldeando los roles de género y sus "cualidades".

El giro materialista de Marx y Engels a la doctrina del señor y el siervo ha proporcionado, no sólo a la TPVF sino al feminismo en general, una herramienta fundamental para la comprensión de los procesos históricos (Federici, 2018). El materialismo histórico otorgó las principales pautas para desarmar la idea de que la historia puede ser estudiada desde un punto de vista universal, único, por fuera de los conflictos y las luchas sociales, y que la lucha entre dominantes y dominados no es un conflicto entre las conciencias sino entre las clases sociales y los géneros (masculinidad/feminidad) como relaciones de dominación.

"Desde el punto de vista feminista es fundamental poner en el centro que esta sociedad se perpetúa a través de generar divisiones, divisiones por género, por raza, por edad. Una visión universalizante de la sociedad, del cambio social, desde un sujeto único, termina reproduciendo la visión de las clases dominantes" (Federici, 2018: 12)

Al mismo tiempo, el giro materialista, proporcionó un punto de vista radicalmente diferente al colocar al proletariado como sujeto epistémico. Tanto en las *Tesis sobre Feuerbach* escritas en el año 1845, como también en *La ideología Alemana* de 1844, Karl Marx subrayaba el papel de la práctica social humana como principio gnoseológico/ontológico en debate con las doctrinas post-hegelianas que consideraban la actitud teórica como la auténticamente humana contra la insignificancia de la acción. Las *Tesis* (junto con las notas posteriores agregadas por Engels en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, y publicadas finalmente en 1888) son notas dedicadas a la crítica del

conocimiento como un proceso puramente especulativo. Esto se debe a que el conocimiento surge de la práctica del intercambio social material, y dentro de la sociedad dividida en clases el punto de vista de la conciencia de los/las/les sujetos/as/es tendrá también una connotación o sello de clase y de género.

Para Marx y Engels la producción humana está en la base del conocimiento pero también en el fundamento del ser. Este problema es desarrollado en profundidad en *La Ideología Alemana*:

“Tal y como los individuos manifiestan su vida, así *son*. Lo que son coincide, por consiguiente, con su *producción*, tanto con lo que producen como con el modo cómo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción”⁸ (Marx, Engels, 1974:19)

Las categorías de *trabajo* y *producción* no sólo expresan categorías económicas, sino fundamentalmente ontológicas: la interacción mediada socialmente con la naturaleza en el proceso de producción, da forma tanto a los seres humanos como a las teorías del conocimiento (Hartsock, 1983), o en otras palabras, mediante la actividad social el hombre se da su propia realidad, en la creación, transformación y apropiación del mundo objetivo (Marcuse, 1952). Algunas feministas, y en especial quienes acuñaron la TPVF, como Nancy Hartsock, Iris Young y Sandra Harding, adoptaron la crítica marxista a la sociedad capitalista basada en las nociones históricas de *producción* y *trabajo*. Desde ellas señalaron la apropiación del trabajo de las mujeres por parte del patriarcado como trabajo reproductivo, destacaron la importancia de éste en la sociedad

8

El subrayado es mío.

en términos de producción y reproducción de la misma, y señalaron que el dominio sobre las mujeres se ve expresado como perversidad sobre los cuerpos al mismo tiempo que en la parcialidad de las teorías científico-filosóficas que requieren justificar el poder ejercido.

El giro feminista, desarrollado especialmente entre las décadas del 60 y 80, retomó los fundamentos del análisis marxista sobre las relaciones de producción y reproducción de la vida humana, criticando aspectos que éste dejaba inconclusos, y adoptó sus contribuciones al desarrollo de los movimientos de liberación y cambio social (Federici, 2018):

“...como las vidas de los proletarios según la teoría marxista, la vida de las mujeres pone a su disposición un particular y privilegiado punto de vista con respecto a la supremacía masculina, un punto de vista que puede fundamentar una poderosa crítica de las instituciones falocráticas y la ideología que constituyen la forma capitalista del patriarcado” (Hartsock, 1983).

Adoptar el punto de vista de los/las/les oprimidos/as/es no significa que exista una capacidad innata en los grupos subalternos o subvalorados de conocer mejor la realidad, ni tampoco tiene que ver con una perspectiva romantizada de su posición. El punto de vista parte de una confianza en el cambio social en el cual, dentro de una organización que es fundamentalmente jerárquica, existe una situación social que permite descubrir las relaciones de poder de una manera más cruda, menos fetichizada, y esto constituye una ventaja epistémica ante el sesgo de las corrientes científicas ideológicamente hegemónicas, ventaja que puede ser aprovechada (o no).

El aspecto más relevante de esta teoría del conocimiento es su oposición al dualismo cartesiano intelecto/cuerpo devenida de la necesidad de partir de las experiencias de vida de las mujeres que son un tipo de experiencias particulares, experiencias fundamentalmente de actividad sensual, concreta y relacional: *"Hablar desde la experiencia de las mujeres, por muchas diferencias que estas tengan y por más refinada y elaborada que estuviera dentro de la teoría feminista, fue siempre y necesariamente desde lugares de un ser corporal."* (Smith, 2005:23). La filosofía occidental ha definido al sujeto a partir de una otredad, en la cual se vuelve primordial problematizar las relaciones entre sujeto-objeto, mente-cuerpo, naturaleza-cultura, razón-sentimiento, varón-mujer. Sin embargo la actividad social de las mujeres que garantiza la subsistencia y la crianza están alejadas de la necesidad de dominación y control social; su práctica está basada en una relación diferente con el mundo material y con su apropiación. Además de producir mediante una *"actividad humana sensual, práctica"* (Hartsock, en Harding, 1996: 128) las condiciones de subsistencia en el hogar, también reproducen a los hombres y mujeres que continuaran con esta división sexual del trabajo que posteriormente divisiones de género. Estas prácticas no logran ser explicadas únicamente desde la perspectiva de la separación entre el trabajo productivo manual y el trabajo intelectual que caracteriza a todas las sociedades divididas en clases y que fue estudiada por el materialismo histórico, sino que requiere una ciencia (teoría) propia, al menos complementaria de aquella, que pueda mirar debajo de la superficie de las relaciones sociales de género en las que están basadas.

La división sexual del trabajo: la práctica social de las mujeres como nueva dimensión epistemológica.

La especificidad de la lectura feminista de las relaciones sociales de producción y reproducción no debe, sin embargo, conducirnos a pensar en un modelo de esferas separadas de las actividades sociales, en la que se distingue la familia de la economía y sitúa las relaciones patriarcales sólo dentro de la institución familiar. La politóloga y feminista materialista, Iris Young ha sido una de las principales exponentes en la década del 90 de la crítica a lo que denominó como *el sistema dual*, aquella vertiente feminista que concibe al patriarcado y al capitalismo como dos sistemas separados. La teoría del sistema dual surge fundamentalmente en torno al debate de la relación entre marxismo y feminismo que si bien data de por lo menos cien años, cobró fuerza en la década del 60 y aun hoy suscita polémica entre las corrientes feministas marxistas y corrientes que no lo son, en algunos casos por identificarse ya sea sólo como feministas o como marxistas. Uno de los ensayos más difundidos y que sirvieron como paradigma de la controversia es aquel que escribiera la feminista socialista Heidi Hartmann en 1980 titulado *Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo*, pero sin dudas existe una extensa cantidad de material publicado que la retoma. Como sostiene Young (1992),

“Todas las versiones de la teoría del sistema dual empiezan con la premisa de que las relaciones patriarcales designan un sistema de relaciones distinto e independiente de las relaciones de producción descritas por el marxismo tradicional”

Y continúa:

“La descripción de cómo el patriarcado existe separado del sistema económico de las relaciones de producción, puede tomar dos orientaciones posibles. Por un lado, se puede retener el concepto feminista radical del patriarcado como una estructura psicológica e ideológica. En este caso, la teoría del sistema dual se esforzará por dar una explicación de la interacción de estas estructuras ideológicas y psicológicas con las relaciones materiales de la sociedad. Por otro lado, se puede desarrollar una explicación del patriarcado mismo como sistema de relaciones sociales materiales que existen independiente e interrelacionándose con las relaciones materiales de producción.” (p: 41)

Esta propuesta se basa en desarrollar un marco analítico que considere las relaciones sociales materiales de una formación social histórica particular como un *sistema único* en el cual la diferencia de género es un atributo central. De esta manera podemos hablar no ya de capitalismo y patriarcado como esferas separadas sino de un patriarcado capitalista como formación histórica particular de las relaciones de género y clase.

Explica Young que, los esfuerzos realizados por las feministas por comprender la situación de opresión de las mujeres desde la categoría de *clase social* del materialismo histórico como la relación de una persona o grupos de personas con los medios de producción (sea con el fin de reivindicarla o de desecharla), han sido insuficientes. La idea de ubicar a *las mujeres como una clase social* partiendo de que el trabajo doméstico es un trabajo productivo tanto como el del obrero metalúrgico, fue vista por muchas feministas como la posibilidad política no sólo de reivindicar una tarea que permanecía invisibilizada, sino también de hacerle frente a la concepción dogmática de las corrientes de izquierda que contraponían la importancia de la lucha de clases del

proletariado con la lucha del movimiento de mujeres. Idea que llevaba a unilateralizar y homogeneizar la importancia de una relación social, la de clases, dando por hecho que las mujeres conseguirían liberarse una vez destrabadas las contradicciones entre la producción colectiva y la apropiación individual del excedente, propias de la sociedad de clases, pero sin comprender que las mujeres requerían una organización y una lucha propias por estar una parte de sus trabajos y de sus cuerpos apropiados por su condición de género.

Sin embargo, Iris Young, siguiendo otra línea investigativa, sugiere que es necesario, apartarse de la idea de las mujeres como clase social y recurrir a otra de las categorías centrales y primigenias de la obra de Marx y Engels: la de *división del trabajo*. La división del trabajo remite a un conjunto más amplio de fenómenos sociales al mismo tiempo que más concreto en su nivel de análisis. Si bien ambos conceptos, clase social y división del trabajo, son complementarios (y de hecho utilizados por sus autores muchas veces de manera equívoca), es esta última como categoría que traza la génesis de la propia formación de las clases sociales, la que puede conducirnos a considerar otra alternativa a la del sistema dual. La categoría de división del trabajo remite a la actividad misma del trabajo, y no sólo en tanto que relación con los medios de producción y los productos del trabajo:

“La ubicación específica de los individuos en esta división del trabajo explica su conciencia y comportamiento, al igual que las relaciones específicas de cooperación y conflicto en las cuales se colocan las diferentes personas” (*Ibid.* p: 46)

El grupo que constituyen las mujeres, en un sentido general y amplio, pueden ser analizados como categoría económica específica pero no sólo por su labor doméstica,

sino por su labor en general, incluso dentro del sistema productivo convencional de mercancías como el de una fábrica o en el ámbito científico y profesional. El término *división del trabajo por géneros* se refiere a aquella diferenciación del trabajo estructurada en una sociedad según los roles de género.

La propuesta de Young nos parece realmente interesante. Su aporte es un intento por poner fin a la idea de algunas corrientes feministas que consideran a la opresión de género como, sino la única, si la más importante de las opresiones sociales. Al unificar el análisis de un solo sistema de opresión con diferentes expresiones (clase-genero) advierte que las divisiones sociales originarias fueron coincidentes como parte de un proceso histórico. Y que, si bien las formas de opresión han cambiado su cara visible, siguen colaborando entre sí como partes de un todo social.

Sin embargo, también nos parece importante mencionar que entendemos la división del trabajo como *división sexual del trabajo* y no *división del trabajo por géneros* como refiere la autora. El *género* es una categoría central en el feminismo porque da cuenta de las relaciones sociales de opresión y poder. No es una categoría descriptiva de una forma de ser, sino una categoría denunciadora de la opresión (Paredes, 2008). El género no preexiste al sexo en sentido biológico, sino que sus roles (femenino/masculino) son producto del desarrollo de una forma específica de dominación y poder. Young al hablar de *división del trabajo por géneros* confunde, a nuestro entender, sexo con género. Su análisis tiene como virtud primordial que pone a la división sexual como eje de comprensión de la situación de las mujeres en el desarrollo histórico y como sujeto económico, pero los roles de género son posteriores a una primigenia división sexual del trabajo que no necesariamente está vinculada a una situación de opresión. Habiendo aclarado esto, nos parece que la división sexual del trabajo es central en parte porque

coincide con la fundación del resto de las divisiones sociales entre trabajo manual e intelectual y las clases sociales, y en parte porque echa luz sobre cómo las funciones en una sociedad son realizadas mayoritariamente por un género u otro.

Por ejemplo, en los trabajos relacionados con la enseñanza, el servicio doméstico y la salud y asistencia social, hay una abrumadora mayoría de mujeres: 74,5%, 95,7% y 70,9% respectivamente. Resulta llamativo, por otro lado, ver cómo dentro de las jerarquías propias de estos trabajos mayoritariamente femeninos, los puestos de mayor dirección y remuneración son ocupados por varones.

La división del trabajo basada en el género puede explicar las estrategias de acumulación del patriarcado capitalista que consideran la mano de obra femenina como mano de obra secundaria, por lo tanto expuesta a mayor precarización, marginalidad y discriminación, fenómeno que se conoce como *feminización de la pobreza*. Además, esta división del trabajo sirve para comprender la perversidad del capital que recarga la precarización laboral sobre las mujeres por la invisibilidad de una parte de sus trabajos, el trabajo doméstico, al mismo tiempo que las necesita dentro del mercado laboral remunerado para que contribuyan a la expansión de la masa de plusvalor y se conviertan, a su vez, en nuevas consumidoras (Carosio, 2009). La marginalidad del trabajo de las mujeres y la doble carga laboral en el patriarcado capitalista es la forma específica dentro de la división del trabajo por géneros de la actualidad, no una mera adición.

Los fundamentos de la teoría feminista del conocimiento están basados en una actividad generizada, es decir, según una opresión de género, y una experiencia social particular. Hilary Rose explica las ventajas epistémicas de una ciencia feminista a partir de estas prácticas en las que se unen la actividad de "*la mano, el cerebro y el corazón*" (en

Harding 1996: 124), es decir un enlace entre la persona que conoce, el mundo por conocer y los procesos de llegar a conocer. Las mujeres científicas, dice Rose, que se encuentran en una doble actividad entre las tareas domésticas y la práctica científica, pueden producir enunciados científicos más cercanos a la realidad social de las mujeres. Aunque aclara que una epistemología feminista no puede "*originarse en las meditaciones sobre lo que hacen las mujeres en los laboratorios*" (*Ibid.*) sino en las prácticas colectivas del movimiento *de la mujer*. Jane Flax, por su parte, sostiene que la tarea de la epistemología feminista, como un aspecto de la teoría feminista en general, es la de "*poner de manifiesto cómo el patriarcado ha invadido tanto nuestro concepto del saber cómo el contenido concreto de los cuerpos de conocimiento*" (en Harding, 1996: 132). Dorothy Smith, en cambio, realiza una autoexploración del contraste entre su experiencia como socióloga, obligada a investigar dentro de los esquemas teóricos deshumanizados de la academia, y su experiencia como mujer ama de casa y madre. Estas experiencias, vividas dice Smith, por un mismo cuerpo, el suyo, estaban disociadas para ella como mujer: las dos subjetividades, la del hogar y la de la universidad, no estaban combinadas en absoluto:

"En la universidad conocí una práctica de la subjetividad que excluía lo local y lo corporal de su campo. Al aprender del movimiento de mujeres desde lo que yo era, una mujer, comencé a ocuparme de la universidad y de mi trabajo desde el punto de vista de la subjetividad del "hogar"." (Smith, 2005: 12)

Trasladar el punto de vista de su situación como mujer al ámbito académico, le permitió conocer desde un lugar de *personalización* en el terreno por excelencia de lo

despersonalizado, la teoría científica, y hacer visibles las relaciones de género que la constituían como mujer dentro del hogar y en el trabajo. Smith destaca que el método de la autoexploración de las propias experiencias fue aprendido en el movimiento de organización de las mujeres y que fue el inicio de una nueva dimensión epistemológica.

SEGUNDA PARTE

La experiencia del feminismo radical de los años 60.

El Movimiento de Liberación de las Mujeres (*Women`s Liberation Movement*), actor principal en el feminismo de la Segunda Ola e impulsor del método de la *concienciación* (en el cual nos detendremos más adelante), fue un movimiento masivo que se extendió como una supernova a lo largo y ancho de Estados Unidos a fines de los 60. El *WLM* surgió al calor de las luchas sociales que caracterizaron la década en EE. UU., y el mundo. A nivel local, el clima de rebelión que se vivía estaba marcado por el Movimiento por los Derechos Civiles que luchaba por los derechos de la comunidad afroamericana y contra la segregación racial, éste tuvo su auge entre el 55 al 68, culminando con el asesinato de Martin Luther King. Las protestas del movimiento estudiantil con su crítica al estilo de vida estadounidense y a las posibilidades reales de los jóvenes en el país de las "libertades y oportunidades". Los movimientos contraculturales como el *hippismo*. La lucha contra la política intervencionista de Estados Unidos y la Guerra de Vietnam, que sostuvieron gobiernos tanto demócratas como republicanos.

A nivel internacional, la revolución Cubana que había triunfado en 1959, a pocas millas del continente, abrió una esperanza de liberación para los/las/les oprimidos/as/es en América Latina, y fue sin dudas un faro para los movimientos populares estadounidenses. Lo mismo ocurrió con el proceso de la Revolución China, y el posterior proceso de la Revolución Cultural Proletaria China dentro del Movimiento de

Liberación de las Mujeres que tuvo una gran influencia. Una de las referentes del feminismo radical de esta época, Collete Price, describía este período:

“Pareciera ser que muchas de las ideas que la revolución cultural adelantó eran parte de las convulsiones y movimientos generalizados que se sucedían globalmente durante los 60. El Movimiento de Liberación de las Mujeres era parte de esto, parte de una insurgencia mundial de los oprimidos contra aquellos con viejos privilegios de nacimiento y de educación, mayormente blancos (o europeos) y hombres – o los mandarines y “los confucianos del partido” como eran llamados en China-.” (1987: 1)

La amplitud del WLM se destacó por la variedad de las organizaciones feministas que albergó, mismas que surgieron muchas veces como necesidad de las mujeres estadounidenses de crear espacios de organización propias, incluso por fuera de los partidos políticos de los que muchas de esas mismas mujeres formaban parte o habían formado parte. Si bien esta variedad es innumerable, se pueden identificar *grosso modo*, dos corrientes principales que además están íntimamente ligadas a la pertenencia social y política, e incluso al grupo etario. Estas corrientes son las *liberales-reformistas* y las *radicales-revolucionarias*.

En la primera de ellas se encuentra el ala más antigua, conformada, entre otras, por la NOW (Organización Nacional de Mujeres), por grupos como la UPNM (Unión Político-Nacional de las Mujeres), MEF (Mujeres Empleadas Federales y la «auto definida» ala derecha del movimiento), (LAIM) la Liga de Acción para la Igualdad de las Mujeres (Freytes, 2009). De estas organizaciones fue la *Organización Nacional de Mujeres* (NOW, por sus siglas en inglés), la que contó con mayor renombre, encabezada por

Bety Friedan, la autora del best seller *La Mística de la Feminidad*. El NOW retomó los parámetros del feminismo ilustrado del s. XIX y de las sufragistas de principios de s. XX, encarnando una visión liberal de la situación de las mujeres. Para las feministas liberales las mujeres estamos en una posición de *desigualdad* con respecto a los varones, y por ello su lucha se basa en la conquista de derechos civiles que equiparen, en su forma de ver, los lugares de ambos géneros en la sociedad y el ámbito público. Hoy en día parece más sencillo descargar acusaciones contra el feminismo de NOW por su visión burguesa, propia de la vida suburbana blanca de Norteamérica, pero lo cierto es que en ese entonces *La Mística de la Feminidad* tuvo un enorme impacto en las clases medias por poner de manifiesto, por primera vez y de manera clara y sencilla a través de relatos, el estilo de vida vacío y deprimente que llevaban las mujeres amas de casa de la postguerra, al cual Bety Friedan denominó "el malestar que no tiene nombre". Arrancadas de los puestos de trabajo que habían ocupado durante la II Guerra Mundial en ausencia de los hombres, esta masa de mujeres retornaron a una vida dedicada al hogar, la crianza de los niños y niñas y la atención del marido. El malestar que no tenía nombre y que aquejaba a tantas mujeres, se puso por fin en palabras al descubrir que se trataba de la falta de perspectivas propias por tener un destino anclado a la vida doméstica y a la dependencia masculina a la que estaban condenadas estas amas de casa.

La corriente *radical-revolucionaria* comenzó embrionariamente dentro del WLM de la mano de las más jóvenes, que comenzaron a percibir que mejorar la condición de las mujeres requería de mucho más que el acceso al espacio público (Freytes, 2009). Retomaron el concepto de *opresión* utilizado por el marxismo, para caracterizar la condición de las mujeres, criticando la noción de *desigualdad* del feminismo liberal y su

lucha estuvo dirigida por ambiciones de transformación profunda, con la convicción de que las manifestaciones en la vía pública generarían un impacto suficiente para ser escuchadas y sobre todo, generar conciencia. Entre las organizaciones que integran esta corriente, sin dudas la principal destacada fue *New York Radical Women* (NYRW). Mujeres como Carol Hanisch, Robin Morgan, Kathie Sarachild, Shulamite Firestone y Kate Millett, sólo por mencionar algunas, fueron parte de las filas del NYRW y fueron las más lúcidas dirigentes teóricas y políticas del feminismo de la segunda ola en EE. UU. Las militantes del NYRW se organizaron a partir de esta idea de un *feminismo radical*, concepto que definía su adhesión a buscar *la raíz* de las causas de la opresión femenina. Muchas venían de trayectorias políticas previas en la izquierda y el socialismo o habían participado de luchas anteriormente dentro de los movimientos populares como el movimiento estudiantil y el movimiento antirracista. El hecho de que sus referentas provinieran de otras militancias organizadas no es un detalle, sino la cuestión esencial que aquí queremos señalar. La crítica al mundo masculino estuvo vertebrada por estas trayectorias militantes, no sólo por una herencia ideológica (marxista, anarquista, etc.) de enjuiciamiento a la sociedad de opresores y oprimidos, sino, y de manera decisiva, por los espacios y roles que estas mujeres tuvieron en las organizaciones de las que fueron parte. Roles de segunda, que las ubicaban en lugares tradicionales, y que desacreditaban la importancia de la lucha feminista, contradiciendo en la práctica el discurso de liberación que tenían esos partidos políticos y movimientos. Diría al respecto Robin Morgan, en *Sisterhood is powerful*:

"Comoquiera que creíamos estar metidas en la lucha para construir una nueva sociedad, fue para nosotras un lento despertar y una deprimente constatación descubrir que realizábamos el mismo trabajo en el movimiento que fuera de él:

pasando a máquina los discursos de los varones, haciendo café pero no política, siendo auxiliares de los hombres, cuya política, supuestamente, reemplazaría al Viejo Orden" (1970: xx)

En otras palabras, las mujeres se desvivían por la causa, pero la causa no se desvivía por ellas. Como dijera la feminista argentina Mabel Bellucci, en aquella época se produjo un éxodo en masa de mujeres desde las organizaciones de izquierda⁹ y del frente anticapitalista y de justicia social en general, hacia el nuevo Movimiento de Liberación de las Mujeres.

Sin embargo, no se puede afirmar que el feminismo de la segunda ola cortó los lazos teóricos y afectivos con los otros movimientos populares y de izquierda¹⁰, pero sí emprendió una ardorosa búsqueda de argumentos, teorías y definiciones propias ante el descredito y subestación de la lucha feminista, dando inicio a uno de los debates más comprometidos del movimiento de mujeres: la relación entre el feminismo y el marxismo, el rol de los varones en la lucha y el debate conocido como el de "la contradicción principal". Hubo un gran interés por investigar los orígenes del patriarcado y la forma en que éste ordenaba la vida sexual entre los géneros y la división del trabajo. Fruto de esas investigaciones nacieron movimientos como el de "Salario

⁹ Todo este periodo está signado por rupturas a nivel internacional dentro de los Partidos Comunistas dependientes en ese momento del PCUS (Partido Comunista de la Unión Soviética) quien luego de su XX Congreso había trazado una línea de abandono de los pilares de la lucha revolucionaria para adoptar una política que se conoció como social-imperialista de intervenciones militares y subordinación económica de países aliados. Por ende, si bien a los fines de nuestro trabajo hacemos hincapié en los motivos feministas de tales hechos, estas deserciones en masa no se produjeron sólo por el lado de las mujeres militantes sino que fue un fenómeno más amplio.

¹⁰ Por el contrario una de las distinciones más importantes entre el proceso del feminismo de la segunda ola en Estados Unidos y el de otros países europeos, fue precisamente la política de confluencia entre los movimientos sociales, lo cual potenció la lucha del movimiento de mujeres. Hay un sinnúmero de ejemplos de ello, desde el feminismo negro, pasando por el feminismo socialista y el propio feminismo radical.

para el trabajo doméstico". El feminismo radical produjo una cantidad inconmensurable de teoría a partir de las preguntas que surgieron de las organizaciones del WLM, y que aún hoy tienen su estela de completa vigencia.

Es que las preguntas radicales sólo podían surgir bajo estas condiciones. El mundo de la posguerra que configuró como deber patriótico para las mujeres devolver sus fuerzas de trabajo al hogar, fue un contraataque patriarcal arrollador. Los discursos patriarcales se equipararon de tal manera que, incluso en la literatura más "progresista" de la época es fácil notar la legitimación de un orden de sumisión para las mujeres. El análisis de Kate Millett en *Política Sexual* sobre la obra de Henry Miller es un ejemplo de lo que implicó el ajuste de una nueva coartada ideológica: la obra de Henry Miller hace su aparición en la postguerra como la nueva forma, progresista y libertaria, de desprecio a la sexualidad femenina. En el momento en que las condiciones de la opresión de las mujeres están completamente aceptadas, cuando la publicidad inunda los medios de las falsas promesas de empoderamiento que suponen los electrodomésticos y se consagra el universal *ama de casa*, cuando la consigna de "la liberación de las mujeres" en boca de los compañeros masculinos de lucha se convierte en mero cliché, surge al interior de los movimientos de emancipación un quiebre, una visión de estas incoherencias y contradicciones. Siguiendo a Celia Amorós "*El feminismo ha aparecido históricamente, como proceso de radicalización de otros movimientos, como crítica radical de unas insuficiencias que no podían ser sino inconsecuencias...*" (1991: 313).

Los quiebres con los movimientos de izquierda fueron tan importantes como los lazos sostenidos. En primer lugar porque los quiebres epistemológicos sólo pueden surgir de estas contradicciones entre el discurso y la práctica, entre lo que se predica y se hace.

Las mujeres como parte de esos movimientos descubrieron sus eslabones débiles, pero no como quien hace un descubrimiento fortuito ni desde una actividad intelectual pura, sino estando inmersas en una actividad social que las empujaba a cuestionarse la propia actividad social y sus dogmas. Es decir, las mujeres se cuestionaron cosas porque la premisa inicial de su militancia era no aceptar la realidad tal cual es presentada, no conciliar con las injusticias sociales y cuestionarse cosas. Ellas fueron el eslabón por el cual se producían colisiones entre la práctica y la prédica de una conciencia que las comprometía y las expulsaba a la vez como mujeres.

En segundo lugar, los lazos sostenidos tampoco son lazos externos, es decir ataduras eclécticas de teorías ni solidaridades políticas coyunturales, existe más bien una relación orgánica entre los movimientos de izquierda y el feminismo. La conciencia feminista surge en un medio en el que las cosas se ponen en cuestión (Amorós, 1991) y a partir de allí desarrolla su propio camino. Por tal motivo, entendemos que no es casual que la crítica y la teoría feminista hayan nacido de las entrañas de los movimientos más revolucionarios de cada época. A la luz del desarrollo de los grupos de concienciación que trataremos a continuación, esto se comprenderá mejor.

El método de la concienciación.

La *concienciación* fue el proceso de aprendizaje y una forma de organización política que caracterizó al feminismo de la segunda ola en Estados Unidos, desarrollado en los llamados *grupos de toma de conciencia* o *grupos de autoconciencia*. Estos consistían en rondas de mujeres en las que se compartían las experiencias personales y los testimonios de cada participante. El fin era, mediante la palabra, compartir las

experiencias y las vivencias propias a través de las que se daba cuenta de aquello que tenían en común por ser mujeres, es decir para lograr identificar cómo las propias vidas de las participantes se relacionaban con las vidas del resto de las mujeres. Buscar las causas de los sufrimientos, de la violencia a la que estaban sometidas las mujeres y de las prácticas que las obligaban a llevar una vida con la que no estaban satisfechas, se convirtió en el objetivo principal de estos grupos porque de ello dependía alcanzar un mayor acercamiento a la liberación de la opresión.

Estos grupos que proliferaron por miles en todo el territorio estadounidense, tenían en claro que para que las mujeres se animaran a hablar, los varones debían permanecer excluidos de la participación. Los argumentos de por qué esto debía ser así diferían entre las protagonistas, pero todas entendían que las mujeres se organizarían mejor en ausencia de los varones. En ellos se estudiaban "las vidas de las mujeres a través de temas como la infancia, los empleos, la maternidad, etc." (Sarachild, 1978: 232). La decisión de estudiar a partir de la experiencia real de las mujeres de carne y hueso no fue parte de una convicción inicial de la formación de los grupos, sino la derivación metodológica de una necesidad política de "llegar a más mujeres" y una avidez intelectual de autoconocimiento. Las mujeres se dieron cuenta de que la concienciación¹¹ no podía provenir del estudio de "lo que algunas autoridades en el nombre de la ciencia están discutiendo acerca de lo que somos" (*Ibid.*: 232) sino de *qué*

11

Se notará que el término de *concienciación* tiene una enorme similitud con el más conocido concepto de concientización. Es importante aclarar que la elección del primero en lugar del segundo no es azarosa, sino que responde a una decisión política hecha por las propias feministas de ese entonces. El término *concientización* remitía, según ellas, a una elevación de la conciencia producida por un factor *externo* que vendría a iluminarlas y a guiarlas. En cambio la *concienciación* hacía hincapié en una transformación de la conciencia hecha desde el interior de las propias mujeres. Dice Leonor Calvera "*Concienciar se adecuaba en cambio al método casi mayéutico que se proponía. Lograba describir ajustadamente el proceso de sacar de sí, de dar nacimiento a la propia identidad*" (1990: 37)

querían ser ellas: definirse por primera vez desde el punto de vista de la valoración de su propia experiencia que no ha sido otra cosa que la desvalorización de la experiencia de las mujeres.

Carol Hanisch en su famoso artículo titulado *Lo personal es político* relata su experiencia en esos grupos:

En un grupo pequeño es posible que nos turnemos con las preguntas para la reunión (¿Qué hacer?, si prefiere un bebe niña o niño, o sin hijos y ¿Por qué? ¿Qué sucede con tu relación si tu pareja gana más dinero o menos que tú?) Luego vamos por el cuarto respondiendo las preguntas desde nuestras experiencias personales. Todas hablamos de esa manera. Al final de la reunión tratamos de resumir y generalizar sobre lo que se ha dicho y hacer conexiones.” (1968: 18)

Una de las facultades menos valoradas epistemológicamente ha sido la *sensibilidad*. La capacidad de sentir empatía ha sido un rasgo asociado a la debilidad de carácter y a un obstáculo para la racionalidad. Sin embargo, el feminismo fue el movimiento político que a través de experiencias como las de los grupos de toma de conciencia, devolvió a la identificación empática como ningún otro movimiento lo hizo antes, el estatus gnoseológico que verdaderamente tiene:

“En los grupos de concienciación era corriente que las mujeres compartieran cambios radicales en la vida, las relaciones, el trabajo, las metas y la sexualidad de los miembros. Este proceso creaba unión y una forma distinta de conocimiento colectivo basado en conmover y dejarse conmover, en cambiar y ser cambiadas. Como experiencia iba más allá de la información empírica de que las mujeres son víctimas de la desigualdad social. Creaba un sentimiento vívido de cómo llegó a ser de esta forma y de que puede cambiarse” (MacKinnon, 1995: 167)

Respecto de estas transformaciones, Kathie Sarachild relata su propia experiencia con la concienciación:

“Y me di cuenta que aun podía comprender un montón acerca de cómo entender y describir la opresión particular de las mujeres de forma que llegase a otras mujeres de la misma manera que me había llegado a mí. El grupo entero se conmovió como yo, y decidimos en el momento que lo que necesitábamos, en las palabras de Ann, era ‘concientizarnos más’ ” (1978: 231)

MacKinnon sostiene que “el método feminista es la creación de la conciencia: la reconstitución crítica y colectiva del significado de la experiencia social de la mujer, tal y como la viven las mujeres” (1995: 155). Pero ¿qué significa que la conciencia es el método? Significa que lo que distingue a la teoría feminista de otras epistemologías está en su *forma de saber*, de acercarse a su objeto. La *concienciación* es una relación entre el pensamiento y la cosa caracterizado por la conciencia de que el pensamiento y la cosa tienen interdependencia. Puesto que, tanto el pensamiento que ha regido como pensamiento hegemónico (como ideología masculina) y la cosa (la materialidad de las relaciones sociales) constituyen la opresión de las mujeres, es decir el medio mismo en el que existen las mujeres y son determinadas, la *concienciación* debe afirmarse como parcial e interesada, de una manera consciente. En un primer momento puede parecer tautológica una epistemología que afirma que sus conclusiones serán sus determinaciones, o sea sus premisas iniciales. Sin embargo, el feminismo es la teoría que reclama que toda metodología epistémica es circular y tautológica, incluso si sus determinaciones son presentadas como objetividad, abstracción e imparcialidad, como de hecho lo hace el punto de vista masculino. Desde los escasísimos rincones que el patriarcado ha dejado a las mujeres para que se desarrollen intelectualmente, las mujeres

en los grupos de toma de conciencia demostraron lo poderoso que puede ser tomar las herramientas del enemigo político y redefinirlas a su favor. En este caso, comenzar el camino por el lugar menos valorado: la vida cotidiana, personal y doméstica.

La concienciación fue un proceso nuevo de teorización que creó una nueva forma de ver. Para entender la teoría feminista y las transformaciones epistémicas que esta supuso, basta con estudiar estos grupos de autoconciencia. Si bien los grupos no tenían normas estrictas, sí estaban organizados con un método de pilares democráticos que las participantes respetaban: cualquier mujer podía comenzar un grupo, en su barrio, universidad, trabajo, iglesia o donde fuera que se desarrollaran sus actividades. Generalmente los grupos surgían en contextos de amistad, vínculos afectivos o cercanía geográfica. El documento de Judith Brown¹² titulado *Cómo comenzar un grupo* es un reflejo de qué manera tan espontánea proliferaban los grupos:

“A una mujer en una gran ciudad le fue entregado un panfleto del Movimiento de Liberación de las Mujeres. Ella decidió que le gustaría estar en un grupo para hablar sobre lo que había leído y hacer algo al respecto. Vivía en una región populosa y tenía muchos hijos; era complicado para ella poder salir para ir a reuniones. Tenía algunas amigas en el barrio entonces comenzó a hacer circular el mismo panfleto entre ellas. Luego de que hubieran tenido la chance de leerlo ella las invito a su casa para ir a celebrar una reunión. Se animó a contarles a sus amigas sobre sus propias experiencias las cuales eran similares a aquellas planteadas en el panfleto. A partir de esto las otras mujeres se sintieron más a gusto para plantear sus propias experiencias.” (1969: 1)

¹²
NYRW.

Miembro activa de Redstockings, uno de los grupos que surgiría del

Al surgir en estos contextos, los grupos tenían verdaderas bases populares. Algunos eran más metódicos y constantes, algunos se armaban, duraban un tiempo y luego se desarmaban y se armaban otros. Esta diversidad fue lo que los hizo tan ricos y tan complejos.

“Muchos buscaban la diversidad de edad, estado civil, ocupación, educación, capacidad física, sexualidad, raza y etnia, clase u opiniones políticas. Otros elegían la uniformidad en estos mismos aspectos. Algunos grupos actuaban biográficamente: cada mujer presentaba su vida como deseaba contarla. Algunos se movían por temas empleando unidades temáticas como la crisis de la virginidad, las relaciones entre mujeres, la maternidad, la imagen física y las primeras relaciones sexuales para orientar los debates. Algunos leían libros y compartían bibliografía. Otros se ocupaban de las urgencias de cada momento a medida que se presentaban, ayudando a mujeres en momentos difíciles o animándolas a enfrentarse a situaciones que habían evitado. Muchos desarrollaron una combinación flexible de estas formas.” (MacKinnon, 1995: pp. 157-158)

Asistir a las reuniones y no revelar información sobre lo discutido en ellas, también se consideraba una regla en los grupos. Además en ellos era esencial que circule la palabra, que no fueran siempre las mismas voces las que se oyeran. En los grupos más numerosos sólo se les permitía a las participantes anotarse hasta dos veces para intervenir. Aunque no era obligación tomar la palabra, cuando una miembro del grupo no se animaba a hablar o se sentía forzada a hacerlo, el grupo veía esto como una falla del propio colectivo, no como una responsabilidad individual de la mujer.

Otro de los pilares del funcionamiento grupal era valorar la horizontalidad e igualdad entre sus miembros, para no generar jerarquías dentro de ellos. Este fue un tema que

debieron tratar particularmente y que no siempre se comprendió y resolvió de la mejor manera, ya que pese a las normas, era natural que algunas miembros destacaran por su capacidad oratoria o por alguna otra cualidad que las distinguía de las demás. El hecho de que ninguna mujer estuviera sobre otra fue una premisa necesaria para evitar el tutelaje, común en las organizaciones que funcionaban con elites, y para permitir la circulación de la palabra. Pero este método por momentos se confundía con un igualitarismo obtuso, que conducía a debates interminables y cansinos, sobre todo entre las nuevas miembros del grupo y las más antiguas, al rechazo de dirigentas genuinas que tenían recorrido militante y teórico, pero que fueron acusadas de aprovechar el movimiento para "hacerse famosas" (de Miguel, 2011: 29). La falta de una estructura formalizada fue balanceada por las militantes años más tarde como uno de los errores más importantes de la experiencia del Movimiento de Liberación de las Mujeres. Jo Freeman reflejó muchas de estas enseñanzas en su artículo *La tiranía de la falta de estructuras* (2003).¹³ Pese a todo, este debate no es un tema saldado. A nuestro juicio experiencias de movimientos feministas como el argentino han dado cuenta de la importancia de tener un espacio horizontal de encuentro como son los Encuentros Nacionales de Mujeres. Entendemos que esta forma de organización extra partidaria y extra orgánica constituye el núcleo de mayor pluralidad y masividad del movimiento de mujeres y feminista. El Movimiento de Liberación de la Mujer norteamericano era incipiente entonces en esta práctica y muchas veces se confundieron las formas organizativas multisectoriales con las partidarias que dieron lugar a este tipo de discusiones en el seno de ellos.

¹³

Otro testimonio de la profundidad que adquirió esta discusión se puede ver en el documental de Mary Dore *She's beautiful when she's angry* relatado por las protagonistas del WLM.

Las propias impulsoras de los grupos reclamaban para sí que éste era un método científico para llegar a la verdad, y no sólo una etapa en el desarrollo del movimiento: era el medio para generar conciencia en las mujeres y generar acciones políticas. En el contexto de los grupos, la referencia de la verdad, es decir de la validación de un hecho como real, se corre de su lugar habitual si pensamos en el punto de vista predominante en ella, para adoptar otro, el de las mujeres. Por lo tanto la discusión sobre qué es ciencia o qué puede ser catalogado como método científico también adquiere una connotación nueva. Esta discusión toca el centro de gravedad del cartesianismo y su herencia racionalista de la era moderna. Mientras para Descartes los datos proporcionados por los sentidos son erráticos e ilusorios, para una mujer "el único dato confiable con que cuenta son las verdades de su propio cuerpo" (Calvera, 1990: 43) por haberse hallado su identidad constituida como reverso negativo de las cualidades masculinas. Sean estos datos más o menos erráticos, es la única posibilidad de conocimiento para los grupos oprimidos, y volcarlos para someterlos al análisis colectivo constituye su criterio de verdad. Esta última es también al mismo tiempo, su diferencia mayor con el empirismo. La relación dialéctica entre las experiencias individuales y el análisis colectivo en los grupos como método para encontrar una verdad común es una práctica transformadora de las propias experiencias individuales y del avance de la conciencia colectiva del grupo.

En los grupos (y no ya sólo en los grupos de toma de conciencia en sentido estricto sino en todo grupo de mujeres que reúna el feminismo) se parte de una identidad común de opresión. Pero dentro del movimiento no tardó en hacerse presente la discusión sobre este principio de la identidad común: ¿es posible considerar que existe una identidad

común entre las mujeres? ¿Todas las mujeres son iguales? ¿Hasta qué punto es posible hablar de *el grupo de las mujeres*?

Estas discusiones fueron puestas sobre la mesa en primer lugar por las feministas negras y más tarde por las feministas lesbianas. Las primeras, como se puede ver en el *Manifiesto del Rio Combahee* escrito en abril de 1977, denunciaban:

“Las negras, otras tercermundistas y trabajadoras se han comprometido con el movimiento feminista desde sus principios, pero fuerzas reaccionaria exteriores tanto como el racismo y el elitismo dentro del mismo movimiento han servido para oscurecer nuestra participación.” (p: 1)

Las feministas negras complejizaron aquella premisa básica del feminismo de que el sexo es el factor determinante en las relaciones de poder, siendo ellas atravesadas por otras relaciones de opresión como las de raza y la de clase social. Y también la falsa creencia de que con ser mujer es suficiente para ser aliada en la lucha. Hablar de la mujer en sentido singular, supone una homogeneidad que en la práctica no existe.

Sin embargo lucharon en dos frentes de batalla, al interior del feminismo de hegemonía blanca y al interior de sus propias comunidades afroamericanas con sus compañeros varones. Como lo expresa el mismo *Manifiesto*... no es que las mujeres negras no tengan conciencia de las condiciones sexistas y racistas en que viven cotidianamente, sino que es un gran esfuerzo el que deben hacer para batallar contra ambas. La propia ideología patriarcal dentro de la comunidad negra argumentaba que la lucha feminista dividía a los y las negras y debilitaba su lucha principal contra el racismo blanco. Bajo esas acusaciones y batallando contra la propia segregación dentro del movimiento

feminista, las dificultades para organizar a las mujeres negras de manera autónoma eran mayores.

Pese a la crítica del feminismo negro hacia la blanquitud privilegiada del movimiento y a la necesidad por ende, de tener una forma autónoma de organización como colectivo de mujeres negras para potenciar sus propias luchas, no hemos encontrado en sus escritos ninguna intención de fragmentación. Por el contrario, el feminismo negro es quizás el movimiento que más ha contribuido a la unidad de las mujeres feministas en general. Audre Lorde, feminista negra y lesbiana, ha dicho "Buena parte de la historia europeo-occidental nos condiciona para que veamos las diferencias humanas como oposiciones simplistas: dominante / dominado, bueno / malo, arriba / abajo, superior / inferior."(1984, p: 39) y bell hooks diría más tarde que "el feminismo es para todo el mundo" y de manera muy acertada que

"Estos debates no trivializaban la insistencia feminista en que 'la sororidad es poderosa', sino que simplemente hacían hincapié en que sólo podríamos llegar a ser hermanas en la lucha si nos enfrentábamos a las formas en que las mujeres (mediante la clase, la raza o la orientación sexual) dominaban y explotaban a otras mujeres y creábamos una plataforma política que abordara estas diferencias"
(2000: 23)

Igual importancia tuvo la crítica lesbiana en el feminismo para ampliar un activismo más diverso. Adrienne Rich, supo ser una de las mayores exponentes del feminismo lesbiano. En *La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana*, traza una línea de análisis que relaciona la institución de la heterosexualidad como única forma vincular posible, y la economía. Su principal argumento consistía en demostrar que las mujeres

nos hemos visto obligadas a contraer matrimonio y a ser heterosexuales porque era nuestra única forma de subsistencia económica dentro del patriarcado. La existencia lesbiana, dice, es un acontecer histórico y dinámico, que siempre ha estado ahí como represión, y la falta de alternativas para las mujeres las ha obligado a permanecer aisladas y desconocidas para sí mismas, incluso en su dimensión erótica (1980).

En este punto, nos hacemos la misma pregunta que McKinnon: ¿de dónde viene la conciencia? O en otras palabras ¿de dónde surge esa identificación entre mujeres si no existen cosas en común con las cuales sentirse parte de un mismo grupo social? En los grupos de toma de conciencia las mujeres aprendieron que la propia definición de feminidad (lo que se considera ser femenina, es decir pertenecer al grupo de las mujeres y por tanto las expectativas que ello conlleva) es un proceso de socialización que consiste en la privación del yo, de su mismidad. El significado hegemónico que tiene "ser mujer" es moldeado por el poder masculino: la representación de lo que es ser mujer significa ser atractiva para los hombres, ser dócil, pasiva, doméstica e ingenua, entre muchas otras determinaciones. Pero al mismo tiempo esta moldura constituye la realidad social de las mujeres, lo que viven cotidianamente incluso (y especialmente!) en los hábitos más íntimos. Lo que la concienciación pone de manifiesto es ese poder social masculino, como realidad tangible y real, pero como ilusión al mismo tiempo, es decir como una actualidad pero no como la única posibilidad social.

La experiencia argentina de los primeros grupos de toma de conciencia realizados en la década del 60 y tomados directamente de la experiencia estadounidense como lo cuenta

Leonor Calvera¹⁴, dirigente de la Unión Feminista Argentina, proporcionan cuantiosos testimonios de lo que experimentaban las mujeres cuando comenzaban a juntarse:

“ -Aunque me siento todavía bloqueada y no encuentro conocimientos nuevos, sin embargo, frente a las situaciones, reacciono de otra manera.

-Yo antes me creía la única oprimida, me dejaba engañar por la imagen de las otras.

Ahora veo cualquier tipo de opresión de la mujer; *veo entre líneas*¹⁵.

-A partir de la concienciación se empieza a caminar desde el conocimiento de una misma.” (1990: 40)

Es probable que la historia patriarcal jamás tenga parámetros para admitir esto, pero este *ver entre líneas* tiene carácter de descubrimiento histórico, es el descubrimiento histórico de la conciencia feminista que no es ni más ni menos que el descubrimiento de las relaciones de poder entre los géneros. Las mujeres se identifican entre ellas por el modo en que viven la realidad, no porque ésta sea homogénea para todas ni porque no existan las particularidades. De hecho son justamente esas particularidades que no obturan una identificación las que confirman el poder real del patriarcado. La concienciación es la respuesta a ese modo de vivir en el mundo. Lo real, que, como descubre la concienciación, es ilusión y no lo es, con la misma fuerza. El poder masculino justificado en principios de universalidad, naturalidad, moralidad, es una ficción falaz, sin embargo el poder que ejerce no lo es de ninguna manera (MacKinnon, 1995). Una cosa es el poder ejercido y otra bien diferente su justificación ideológica. De la misma manera que el hecho de que una mujer acepte pasivamente o rechace cabalmente la justificación ideológica de su opresión no es una condición suficiente

¹⁴ “En pos de los frutos que habían conseguido las norteamericanas con la técnica de la *consciousness-raising*, entre la duda y la admiración decidimos implantarla en UFA”

¹⁵ El subrayado es mío.

para que el poder real de las relaciones patriarcales no opere sobre ella por considerarla "una mujer".

Para dar sentido a estas reflexiones colectivas, las feministas tuvieron que crear todo un conjunto nuevo de significados que pudieran expresar teóricamente qué es *ver entre líneas*. Tener una sensación, por incisiva que esta fuera, no sería suficiente para argumentar las reflexiones revolucionarias de los grupos de toma de conciencia, sobre todo si pensamos que estas mujeres se enfrentaban al prejuicio de estar "haciendo terapia" en ellos y "no política". "Buscaba pistas desesperadamente, porque si no había pistas iba a pensar que estaba loca" decía Adrienne Rich acerca de su propia experiencia en la búsqueda de demostraciones.

Lo personal es epistemológicamente lo político.

La expresión "lo personal es político" es el resultado del análisis de la concienciación. Esta expresión es sumamente clara y simple, y al mismo tiempo encierra una complejidad que intentaremos abordar en este apartado.

Hay quienes le atribuyen la frase a Kate Millet, otros que se la adjudican a Carol Hanisch o a Sulamithe Firestone y Anne Koedt. Sin embargo ninguna de ellas se ha hecho cargo de su autoría, por el contrario, su emergencia está más relacionada al anonimato de las miles de mujeres que la repitieron en los grupos de autoconciencia. Según Kerry Burch, sobre las feministas antes mencionadas:

"En su lugar citan a millones de mujeres, en millones de conversaciones públicas y privadas, como las autoras colectivas de la frase. Con el mismo espíritu, cundo a

Gloria Steinem se le pregunto sobre los orígenes de lo personal es político, ella respondió que asignar cualquier crédito individual por su formulación sería tan absurdo como asignar crédito individual a alguien por haber inventado la frase "Segunda Guerra Mundial" (2012: 139)

Lo personal es político tiene por lo menos cuatro significaciones no excluyentes entre sí, sino interconectadas. La primera es que existe un grupo que es dominado por otro: el grupo de las mujeres es dominado por el grupo de los varones. La segunda es que las mujeres ocupan un lugar subordinado en la sociedad, no por causas biológicas o naturales, sino sociales y sistémicas. En tercer lugar, que esas relaciones de poder no configuran únicamente el ámbito público, sino que atraviesan los aspectos más íntimos y cotidianos de la vida de las mujeres. Y por último que al ser la opresión de las mujeres un problema social y no individual, la solución a ello del mismo modo, no es personal, sino colectiva. Cada una de estas significaciones impactan directamente contra la teoría ilustrada de la existencia de "las dos esferas" separadas: la esfera pública y la esfera privada.

El feminismo ha sabido dismantelar las tensiones producidas entre el lenguaje, digamos entre una realidad enunciativa y de sentidos, y la realidad social, o podríamos decir también las condiciones de uso del lenguaje, y explotarlas en busca de su propio análisis.

Muchas veces en la historia del feminismo se apeló a dismantelar estas incoherencias entre un discurso de pretensiones universalistas (cuyo sujeto prototípico es acaparado monopolícamente por el varón) y sus aplicaciones concretas discriminatorias en la realidad social. Precisamente en este sentido, la idea de *Lo personal* vs. *lo político* es la

primera que intenta desarticular Carol Hanisch en su artículo de 1969 titulado *Lo personal es político*¹⁶ cuando rechaza el antagonismo de quienes criticaban la forma de organización en los grupos de toma de conciencia por considerarla “terapéutica” y “no política”. La mirada errónea contra la cual debate Hanisch, supone que hay quienes discuten, se organizan y planifican estrategias de poder y gobierno, que hablan de los “grandes” temas de la economía nacional e internacional, y quienes sólo discuten superficialidades inocuas que, como mucho, proponen soluciones cosméticas a los verdaderos problemas de la sociedad. Pero esta concepción de la política es pre-feminista, es decir, que pertenece a una época anterior al momento histórico en el que se desarrollan los grupos de toma de conciencia. Con esto no quiero decir que haya dejado de existir ni como concepción ideológica ni como imaginario social esta forma de comprender el hacer política, sino que a partir de que las mujeres como movimiento internacional han logrado demostrar en una práctica social concreta el acierto de la premisa “lo personal es político”, se amplió decisivamente la conciencia popular acerca de qué es hacer y discutir política. Si tomásemos de punto de referencia a los movimientos revolucionarios y emancipatorios de los grupos oprimidos a nivel global, aquella visión no se correspondería con el salto de la conciencia social que implicó para una buena parte de esa población oprimida, las mujeres, la nueva forma de entender qué es la política y de quien es patrimonio. Toda política, sea cual fuere, presupone dos cosas: la acción colectiva, es decir la conjunción con otros/as/es, y el conflicto, es decir la disputa con otros/as/es. La argumentación de Hanisch apunta en este sentido: *terapia*

16

El título *Lo personal es político* fue una propuesta de las editoras Shulamite Firestone y Anne Koedt, según relata la autora. Su título original era *Algunas reflexiones en respuesta a las ideas de Dottie en el Movimiento de Liberación de la Mujer*, publicado en *Notas del segundo año*, publicación hecha por la New York Radical Women que consistía en una recopilación de artículos de las participantes.

es un concepto erróneo para definir la práctica de los grupos, porque la terapia no supone un modo de acción política sino más bien una búsqueda individual de resolución a un problema. Ahora bien, su propuesta no es eliminar el concepto de terapia de la práctica de los grupos sino reinventar el concepto para hablar de terapia política. Esta reinvención, aunque si no se presta suficiente atención puede ser considerada vacua, es fundamental. Con ella Hanisch hace hincapié en el potencial terapéutico del método grupal. No podemos detenernos en un análisis mucho más profundo de este aspecto en este punto, pero nos resulta fascinante si consideramos que en la filosofía podemos rastrear un uso terapéutico de la palabra hablada, desde el *tetrapharmakos* epicúreo hasta nuestros días. Es aspecto terapéutico se introduce, una vez más, en un marco filosófico nuevo como es el de la teoría feminista de la concienciación, y ello es otra de las novedades que ofrece la experiencia que estudiamos.

Por otro lado, el costado político de la conjunción de *terapia política* de Hanisch supone que cuando las mujeres buscamos en grupo la solución a un problema, no sólo cambia el resultado sino el propio punto de partida. Su razonamiento es el siguiente: "*Admitir que tengo problemas es ser considerada débil*" (Hanisch, 1969: 20) según la representación social simplificada de los roles de género, en la que admitir que algo me afecta es proporcional a ser femenino y ser femenino es ser vulnerable y dependiente. Pero admitir que *tenemos* problemas es la primer acción política, porque hacer política no sólo supone un sujeto colectivo (un grupo) sino también marcar una disputa, un conflicto, que, en el caso referido, es expresado en este ir contra lo que *se supone que debo decir y hacer*; "decir las cosas como son, decir lo que realmente creo de mi vida en lugar de decir lo que siempre han dicho que debo decir" (*ibíd.*). Si hacer política es decir las cosas como son y no como se espera, entonces es decirlas contra un deber ser, es

entrar en una disputa. Algo como aquello a lo que refería el concepto clásico de *parresia*: un decir valiente frente al poder. Decir las cosas como son, no es decir las cosas sin eufemismos, aunque también implique esto, sino un principio de la política feminista: demostrar que las relaciones personales dentro de la familia, la pareja, la sexualidad, el hogar, están marcadas por relaciones de poder. Hacerlo público en grupo es mostrar la naturaleza pública de la intimidad. ¿No es esto acaso discutir temas profundamente políticos?

Lo personal era aquello de lo cual no se debía hablar porque simplemente no era importante, aunque ello en realidad significara que lo personal era aquello de lo cual no le convenía al poder que se hablara. *Lo personal es político* hace referencia a que lo personal es la situación de dominación distintiva de la experiencia de las mujeres, socializadas dentro de esa esfera que se ha denominado la esfera privada, socializadas como seres dominados:

“decir que lo personal es político, significa que el género como división de poder puede descubrirse y verificarse a través de la experiencia íntima de las mujeres de la objetificación sexual, que define y es sinónimo de la vida de la mujer como femenino genérico” (MacKinnon, 1995: 210)

El ser social de las mujeres como grupo oprimido está en “lo personal”, lo personal entendido en términos del binarismo al cual venimos haciendo mención, que pese a la forma distorsionada de su concepción ideal, es la forma en que se expresa el ejercicio de poder y no deja de ser la realidad concreta de las mujeres. Para decirlo en términos marxistas, el ser social que determina la conciencia, esto es, *la relación material de las mujeres con la naturaleza en el proceso productivo-reproductivo*, puede descubrirse a

través de la percepción que las mujeres tienen de sí mismas, a través de lo que en el ámbito personal todas las mujeres saben porque lo han vivido. Por lo tanto adquirir conciencia de la situación es establecer otra relación de conocimiento entre el ser social y la conciencia, una relación, en principio, menos alienada, un salto en la conciencia *para sí*.

La posibilidad de la conciencia feminista

La teoría del conocimiento del ser social de las mujeres elaborada a través de los grupos de concienciación, nos muestra que la conciencia feminista no es inevitable para las mujeres al mismo tiempo que es inevitable como parte del desenvolvimiento histórico. ¿Qué quiere decir esta paradoja? Algo similar a lo que se decía, parafraseando a Marx, en el *Prólogo de la Contribución a la crítica de la economía política*: es que la humanidad sólo se plantea los problemas que puede resolver. La concienciación revela que las relaciones no son relaciones entre individuos particulares, sino entre varones y mujeres en sus roles generizados, y que por lo tanto los problemas de una mujer particular tienen mucho que ver con los de otra mujer particular, y con los de las mujeres en general como género femenino. Son estas mismas relaciones sociales generizadas las que se desarrollan independientemente de cada mujer particular, pero que ellas mismas encarnan, las que determinan una visión del mundo, pero desde ya, no de manera unilateral ni universal en sentido esencialista. La concienciación no presupone que haya un destino ineludible de la conciencia, por ende, no presupone la universalidad en términos categóricos de la percepción cognitiva. Precisamente pensar en términos de un realismo universal de la conciencia sería entender el mundo al revés

de lo que el feminismo lo entiende: sería pensar que la conciencia determina al ser social. Pero no presuponer la conciencia de este modo no equivale a suponer que haya verdades relativas: no es preciso un acuerdo cognitivo universal para que una afirmación sea verdadera, porque la verdad, como hemos sostenido a lo largo de este trabajo, no depende de las "ideas verdaderas" o de la conciencia del sujeto sobre su situación, sino del proceso social que la guía. La verdad de la opresión de las mujeres radica en las relaciones sociales que sostienen esa opresión. La conciencia colectiva o individual acerca de esa situación se mueve, digámoslo así, por un carril diferente. Ahora veamos este punto.

Empecemos por Descartes, para quien la relación entre naturaleza y hombre es una relación dada, pre-supuesta, y lineal. Marx decía que en el pensamiento de Descartes se reflejaba el modo de producción de la manufactura, posterior a la era medieval. Esta afirmación requiere de mucha más explicación y estudio del que podemos ofrecer aquí, pero lo que me interesa rescatar de esa idea es que, según Marx, el pensamiento de Descartes era mecanicista, entendiendo por esto, la relación entre la conciencia y el objeto como una relación causal en la que el objeto se refleja en la conciencia tal y como éste es. En ella se produce el conocimiento. Esta relación de causa-efecto entre el objeto y el sujeto estaría dada a partir de la conciencia social de apropiación de la naturaleza por el hombre que es característica de la manufactura. La diferencia radical con la época en la que vivió Aristóteles, es que esas causas deben ser probadas a partir de la experimentación, no ya de la mera observación sensorial. Aislar los fenómenos para experimentar, con ellos, intervenirlos, se convierte en un principio científico típico. Siguiendo la tesis de Marx, para Descartes el dominio de la naturaleza es el control práctico, material, y es ejercido a través de la máquina, a diferencia de la antigüedad

clásica, para la cual la concepción de dominio de la naturaleza no estaba mediada por la maquina y la técnica, sino que era una apropiación concreta y cabal de "una parte" de esa naturaleza: los esclavos y las mujeres. "*¿Dominar la naturaleza? ¿Para qué? ¿Acaso no bastaba con ejercer el dominio sobre el animal que poseía una fuente de energía natural y que, por naturaleza, era esclavo destinado al servicio?*" (Labastida, 1968: 96).

La naturaleza es lo extrínseco al hombre y anterior a él, es decir a su aparición histórica; el *cogito*, por el contrario, su naturaleza intrínseca. Su supuesto básico es la existencia de un *individuo*: de este individuo, solipsista y arrancado del contexto natural y social, depende el conocimiento. Pero sabemos que Descartes recorrió un camino para llegar a su definición central. El proceso de la duda metódica conduce a Descartes al *cogito*, y avanza hasta él como una sustancia (una *res*): "... y aquí encuentro que el pensamiento es el atributo que me pertenece, el único que no puede ser separado de mí." (2009:50) Es una cosificación, ya que no está refiriéndose al *cogito* como una actualidad, como un *ser* que es en el momento actual, sino de un *es* que permanece, como sustrato. En *Producción, ciencia y sociedad: de Descartes a Marx*, Jaime Labastida dice "*El ser ente de la res cogitans consiste en tener y sostener el pensamiento, al modo como vulgarmente un cuerpo cualquiera tiene y sostiene una propiedad de la cual está dotado.*" (1969:145). Yo pienso, yo existo, en términos de que soy una *cosa* verdadera, es el acento puesto en definir la permanencia.

Esta sustancialidad del pensamiento, es decir de la conciencia, ¿es un lastre del pasado clásico y medieval? Seguramente sí, pero en tal caso, el debate no está ni mucho menos

terminado en Descartes, ya que la modernidad e incluso la posmodernidad, también lo sostienen.

Si bien Spinoza, Leibniz y Kant ya habían advertido la dificultad de la sustancialización cartesiana que intenta conciliar dos polos antitéticos como cosa y pensamiento, no es sino hasta Hegel donde se produce un giro filosófico, que nos permite comprender la idea feminista subyacente de la conciencia. Para comprender esta idea es preciso sacar a la conciencia de su lugar estático de sustancialidad y ponerla a andar, haciendo que se vuelva una conciencia viva e impermanente. Cuando trazo esta línea de análisis no quiero decir con esto ni que todas las feministas sean hegelianas, ni que el problema de la conciencia se pensó siempre en clave hegeliana, sino que muchas de las producciones epistemológicas que devinieron a partir de la segunda ola del feminismo, tomaron la dialéctica hegeliana y el materialismo dialéctico como base filosófica para guiar y comprender el proceso que se daba en los grupos de toma de conciencia.

Como hemos señalado anteriormente ya en este trabajo, en Hegel la conciencia individual no es un supuesto sustancial. La filosofía deductiva de la lógica hegeliana propone otro modo de pensar, y rechaza la posibilidad de que el modelo de la matemática y la geometría (en el cual Descartes indudablemente se apoyaba), basado en la lógica formal, sirvan para hacer filosofía. Su lógica dialéctica, como sabemos, se aúna en los tres términos siguientes: *tesis*, *antítesis* y *síntesis*. Esta triada hace referencia a que un concepto puede contener a su opuesto, y a que, de hecho, éste está escondido dentro de aquel. Cada categoría encierra la identidad consigo misma y su oposición por definición negativa. Es decir que entre los términos hay identidad y oposición. La transitividad entre un término y otro produce una síntesis, que contiene a su vez a los

dos términos anteriores pero que es una cosa nueva. Como para Hegel el pensamiento y la realidad son una y la misma cosa no hay distinción entre este proceso lógico de la conciencia y la realidad ontológica de la misma. La conciencia, por tanto, está inmersa en una dinámica en la cual todas las categorías se van desprendiendo unas de otras, las superiores o más generales contienen a las inferiores o particulares. A su vez en éstas, por provenir de las más generales, también contienen a aquellas.

Hegel postuló la *idea absoluta* como síntesis que contiene todo el proceso de la vida real, y desde ya es válida la crítica acerca de que sea efectivamente posible la culminación absoluta de un proceso siguiendo su propia lógica. Sin embargo no le quita ningún mérito a su análisis sobre el desenvolvimiento de las categorías de la razón como tal. Este es el marco conceptual en el que está pensando por ejemplo Sandra Lee Bartky cuando habla de la conciencia feminista como una doble conciencia.

La feminista y filósofa norteamericana, Sandra Lee Bartky, analiza la conciencia feminista como un tipo específico de conciencia que deviene de un proceso de desdoblamiento a partir de la experiencia. Al igual que digiera Simone de Beauvoir sobre que ser "mujer no se nace, se hace", Bartky habla de un devenir feminista, en donde existe una experiencia de transformación personal profunda.

La conciencia feminista, dice Bartky, es una *conciencia angustiada* propia de quien atraviesa el proceso de ver aspectos de la vida social que generan tensión y que antes desconocía. La *angustia* se produce por una doble vía de reflexión: la de las condiciones materiales externas tanto naturales como productivas y que en su relación ubican la división del trabajo por géneros en el cual las mujeres están en franca desventaja; pero por otro lado "la aprehensión de que algunas condiciones son intolerables y requieren de

una transformación" (Bach, 2010) tales como la violencia sexual, física y psicológica a la que están expuestas y los mandatos de feminidad. La conciencia feminista no involucra sólo una *conciencia externa* sino la autopercepción de que se vive bajo un poder disciplinario internalizado que genera un modelo de feminidad puntual (como también, claro está, de masculinidad) que antes era percibido como natural y puramente subjetivo. En esta reflexividad feminista, ir hasta las últimas consecuencias en la formación de una conciencia *de sí y para sí*, es roturar las propias normas aprehendidas y las propias creencias manipulatorias del patriarcado; una tensión dialéctica que comienza a producirse entre el obrar práctico de las mujeres y su reflexividad acerca de su situación como oprimidas. Bartky analiza el desarrollo fenomenológico de la conciencia feminista en sus múltiples contradicciones y desenvolvimientos paradójicos. Caracteriza a esta experiencia como conciencia de *victimización* munida de una cierta precaución y cautela. La conciencia de victimización está dividida entre el reconocimiento de la propia debilidad que la rodea por el sólo hecho de ser mujer, pero que al mismo tiempo "le da fuerzas para luchar contra el sistema imperante" (*Ibid.*: 30). Entonces, la angustia es la latencia de esta conciencia particular, ya que las vivencias son constantemente ambiguas tanto en sentido ontológico como en sentido ético y esto genera confusión unas veces, afirmación otras. En sentido ontológico porque lo que *aparece* como dado es contrario y hasta antagónico con sus rasgos esenciales. Las relaciones de género normalizadas *son* asimétricas y opresivas aunque se *presenten* como naturales. El ser feminista, que está involucrado en dichas relaciones, pivotea entre las dos dimensiones de la apariencia y la esencia de una manera consciente:

“no sólo por ser una extranjera en su sociedad, sino también por sus no resueltos compromisos patriarcales. Sin duda vivimos en una sociedad patriarcal aun cuando la autoconciencia haya desplazado a la falsa conciencia”. (*Ibid.*:31)

En su análisis de la conciencia feminista sus categorías se van desenvolviendo de la siguiente manera: de la conciencia feminista como tal se identifican el estado de *victimización*, se es consciente de que las mujeres somos víctimas del patriarcado; la *precaución*, se vuelve cautelosa ante las señales y conductas patriarcales, y la *alteración*, se produce una especie de enojo por la situación que se vive. A su vez cada uno de estos estados se subdivide en dos: la *victimización* rebela tanto la *debilidad* de las mujeres ante los varones en un sistema patriarcal, como la *fortaleza* de ellas mismas para salir de su situación. La *precaución* se ejerce sobre *otras personas* y sobre las *propias* conductas patriarcales. Y por último la *alteración* le pone *límites* los posibles agravios y *autoprotege* a la mujer.

El punto de vista de Bartky es consecuente con una mirada dialéctica del problema de la conciencia, sin embargo su definición de la conciencia como *victimización* fue problemática para algunas feministas, entre ellas bell hooks quien señaló que resaltar el costado de víctima es propiciar la competitividad entre las mujeres en lugar de la hermandad. bell hooks se sitúa en una línea de análisis similar a Bartky pero sus conclusiones son otras. Situarnos como víctimas nos hace responsables de lidiar individualmente con nuestras conciencias, en donde todo parece suceder según lo expuesto anteriormente. Por el contrario, es la conciencia de hermandad la que fortalece los lazos feministas y aporta nuevas herramientas para luchar contra la opresión sexual y social.

Catherine MacKinnon es quien, a mi juicio, logra un análisis más completo sobre la posibilidad de la conciencia feminista. Su argumento principal está basado en que la ideología patriarcal crea a la mujer como objeto sexual, pero sus argumentos para sostenerla en ese mismo y perpetuo lugar es que sus condiciones intelectuales son subjetivas, a diferencia de los hombres que tienen predisposición a conocer el mundo objetivamente. La mujer-objeto es por lo tanto la que tiene que abrirse al mundo del conocimiento desde ese lugar. La objetificación, en el materialismo marxista, es el proceso por el cual el sujeto queda *encarnado* en los productos de su trabajo y en las relaciones que sostienen esa forma de producción. Al mismo tiempo, la alienación, es la forma teórico-ideológica que sostiene la mística de esa objetificación, según la cual los objetos materiales de la producción son vistos como algo independiente del ser humano que los crea, como si aquellos tuvieran vida propia y quienes dependiesen de los objetos fuésemos los seres humanos. Es una relación que, en su forma simple, es una inversión: una "*personificación de la cosa y una cosificación de la persona*" (Marx, 1974: 330 obras escogidas tomo x). Para MacKinnon, las mujeres también son parte del material sobre el cual se actúa, por ende su pregunta es la siguiente: "¿Cómo puede la mujer, así creada, cosificada en la cabeza, cómplice en el cuerpo, ver su condición como tal?" (1995: 219) Es que las explicaciones de por qué una mujer justifica su situación de opresión y por qué otra se rebela contra ella tienen exactamente las mismas bases, se basan en las mismas prácticas cotidianas, no en otras diferentes, y ambas se justifican por ellas. Hay mujeres cómplices de su propia opresión y mujeres que incluso la ejercen sobre otras mujeres. Lo que MacKinnon responde es que el feminismo debe entender que el hombre *produce* el mundo antes de *distorsionarlo*. Todas las formas de violencia

y opresión hacia las mujeres actuarán como barreras ante la conciencia, más que como acceso a ella. Sin embargo el feminismo es quien pudo dar una explicación a eso:

“Dado que el poder masculino crea la realidad del mundo al que se refiere la exploración del feminismo, cuando es precisa, la teoría feminista simplemente captura esa realidad pero la expondrá como específicamente masculina por primera vez” (*Ibid.*: 219)

MacKinnon hace referencia al filósofo húngaro, Georg Lukács, quien en *Historia y conciencia de clase* decía acerca de la conciencia del proletariado (tema al que le dedicó toda una vida de estudio): “lo único dado es también en este caso meramente *la posibilidad*¹⁷. La solución misma no puede ser sino fruto del acto consciente del proletariado” (2013: 177). Esta misma premisa podría describir a la conciencia feminista. Es la *posibilidad* de conocer y de actuar desafiando las normas sociales basadas en la sumisión de las mujeres. Esa posibilidad es la que se encuentra en estos encuentros colectivos, esta posibilidad es la que hemos llamado circunstancia histórica. Y esta posibilidad, fue la que desarrolló el punto de vista de la concienciación.

17

El subrayado es mío.

CONCLUSIONES

El sujeto del discurso filosófico ciertamente no es el varón en singular. *El varón*, en el sentido de un realismo de los universales, es una especie de plagio de lo que, en sus determinaciones más concretas, es un varón de una clase social, heterosexual y de una raza en particular. Esos atributos no son universales. Sin embargo el discurso filosófico sí es un discurso patriarcal. Los portavoces de este discurso pueden ser desde los prototipos masculinos hasta incluso mujeres.

No es una trivialidad señalar la ausencia de las mujeres en la historia de la filosofía. Pero es aún más importante señalarla en la época moderna y contemporánea, en la que la filosofía se erige como la filosofía del *sujeto*. La pregunta sigue siendo ¿cuáles sujetos?

Hemos hecho un esfuerzo por mostrar cómo la propuesta gnoseológica del feminismo que recoge las experiencias de la TPVF y la dialéctica, revolucionan las premisas abstractas de la ciencia y los criterios de verdad establecidos. En ese caudal teórico político nos basamos para decir que la práctica social del feminismo no es sólo el origen del conocimiento, sino también su fin: conocer para transformar. Todo conocimiento está mediado por una práctica social, que se va acumulando (no acumulando en sentido lineal ascendente, en determinados momentos también estancando, claro está). El feminismo supone un nuevo conocimiento, y en este sentido una nueva *conciencia*, acerca de esa materialidad social por el hecho de: 1) lograr mostrar un aspecto de la realidad antes oscuro, las relaciones de poder y opresión de género; 2) por transformar por medio de la acción política, lo que antes parecía un destino insoslayable.

Fuimos soporte de la acumulación originaria del capital, a través de la reducción a las tareas domésticas no remuneradas, en una práctica tediosa e irreflexiva sin cesar. Pero la filosofía patriarcal finalmente consiguió morderse su propia cola justo cuando pensó que había logrado su objetivo. Cuando emergió Rousseau como producto de la Revolución Francesa, también asomó su principal detractora: Mary Wollstonecraft, para cuestionar las contradicciones del principal exponente de los ideales de libertad, igualdad y fraternidad, en cuanto al lugar en que ubicaba a las mujeres. Sigue siendo, a nuestro juicio, absurdo el hecho de que en ninguna cátedra de filosofía se estudien debates como el que sostuvo la inglesa con el ginebrino.

Así y todo, las individualidades siguen siendo eso: personas que expresan los conflictos sociales de una época, emergentes contextuales. Las expresiones colectivas del saber son mucho más difíciles de rescatar para una disciplina como la nuestra. Por eso hemos decidido tomar una experiencia más "impersonal" como portavoz de nuestras ideas. El fenómeno de los grupos de toma de conciencia iniciados durante la *Segunda Ola* del feminismo, dieron tantos frutos teóricos, que aún no hemos sacado las suficientes conclusiones respecto de ellos. Algo similar ocurre con los Encuentros Nacionales de Mujeres de Argentina, herederos del método de la *concienciación*. Pero lo que si podemos decir es que aquellos son un ejemplo de que situar a los/las/les sujetos/as/es, definirlos, y enunciar sus intereses epistemológicos es justamente lo que potencia un nuevo conocimiento, no lo que lo degrada.

El método de la concienciación se valió de todo lo sobrante del saber institucionalizado. Herramientas como la palabra, la escucha, el razonar colectivo, las vivencias domésticas, la empatía y la sensibilidad, fueron tomadas por las mujeres para conocerse.

El encuentro físico y la "terapia política", como la llamara Carol Hanisch, como método: ¡que asombrosa lejanía con la bata, el fuego y el solitario escritorio de un Descartes absorto en sus razonamientos! En esos grupos se tejieron estrategias que el "atrévete a saber" kantiano jamás hubiera soñado. Entre otras cosas porque hubo que romper con el sentido común de la subjetividad amenazada por un/a/e otro/a/e que enseña éste. Las mujeres conocemos desde pequeñas que la otra es una amenaza. La otra siempre puede ser mejor que yo, más inteligente, más linda, mejor madre, mejor amiga, mejor esposa, y un largo etcétera. Acaso se pueden trazar cientos de analogías sobre la observación como la actitud predilecta de la ciencia hegemónica y las mujeres compitiendo en el escaparate por la mirada masculina. En los grupos de toma de conciencia la observación apenas si tiene alguna utilidad. En cambio el sentido por antonomasia es el de la escucha en lugar de la visión.

El método de la concienciación supo integrar tres aspectos que ninguna institución científico-académica logró realizar: el aspecto político, el epistemológico y el terapéutico. El aspecto político porque fue una forma de organización y activismo militante que consiguió influir en el debate público y poner en agenda los problemas de género. El aspecto epistemológico porque creó nuevas bases teóricas con un caudal impresionante de material conceptual. Y finalmente el aspecto terapéutico porque fue un método de sanación personal para mujeres que por primera vez hablaron sobre sus sufrimientos y preocupaciones.

Los debates y las polémicas entre las feministas de la concienciación, aquí los entendemos como parte de un proceso de autodescubrimiento, en el cual se va consumando el hecho teórico que hoy conocemos como epistemología feminista o

teoría feminista sin más, en pleno desarrollo. Las mujeres y disidencias conquistamos un para sí epistémico en un proceso en el que sin duda hay errores, fallos y lucha de líneas. La riqueza de un conocimiento no se puede medir sólo por sus aciertos, sino más bien, por sus constantes intentos de ir de la práctica a la teoría y volver con la teoría a la práctica para comprobar sus tesis. Sólo esta transitividad práctica-teoría-práctica nos puede proporcionar un criterio de verdad.

Con apenas unas décadas de recorrido, podemos asegurar que estamos en pleno tránsito de la construcción de una filosofía feminista. Si alguna ventaja podemos extraer del hecho de haber "ingresado tarde" al pensamiento, es que vemos por el espejo retrovisor los debates de la filosofía y nos prevenimos de algunos de ellos. En este sentido, es importante estar atentas a que nuestras categorías más revolucionarias no queden anquilosadas, porque la fiebre por la *doctrina del ser* de la filosofía hegemónica occidental tiende a la sustancialización y con ella al estancamiento. Pero sospechamos que en la actualidad, en medio de la hiperfragmentación postmoderna, donde el culto a la individualidad lucha por suplantarse la idea de comunidad y de conciencia colectiva, la verdadera rebeldía está en afirmar y recuperar los conocimientos universales. Asumir que hay conocimientos universalmente válidos no implica contradecir el hecho de que es, a su vez, un conocimiento situado, parcial y limitado. Todo conocimiento es parcial, limitado y situado. Precisamente subrayar ese *todo* es lo que más nos interpela, porque no queremos caer en la laxitud que se nos impone. Más allá de la diversidad de corrientes, el feminismo es un conocimiento potente no sólo por sus premisas lógicas, sino porque genera comunidad, genera univocidades. Su conocimiento de las relaciones de poder basadas en la división sexual es universalmente válido porque su práctica social la ha validado así, generando el antagonismo entre el género femenino y

masculino. Por su puesto que, no estamos ni ante una verdad última ni ante el fin del conocimiento. Este trabajo es apenas un aporte más para comenzar a señalar el género en cualquiera de los estudios que decidamos emprender.

BIBLIOGRAFÍA

- AMORÓS, Celia (1991) *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona: Ed. Anthropos.
- ARISTÓTELES (1988) *Política*, Madrid: Gredos.
- ARRIETA GUZMAN, Teresita (2018) *Sobre el pensamiento feminista y la ciencia*, En: Revista Letras, Vol. 89, Nro.130 julio-diciembre, Lima: Universidad Nacional de San Agustín.
- BACH, Ana María (2010): *Las voces de la experiencia. El viraje de la filosofía feminista*, Bs. As.: Editorial Biblós.
- BARTRA, Eli (2002) *Debates en torno a una metodología feminista*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 141-158.
- BROWN, Judith (1989), *Cómo comenzar un grupo*, Archivo Redstockings, <https://24x7.cl/O31V> , New York, 1989.
- BURCH, Kerry (2012) *Democratic transformations*, New York: Continuum.
- CALVERA, Leonor (1990) *Mujeres y feminismo en la Argentina*, Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.
- CAROSIO, Alba (2009) "Feminismo latinoamericano: imperativo ético para la emancipación", en: *Género y globalización*, Bs. As: CLACSO Libros, pp. 229-252.
- CAROSIO, Alba (2007) "La ética feminista: más allá de la justicia", *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, Vol. 12, nro. 28, Caracas, junio 2007.
- COBO, Rosa (1996) "Sociedad, democracia y patriarcado en Jean Jacques Rousseau", *Papers. Revista de Sociología*, 50, España: Universidad de La Coruña, pp. 265-280.
- DE MIGUEL, Ana (2011) *Los feminismos a través de la historia*, Periódico feminista Mujeres en Red, Barcelona.
- DESCARTES, René (2009) (1641), *Meditaciones metafísicas*, Buenos Aires: Prometeo.
- ENGELS, Friedrich (1980) (1888) *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Moscú: Editorial Progreso.

- FEDERICI, Silvia (2018) *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*, Madrid: Traficante de sueños.
- FEMENIAS, M. Luisa (1988) "Mujer y jerarquía natural en Aristóteles", *Hiparquía*, vol. I, mayo, La Plata: Universidad Nacional de la Plata.
- FREEMAN, Jo (2003) *La tiranía de la falta de estructuras*, Forum de política feminista, <https://24x7.cl/xd3E>.
- FREYTES, Nadia (2009) "Época de cambios importantes. El feminismo radical de los '70 y el Movimiento de Liberación de la Mujer", en: *Historia Regional, Sección Historia*, ISP No 3, Año XXII, No 27, 2009, pp. 55-74.
- GOLDSMITH CONELLY, Mary (2002), "Feminismo e investigación social. Nadando en aguas revueltas", En: Bartra Eli, *Debates en torno a una metodología feminista*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 35-62.
- HANISCH, Carol (2016), *Lo personal es político*, Publicaciones Autonomía Feminista, <https://24x7.cl/k3wZ>, Santiago de Chile: Feministas Lucidas.
- HARDING, Sandra (1996) *Ciencia y Feminismo*, Madrid: Ed. Morata.
- HARDING, Sandra (1987), *¿Existe un método feminista?*, Indianápolis: Indiana University Press, pp. 9-34.
- HARDING, Sandra (1993) "Rethinking standpoint epistemology: what is 'strong objectivity'?" En ALCOFF Linda, Potter Elizabeth: *Feminist epistemologies*, , New York: Routledge, pp. 49-82.
- HARDING, Sandra (2012) "¿Una filosofía de la ciencia socialmente relevante? Argumentos en torno a la controversia sobre el punto de vista feminista". En: GRAF, Norma, FLORES PALACIOS, Fátima, RÍOS EVERARDO, Maribel *Investigación Feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*, México: Colección debate y reflexión, pp. 39-66.
- HARSTOCK, Nancy (1992), "Foucault sobre el poder: ¿Una teoría para las mujeres?", en *Feminismo/postmodernismo*, Nicholson, Linda, Bs. As: Feminarias, pp. 30-52.
- HARSTOCK, Nancy (2019) (1998), *The feminist standpoint revisited and other essays*, New York: Roudletge.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (2007) (1807) *La fenomenología del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica.
- HILLS COLLINS, Patricia (2012) "Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro", en *Feminismos negros, una antología*, Jabardo, Madrid: Traficante de sueños, pp. 99-134.
- hooks, bell, 2017 (2000), *El feminismo es para todo el mundo*, Madrid: Traficantes de sueños.
- hooks, bell, 2019 (1994), "Teoría como práctica liberadora", En: *Revista Nómadas 50*, abril 2019, Colombia: Universidad Central, pp. 123-135.
- KANT, Immanuel (2003) *Lo bello y lo sublime*, Biblioteca Virtual Universal.
- LABASTIDA, Jaime (1971) *Producción, ciencia y sociedad; de Descartes a Marx*, Buenos Aires: Ed. Siglo XXI.
- LORDE, Audre (1984) *La hermana, la extranjera*, Colectiva Lesbianas Independientes Feministas Socialistas (LIFS), España: <https://24x7.cl/Yr8D> .
- LUKACS, Georg (2013) (1923), *Historia y conciencia de clase*, Buenos Aires: Ediciones Razón y Revolución.
- MaCKINNON, Catharine A (1995), *Hacia una teoría feminista del Estado*, Barcelona: Ediciones Cátedra.
- MAFFIA, Diana (2010), *Epistemología feminista: La subversión semiótica de las mujeres en la ciencia*. Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género Universidad de Buenos Aires.
- MALO, Marta (2004) *Prólogo*, en: *Nociones comunes, experiencias y ensayos entre investigación y militancia*, Madrid: Traficante de sueños, pp. 13-40.
- *MANIFIESTO del río Combahee* (1977), en Revista Digital Herramienta <https://24x7.cl/nXV5> .
- MARCUSE, Herbert (1970) (1952), "Los manuscritos económicos-filosóficos de Marx", en: *Revista Ideas y Valores*, Nro. 35-37, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, pp. 17-56.
- MARIATEGUI, José Carlos (2012) (1928), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Bs. As: Ed. Gorla.
- MARX, Karl, ENGELS, Fredrich (1974) *La ideología alemana*, Barcelona: Ed. Grijalbo.

- MARX, Karl (1974) "Productividad del capital. Trabajo productivo e improductivo", *Obras Escogidas*, Tomo X, Buenos Aires: Ed. Ciencias del hombre, pp. 329-349.
- MARX, Karl (1859) (2001) *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política*, Marxists Internet Archive, <https://24x7.cl/eX78>.
- MIES, María (2002) (1996) "¿Investigación sobre las mujeres o investigación feminista? El debate en torno a la ciencia y la metodología feministas", En: BARTRA Eli, *Debates en torno a una metodología feminista*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 63-102.
- MORGAN, Robin (1970) *Sisterhood is powerful*, New York: Vintage Books a division of random house.
- PIEDRA GUILLEN (2003) "Feminismo y postmodernidad, entre el ser para sí y el ser para los otros", *Revista de Ciencias Sociales*, Vol. IV, Nro. 102, San José: Universidad de Costa Rica, pp. 43-55.
- PRICE, Collete (1987) "La Revolución Cultural China, el Movimiento de Liberación de las Mujeres y el espíritu de los 60", en: *Disertación*, 1987, New York: Archivo Redstocking.
- RICH, Adrienne (1996) (1980) "La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana", *DUODA Revista d'Estudis Feministes*, Nro. 10, Barcelona, pp. 15-48.
- SARACHILD, Kathie (2017) (1978) "La concientización: un arma radical", *Revista Zona Franca*, Centro de estudios interdisciplinario sobre las mujeres (CEIM) Maestría poder y sociedad desde la problemática de género, Nro. 25, Rosario, pp. 229-250.
- SMITH, Dorothy (2005) "El punto de vista (standpoint) de las mujeres: conocimiento encarnado versus relaciones de dominación", En: *Revista CEHIM*, Año 8, Nro. 8, Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, pp. 5-27.
- YOUNG, Iris (1992) *Marxismo y feminismo, mas allá del matrimonio infeliz*, En: *El cielo por asalto*, Año II, N°4, Ot/Inv.

Nombre de archivo: PDF Galantini_Tesis Lic Filosofía_La Conciencia Feminista (3)
Directorio: C:\Users\Gerardo\Downloads
Plantilla: C:\Users\Gerardo\AppData\Roaming\Microsoft\Plantillas\Normal.dotm
Título:
Asunto:
Autor: Gerardo
Palabras clave:
Comentarios:
Fecha de creación: 12/11/2021 1:53:00 p. m.
Cambio número: 3
Guardado el: 12/11/2021 1:54:00 p. m.
Guardado por: Gerardo
Tiempo de edición: 4 minutos
Impreso el: 12/11/2021 1:54:00 p. m.
Última impresión completa
Número de páginas: 87
Número de palabras: 23.531 (aprox.)
Número de caracteres: 129.422 (aprox.)