



Hacer político lo personal

Aportes críticos de los feminismos de la “segunda ola” hacia una teoría política violeta

Luciana A. Caudana

Directora: Mg. Alicia Vilamajó

Codirector: Lic. Luciano Fabbri



FACULTAD DE CIENCIA POLÍTICA
Y RELACIONES INTERNACIONALES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO

Tesina de grado

Licenciatura en Ciencia Política
Orientación Análisis Político

Hacer político lo personal

Aportes críticos de los feminismos de la “segunda ola” hacia una teoría política violeta

Luciana A. Caudana

Directora: Mg. Alicia Vilamajó

Codirector: Lic. Luciano Fabbri

Tesina de grado

Licenciatura en Ciencia Política
Orientación Análisis Político



FACULTAD DE CIENCIA POLÍTICA
Y RELACIONES INTERNACIONALES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO

Resumen

Este trabajo persigue como objetivo general aportar a la deconstrucción, la crítica y la superación del androcentrismo vigente en las tradiciones políticas hegemónicas. A partir de la recuperación y la sistematización de algunas producciones teóricas surgidas al calor del movimiento feminista de los años sesenta, se presentan dos posibles líneas de trabajo, de corte epistemológico y teórico-político respectivamente, en las cuales se intenta profundizar en las potencialidades de estos abordajes de cara a los procesos de transversalización de la perspectiva de género que tienen lugar tanto en la academia como en otros espacios de discusión y praxis política.

Palabras clave: feminismos – androcentrismo – sexualidad – cuerpos - teoría política.

Índice

Introducción	pág. 5
Primera parte (empiezan los líos)	
1. Las miradas, las lentes, los marcos. Construyendo un dispositivo que nos permita ver violeta	pág. 10
Segunda parte (mujeres para sí)	
2. En las calles y en las plazas... ¿y en las casas y en las camas? Diatribas feministas contra los maridos marxistas en épocas de primavera	pág. 28
3. Oprimidas, apropiadas y explotadas. Apuestas feministas hacia un nuevo campo de teorización política.....	pág. 50
Epílogo: Los cuerpos en el ojo de la tormenta	pág. 101
Agradecimientos	pág.105
Bibliografía.....	pág.106

*“Nadie discute que el sexo
es una categoría en el mundo de la pareja:
de ahí la ternura y sus ramas salvajes.
Nadie discute que el sexo
es una categoría familiar:
de ahí los hijos,
las noches en común
y los días divididos
(él, buscando el pan en la calle,
en las oficinas o en las fábricas;
ella, en la retaguardia de los oficios domésticos,
en la estrategia y la táctica de la cocina
que permitan sobrevivir en la batalla común
siquiera hasta el final del mes).
Nadie discute que el sexo
es una categoría económica:
basta mencionar la prostitución,
las modas,
las secciones de los diarios que sólo son para ella
o sólo son para él.
Donde empiezan los líos
es a partir de que una mujer dice
que el sexo es una categoría política.
Porque cuando una mujer dice
que el sexo es una categoría política
puede comenzar a dejar de ser mujer en sí
para convertirse en mujer para sí”*

Roque Dalton, *Para un mejor amor.*

Introducción

El trabajo que presentamos a continuación se compone de dos grandes momentos, analíticamente diferenciables aunque indisolublemente ligados, en torno a los cuales se estructuró nuestra investigación: un primer momento, de corte epistemológico; y un segundo momento, que aborda interrogantes teórico-políticos.

Como suele suceder en estos casos, el “producto” en que hoy condensa provisoriamente este tramo de nuestro derrotero no es, por mucho, un resultado que hubiésemos podido prever cuando decidimos dar comienzo “formal” a este trabajo. Incluso suponiendo que la idea de fijar en un momento determinado el inicio de esta investigación no fuera, como creemos lo es, más que una ficción ordenadora o un hábito académico aprendido, lo cierto es que la importancia de incluir un primer apartado epistemológico se me¹ hizo ineludible cuando gran parte de lo que más adelante denominaremos “corpus teórico” me era ya familiar, cuando incluso había llegado a pensar que mi tema estaba delimitado, y había podido formular mis preguntas de manera tal que –creía– podían empezar a ser respondidas. Paradójica y ciertamente, esta presentación comienza por el final.

Contra toda fantasía de linealidad que aplacara la ansiedad que me generaba verme en situación de reducir a palabras escritas un trayecto vital como el que subyace a esta (a toda) investigación, el requisito formal de presentar un “plan de trabajo” pretendidamente previo me puso frente a la exigencia de justificar la pertinencia de un recorrido que en verdad hacía varios años se había iniciado, sin pedir permiso, sin “fundamentarse” conscientemente. A primera vista, esa exigencia me resultaba cuanto menos una contramarcha involuntaria.

¹ La decisión de usar la primera persona del singular o del plural en distintos momentos de esta presentación no es azarosa o resultado de una desprolijidad en la redacción, sino producto de un posicionamiento epistemológico acorde a una perspectiva del conocimiento situado, que desarrollaré más adelante. El recorrido de investigación que se pretende reflejar en este trabajo surge de momentos enraizados en mis experiencias personales y en mi trayectoria vital, y sólo explicables a partir de ellas, así como de interrogantes y posicionamientos que son sedimentaciones del trabajo colectivo que desarrollamos desde el Núcleo Interdisciplinarios de Estudios y Extensión de Género de nuestra facultad (espacio que integro desde el año 2011) y conclusiones derivadas del diálogo permanente y el invaluable acompañamiento brindado por parte Alicia Vilamajó y Luciano Fabbri, directores de esta tesina. En este sentido, he tomado la decisión de adecuar la enunciación según corresponda a cada caso, como estrategia que haga justicia a la variedad de situaciones que en su conjunto me permitieron llegar a estos resultados, decisión que es también un posicionamiento político personal frente al discurso científico hegemónico pretendidamente neutral y exterior a su “objeto”.

La tarea de elaborar una fundamentación para esta investigación trajo consigo una pregunta central: ¿ante qué o quiénes debíamos fundamentar esta elección, este recorrido? ¿ante la facultad?, ¿ante lxs² docentes y las autoridades?, ¿ante posibles lectorxs?, ¿ante nosotrxs mismxs? En otros términos, y en definitiva: ¿para quién escribíamos, quiénes eran nuestrxs interlocutorxs? Y entonces, como respuesta a esas preguntas, un referente que me había acompañado siempre –a veces de forma más clara y amenazante, otras veces desde las sombras- se hizo presente.

Este trabajo es, además del cumplimiento de un requisito académico formal, parte de un (no siempre amable, pero sí fructífero) diálogo con mi formación como politóloga: con la formación que me ha brindado esta institución en particular, pero sobre todo, y en términos generales, con las modalidades hegemónicas de reflexión política que dominan nuestro campo disciplinar. Y si esos modos dominantes aparecen como interlocutores centrales de este proceso, ello ocurre tanto porque han estructurado y apuntalado mi formación, como porque en esta etapa del camino se revelan insuficientes.

Investigar, escribir y apostar por una teoría política feminista había sido hasta ahora un recorrido paralelo al que transité durante mi carrera. Y digo *paralelo* porque el término es elocuente: se trataba de trayectorias simultáneas que parecían no cruzarse, que en ningún momento (hasta ahora) se habían tocado. Superada la incomodidad inicial, la elaboración de una fundamentación para este trabajo se reveló como una posibilidad de aproximarme a una sutura (parcial, provisoria) de esa bifurcación, o al menos como una oportunidad de explicitar las causas que la habían provocado.

La sensación de estar transitando un camino paralelo al de mi formación obedecía a un dato cierto: las problemáticas que me habían apasionado no encontraban cabida en esos espacios, ni en la mayoría de las perspectivas en las que me había formado. Y sin embargo, respiraban política por todos sus poros. ¿Cómo podía ser que un movimiento como el feminista fuera prácticamente ignorado por aquella disciplina que tenía como su

² La utilización de la letra “x” en reemplazo del artículo genérico masculino propio de la lengua castellana es un recurso de la escritura feminista no sexista que busca contemplar en la enunciación no sólo a las identidades que se reconocen dentro del dimorfismo varón/mujer sino también a las identidades transexuales, intersex, travestis y otras. Diversos estudios sociolingüísticos han demostrado cómo la gramática, el vocabulario y los usos lingüísticos, en su calidad de espejo de una cultura androcéntrica, contribuyen a la desigualdad sociocultural de las mujeres, al mantenimiento de la hegemonía masculina y a la construcción de estereotipos sexuales. El uso habitual del genérico acaba excluyendo a las mujeres y otras identidades subalternizadas en la designación lingüística, de modo que los varones resultan ser los únicos sujetos de referencia. La propuesta es promover una democratización del discurso que evite, en la medida de lo posible, las asimetrías en el uso lingüístico.

“objeto” característico el fenómeno del poder en sus múltiples manifestaciones? Paradojas a las que algunos feminismos han tenido la valentía de no acostumbrarse, y pregunta que vamos a abordar en la primera parte de este trabajo. Allí nos proponemos identificar los “puntos ciegos” de la teoría política androcéntrica que operan como obstáculos epistemológicos a la hora de concebir como problemas válidos de investigación a los tópicos en los que focalizan las teorizaciones feministas. Valiéndonos de las herramientas que pudimos construir a partir del diálogo con algunxs de los principales exponentes de la epistemología crítica feminista, pudimos aproximarnos a algunas respuestas (seguramente provisionales) para estos interrogantes. Estas respuestas constituyeron las “llaves epistemológicas” que nos permitieron validar nuestro deseo de apostar por una teoría política feminista también interior de la academia. Pudimos entonces continuar el viaje, resignificando nuestros anteriores objetivos de investigación a la luz de nuevas preguntas.

La segunda parte de este trabajo, de corte teórico, se compone de dos capítulos. En el primero nos proponemos situar la emergencia de los feminismos denominados de la “segunda ola” en el contexto del clima político e intelectual imperante al momento de su surgimiento, profundizando en las potencialidades de sus rasgos distintivos frente a un horizonte de radicalización de las praxis políticas emancipadoras. La opción por trabajar con expresiones revolucionarias del movimiento feminista (todas ellas referenciadas, con distintos matices, en el marxismo) responde a una búsqueda política personal por aportar a la conciliación de dos tradiciones de discurso que, aunque afines en sus ideales libertarios, han resultado difícilmente articulables en la práctica. Aspiramos a que la decisión de explicitar las coordenadas político-ideológicas desde las cuales me sitúo para escribir estas páginas resulte debidamente fundamentada a partir de las herramientas epistemológicas que presentamos en la primer parte.

En el segundo capítulo de esta sección perseguimos una finalidad propositiva en relación a nuestro campo disciplinar y a la praxis política emancipatoria en general. Para ello, e intentando trascender la necesaria –aunque insuficiente- denuncia de la exclusión de la que históricamente ha sido objeto la teoría feminista, nos proponemos sistematizar críticamente algunas de las aportaciones originales o derivadas de las preocupaciones político-intelectuales del movimiento feminista de la “segunda ola”. Presentando dichas aportaciones reunidas bajo la tónica “opresión femenina”, e intentando profundizar en los matices y rupturas que es posible identificar al interior de nuestro *corpus*, apostamos a

reconstruir los itinerarios recorridos por éstas pensadoras militantes para continuar disputando el sentido de la reflexión y la práctica políticas desde el compromiso y la agenda feminista.

Primera parte

(empiezan los líos)

1. Las miradas, las lentes, los marcos. Construyendo un dispositivo que nos permita ver violeta.

“Quisiera insistir en la naturaleza encarnada de la vista para proclamar que el sistema sensorial ha sido utilizado para significar un salto fuera del cuerpo marcado hacia una mirada conquistadora desde ninguna parte. Esta es la mirada que míticamente inscribe todos los cuerpos marcados, que fabrica la categoría no marcada que reclama el poder de ver y no ser vista, de representar y de evitar la representación”

(Donna Haraway, 1995: 323)

¿Cuáles serían las consecuencias de considerar el sexo con seriedad en el pensamiento y el análisis político? De modo amplio, toda noción crucial de la teoría política parece estar obligada a un replanteamiento más o menos radical desde una perspectiva de sexo/género.

(Anna Jónasdóttir, 1993: 329)

Si las modalidades hegemónicas de producir teoría política no han podido *mirar* al feminismo como praxis y como teoría eminentemente política (es decir, atravesado de cabo a rabo por relaciones de poder), esto se explica, en parte, porque usa lentes que le impiden *verlo*. Nosotrxs, con las “gafas violetas”³ puestas, buscamos en esta primera parte identificar los puntos ciegos de una teoría política que denominamos “androcéntrica”, y sostenemos que ellos operan como obstáculos epistemológicos a la hora de concebir como problemas válidos de investigación a los tópicos en los que focalizan las teorizaciones feministas. Creemos que estos obstáculos epistemológicos empañan los lentes de la teoría política hegemónica cuando se trata de analizar cómo operan los procesos⁴ que nos interesa (que nos apasiona) mirar, así como aquellas dimensiones de la realidad social que luchamos por transformar.

Un primer paso necesario consiste en caracterizar a esta modalidad hegemónica de producir teoría política, que denominamos “androcéntrica”, la cual oficiará de interlocutora invitada en esta primera parte. Cuando hablamos de “androcentrismo” en el discurso de las ciencias sociales en general⁵, y de nuestra disciplina en particular, nos apropiamos del

³ Tomo la expresión de Nuria Varela (2005), quien basada en *El diario violeta de Carlota* de Gemma Lienas apela a la “metáfora de las gafas violentas” para aludir al tipo particular de análisis que permite emprender la teoría feminista. El violeta es el color representativo del feminismo y está presente en la mayoría de sus símbolos e identificaciones.

⁴ Desarrollaremos estos temas en el capítulo tres, pero podemos adelantar que nos referimos a la comprensión de las relaciones sociales de sexo como relaciones asimétricas de poder.

⁵ Quisiera destacar aquí el trabajo colectivo que desde el Núcleo Interdisciplinario de Estudios y Extensión de Género desarrollamos desde el año 2008 y que hoy empieza a mostrar sus frutos, entre otras actividades, en

trabajo desarrollado en el campo de los fundamentos epistemológicos de las ciencias sociales por la comunicadora española Amparo Moreno Sardá (2008). Nos proponemos problematizar la “*opacidad androcéntrica*” que caracteriza a este tipo de discursos, entendiendo que la cara oculta de la pretensión de universalidad que impera en las tradiciones científicas hegemónicas revela una figura que subyace a la delimitación de sus temas y problemas, e incluso en las representaciones acerca de los sujetos que construyen el conocimiento: la del “*arquetipo viril*”: varón adulto, blanco, burgués, heterosexual y con pretensión de dominio. Como explica la autora, se denomina *opacidad androcéntrica* del discurso

(...) al conjunto de mecanismos discursivos mediante los cuales ya no sólo se sitúa el arquetipo viril en el centro del universo mental-discursivo (...), sino que, además, se oculta tal centralidad generalizando como humano cuanto corresponde, exclusiva y excluyentemente, al sistema de valores propio de quien se sitúa en un centro hegemónico de la vida social a partir del cual proyecta su hegemonía expansiva sobre otras y otros mujeres y hombres (: 10)

Como señalan Fabbri, Figueroa y Venticinque (2013), en el campo de la filosofía política el androcentrismo se revela como

(...) un extendido sesgo que plantea como punto de partida y elaboración de los análisis sobre lo ético, político y social, un origen universal y neutral, no nombrado, que no obstante, por enunciarse desde el lugar de poder, corresponde al del varón. En un campo de estudios donde lo que abunda son las referencias a lo universal, debemos recordar las advertencias de Maffia: “todo lenguaje universal (el de la política, el de la ciencia, el de la filosofía) tiene esa maravillosa referencia posible a un “yo” muy singular que lo resignifica” [(Maffia, 2011) citado en Fabbri, Figueroa y Venticinque, 2013: 16]

En consecuencia, parte del trabajo necesario consiste en analizar cómo ese punto de vista androcéntrico ha impregnado las concepciones acerca de aquello que asumimos como nuestro ámbito específico de competencia: el estudio de las relaciones de poder, o el espacio de lo “politizable”.

el Proyecto de Investigación denominado *Feminismos y Ciencias Sociales: procedencias, inserciones y carencias. El caso de la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la UNR*. Las reflexiones en torno al “androcentrismo” como característica que permea los discursos propios de las ciencias sociales que presentamos aquí recuperan parte del trabajo desarrollado en dicho Proyecto.

En este sentido, advertimos que es posible rastrear en aquellas categorías presentes en cualquier análisis político (piénsese por ejemplo en las concepciones clásicas y modernas de ciudadanía, de Estado o de espacio público, centrales en nuestro campo disciplinar) un carácter claramente generizado, operación que en el mejor de los casos es explicitada a partir de distintas justificaciones biológicas y morales, y en otros es simplemente invisibilizada. No obstante, esta constatación sí ha sido objeto de algunos abordajes⁶ que desde el feminismo cuestionaron el lugar que cabía a las mujeres al problematizar el alcance y la validez de algunas categorías centrales de la reflexión política como las que hemos mencionado, por lo que entendimos que se trataba de una vacancia en proceso de reversión.

Nuestro interrogante se ubicaba más allá – o mejor, más acá- de este problema. Radicaba en la propia caracterización de algunos problemas como no-políticos, en la denuncia de la arbitrariedad o contingencia (política) de los límites que delinean nuestro campo disciplinar. Y fue llegadxs a este punto cuando se nos hizo evidente que para abordar nuestros temas de interés era necesario dar un rodeo epistemológico antes de continuar el viaje. Porque debimos buscar fundamentos que nos permitieran justificar nuestra convicción previa, nuestra posición subjetiva. De hecho, para nosotrxs, el feminismo mira y actúa sobre procesos netamente políticos, imposibles de ver como exteriores a las relaciones de poder entre, sobre, y a través de los cuerpos sexuados.

Puesta a justificar la pertinencia de esta propuesta, fue fácil imaginar cierta mirada de extrañeza –sino de reprobación- en mis interlocutorxs al expresar que me interesaba ahondar, por citar un ejemplo, en las condiciones políticas del amor como la forma contemporánea de opresión femenina (Jónasdóttir, 1993), o en la política sexual como relación de dominio (Millet, 1969). Extrañeza que devenía en serias dudas al constatar que estas inquietudes no surgían sino de mi historia de vida como joven mujer feminista, blanca, que he devenido sujeta en el marco de la heteronorma, y he hecho carne sus principios, proveniente de una familia de clase media de zonas urbanas, criada y educada como “hija menor”, y que pudo acceder a la formación universitaria. Cuestiones identitarias que se cruzan con experiencias académicas y un muy breve y reciente

⁶ Véase por ejemplo Dietz, Fromman, Rodríguez & Banegas González, I. (1979); Mouffe, C. (1999) y (1995); Pateman (1990); Phillips (1996); Di Stefano & Castells (1996), entre otros.

recorrido de militancia⁷ para dar forma a este, *mi*, problema de investigación. Y si parte de esta angustiante –aunque también alegre- extrañeza se explicaba por la ansiedad que genera para cualquier estudiante el momento de escribir una tesina, también fue necesario reconocer que esto sucedía porque, como explica Luciano Fabbri (2013), como politólogos hemos aprendido a operar de acuerdo a los cánones epistemológicos hegemónicos que asignan a la distancia afectiva con el “objeto” a investigar valor de legitimidad:

El estatuto científico de la política, supone desde su concepción hegemónica, un distanciamiento de “lo político” como campo con el que sólo nos relacionamos en tanto analistas, cientistas, investigadores/as. Estas investiduras son legitimadas a través de un proceso de separación entre sujeto cognoscente y objeto de estudio, que se supone a priori, con existencia real, esperando ser analizado por alguien. Ese alguien, sea quien fuere, se constituye en investigador en tanto mantiene una distancia racional respecto a ese problema de estudios, a “su” problema (: 2).

En tanto algunas de las principales categorías de las concepciones científicas hegemónicas aparecían como nudos problemáticos centrales a la hora de pensar las potencialidades de las tópicas feministas en las que queríamos ahondar, se volvió evidente la imposibilidad de abordar el problema del androcentrismo en la teoría política sin antes profundizar en las corrientes epistemológicas contemporáneas que realizan una crítica feminista de las ciencias. En este sentido, y como señala Omar Acha (2009) en relación a los estudios sobre sexualidades, también el nuestro es un debate que no logra su filo político-intelectual sino hasta que interviene en la discusión epistemológica.

Es Donna Haraway (1995), referente ineludible de la epistemología crítica feminista, una de las autoras que postula esta interpenetración entre supuestos epistémicos y definiciones políticas. Como señala Celia Amorós (2008), la posibilidad de los sujetos históricamente excluidos –y podríamos agregar, también de los problemas de investigación históricamente *no vistos*- de *emerger* supone, como requisito previo, la

⁷ Desde hace algunos meses integro el Colectivo Feminista Malasjuntas del Frente Popular Darío Santillán (Corriente Nacional), desde el cual participo junto a otras compañeras de Socorristas en Red, organización que se propone acompañar y asesorar sobre abortos con medicamentos a mujeres que deciden interrumpir sus embarazos. Ambos espacios han sido fundamentales para mí al momento de constatar la idea previa que comenzó a hacerse lugar en mí al participar del Núcleo Interdisciplinario de Estudios y Extensión de Género de nuestra facultad: la imposibilidad de dimensionar los problemas asociados a las relaciones de poder entre los sexos si no es a partir de constataciones “situadas” acerca del involucramiento personal (corporal, cotidiano) con este tipo de experiencias de lucha.

configuración de posibilidades epistemológicas que abran espacios dentro de los cuáles éstos puedan ser pensados:

La epistemología harawayana se configura así como un “artefactualismo reflexivo”, consciente de que el conocimiento es un constructo y de cómo se construye: a través de qué prácticas, de qué opciones, de qué posicionamientos. Epistemología y política, de este modo, se interpenetran: el “artefactualismo reflexivo”, consciente de su modo de producir conocimiento, es responsable y debe dar cuenta de desde dónde lo produce (: 89)

Entendemos entonces que la crítica a las concepciones androcéntricas de lo político no puede ser cabalmente desarrollada si no exploramos un problema analíticamente anterior: el de los presupuestos a partir de los cuales hemos aprendido a pensar y a hacer política y, en un nivel de mayor profundidad, las que hemos incorporado como formas “válidas” o “legítimas” de producir conocimiento, e incluso de determinar aquello que es cognoscible, o, mejor, que *merece* ser conocido: ¿cuántas de estas limitaciones para pensar lo político no tienen que ver con la forma misma en que hemos aprendido a pensar, a producir conocimiento? En adelante, intentaremos dar respuesta a este interrogante recuperando algunos de los principales aportes de la epistemología crítica feminista. Más específicamente, nos concentraremos en la apuesta por un conocimiento situado, por una teoría política que, sin renunciar a la pretensión de verdad que subyace a toda construcción de conocimiento, pueda asumir el carácter encarnado de las “objetividades” que representa.

Una de las fortalezas de la perspectiva del conocimiento situado radica en insistir en el carácter intencionado del conocimiento, en el vínculo político-epistemológico que subyace a estas (a todas las) construcciones de verdad, en la *reflexividad* como condición de una objetividad posible, en-carnada:

Yo quisiera sugerir de qué manera nuestra insistencia metafórica en la particularidad y en la encarnación de toda la visión (no necesariamente una encarnación orgánica que incluya una mediación tecnológica) y nuestro no ceder ante los mitos tentadores de la visión como un camino hacia la des-encarnación y un nacer de nuevo, nos permiten construir una doctrina de la objetividad utilizable, pero no inocente. Yo busco una escritura feminista del cuerpo que, metafóricamente, acentúe de nuevo la visión, pues necesitamos reclamar ese sentido para encontrar nuestro camino a través de todos los trucos visualizadores y de los poderes de las ciencias y de las tecnologías posmodernas que han transformado los debates sobre la objetividad. *Necesitamos aprender en nuestros cuerpos, provistas de color primate y visión*

estereoscópica, cómo ligar el objetivo a nuestros escáneres políticos y teóricos para nombrar dónde estamos y dónde no, en dimensiones de espacio mental y físico que difícilmente sabemos cómo nombrar. Así, de manera no tan perversa, la objetividad dejará de referirse a la falsa visión que promete trascendencia de todos los límites y responsabilidades, para dedicarse a una encarnación particular y específica. La moraleja es sencilla: solamente la perspectiva parcial promete una visión objetiva. Se trata de una visión objetiva que pone en marcha, en vez de cerrar, el problema de la responsabilidad para la generatividad de todas las prácticas visuales (Haraway, op. cit: 326, la cursiva es mía).

A manera de hipótesis, nos remontamos a lo que insinuábamos al principio de este apartado: efectivamente, en los orígenes de aquella bifurcación experimentamos limitaciones y condicionamientos que provienen de los modos enseñados y aprehendidos de producir teoría política en nuestro caso particular, pero que se verifican en todos los ámbitos científicos en general. Por lo cual entendemos que se trata de un problema epistemológico, es decir, referido a la pregunta por *quiénes pueden ser sujetos* del conocimiento, sobre *las pruebas* que deben superar las creencias para ser validadas como conocimientos, y sobre *el tipo de cosas* que pueden conocerse (Harding, 1998). Sólo a partir de trabajar en esta “apertura epistemológica” nos fue posible dejar *emerger* este (mi) problema de investigación.

Producto del diálogo con algunxs exponentes de estas corrientes epistemológicas, pudimos inscribir aquellas inseguridades que nos rondaban a la hora de fundamentar este trabajo (que podríamos sintetizar en la duda acerca de la pertinencia de unos interrogantes que sentíamos como tan *personales*, tan *subjetivos*, tan *movilizantes*⁸) en una de las fortalezas de la perspectiva del conocimiento situado: el cuestionamiento de la díada sujeto/objeto de conocimiento tal como es entendida por la epistemología positivista, y la denuncia de sus consecuencias en términos de una pretensión objetivista que resulta funcional al ocultamiento del androcentrismo que permea estos discursos, así como del propio lugar/contexto de enunciación del sujeto cognoscente:

La pretensión objetivista, amparada en la racionalidad abstracta de la ciencia androcéntrica debe ser expuesta en toda su arbitrariedad. La asunción responsable del acto de conocer por parte del investigador/a, erosionará las pretensiones de desvinculación aséptica, fortaleciendo el carácter comprometido del conocimiento

⁸ Al respecto, en repetidas ocasiones me encontré cuestionando la pertinencia “científica” de mis inquietudes y diciéndome, con cierto cinismo, que mi tesina se asemejaba a una sesión de psicoanálisis, hecho que sin dudas perjudicaba la legitimidad de mi proyecto.

producido. Y no hablamos de un compromiso entendido en términos racionales sino en sintonía con la reflexión de Fox Keller sobre *la necesidad de superar una concepción autocéntrica de la ciencia, alejada de los cuerpos y las emociones, con rasgos instrumentalizadores y pretensión de dominio, por una "ciencia como experiencia amorosa", por una percepción alocéntrica relacionada con el cuidado, y que recupera la pulsión amorosa, origen emocional de toda actividad científica, y sin duda, origen de una actividad política que lejos de localizarse en la parte superior del cuerpo, monopolio del alma racional, se hace con y desde todo el cuerpo* (Fabbri, 2013: 8, la cursiva es mía).

Estos lineamientos propios de la epistemología crítica feminista nos permitieron comprender que el involucramiento emocional con nuestro "objeto" de estudio, en vez de representar una falencia de nuestra investigación sobre la que deberíamos esforzarnos por justificar con argumentos *ad hoc*, podía aparecer como una fortaleza si lográbamos dejarnos atravesar por el cuestionamiento de la díada sujeto/objeto tan característica de la ciencia y la política positivistas, y nos animábamos a asumir el compromiso político que aquello suponía. En este sentido, aceptamos el convite y decidimos ponerle (devolverle) el cuerpo a esta investigación asumiendo, con Haraway, que la elección no debe ser entre un universalismo des-encarnado o un relativismo fútil, sino que debemos apostar por una perspectiva situada y comprometida con nuestro posicionamiento político:

Pero la alternativa al relativismo no es totalización y visión única, que es siempre finalmente la categoría no marcada cuyo poder depende de una estrechez y oscurecimiento sistemáticos. La alternativa al relativismo son los conocimientos parciales, localizables y críticos, que admiten la posibilidad de conexiones llamadas solidaridad en la política y conversaciones compartidas en la epistemología. El relativismo es una manera de no estar en ningún sitio mientras se pretende igualmente estar en todas partes. La «igualdad» del posicionamiento es una negación de responsabilidad y de búsqueda crítica. El relativismo es el perfecto espejo gemelo de la totalización en las ideologías de la objetividad. Ambos niegan las apuestas en la localización, en la encarnación. Y en la perspectiva parcial, ambos impiden ver bien. El relativismo y la totalización son ambos «trucos divinos» que prometen, al mismo tiempo y en su totalidad, la visión desde todas las posiciones y desde ningún lugar, mitos comunes en la retórica que rodea la Ciencia. Pero es precisamente en la política y en la epistemología de las perspectivas parciales donde se encuentra la posibilidad de una búsqueda objetiva, sostenida y racional (Haraway, op. cit: 328)

En este sentido, podemos decir que en ese proceso de construcción de (y de aceptación del compromiso con) nuestro "objeto", algunas categorías que teníamos incorporadas

como estándares de calidad de lo que debe ser nuestra tarea de politólogos –neutralidad, objetividad, racionalidad, distancia- tomaron un color diferente y perdieron, incluso, su lugar preferencial en el decálogo. Al mismo tiempo, nuevas categorías que al principio se colaban por los márgenes, fueron abriéndose paso hasta ocupar el centro mismo del escenario. Aparecieron entonces los cuerpos y la sexualidad, las emociones, el amor –la ciencia como experiencia amorosa, el amor como forma de dominación-, la cotidianeidad...y con su aparición revolucionaron la paz que ordenaba el cementerio de mi hasta entonces preciada mimetización con los cánones de lo académicamente correcto. Esa “apertura epistemológica” es la que me permitió dejar *emerger*, diríamos con Amorós, mi problema de investigación. Pudimos entonces validarlo desde una perspectiva no androcéntrica ni positivista, y atravesado ese proceso, continuar con nuestro trabajo, esta vez con nuevas preguntas.

Si por una parte esta discusión epistemológica nos ayuda a contextualizar el problema del androcentrismo en la teoría política hegemónica a la vez que nos muestra, como señala Harding (1998) una de las dimensiones más potentes de la crítica feminista (la que se pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento), por otra parte nos provee de argumentos a la hora de identificar el sentido que para nosotrxs tiene –o debe tener- la tan mentada transversalización de la perspectiva de género en la academia. Como integrantes de distintos espacios que abordan –desde variados enfoques, y con diferentes propósitos- este tipo de problemáticas, encontramos que las modalidades de incorporación de la perspectiva de género en los espacios de construcción de conocimiento revisten trayectorias que, lejos de señalar un camino unívoco, revelan una disputa (que entendemos es política) por el sentido de esta “apertura”. Si bien constatamos que las diversas problemáticas relacionadas con el colectivo de mujeres, así como la perspectiva de género y las teorías feministas son objeto de una creciente actividad científica y académica en una medida inimaginable en décadas pasadas, en ocasiones la radicalidad y la potencia disruptiva de estas corrientes quedan diluidas en abordajes que desde un *empirismo ingenuo* (Harding, op. cit.) se reducen a una sustitución “de objeto” que no cuestiona el proceso mismo de producción de conocimientos, reproduciendo los vicios de las concepciones epistemológicas hegemónicas. Por lo desarrollado hasta aquí, resulta evidente que para nosotrxs una transversalización que haga justicia al potencial transformador del feminismo como perspectiva crítica requiere, además de una multiplicación de objetos posibles, una deconstrucción de nuestras prácticas epistemológicas.

Como señala Léo Thiers-Vidal (2002), una de las directrices principales de la epistemología crítica feminista consiste en explicitar las condiciones de producción del conocimiento, dándose así una estrategia que polemiza con los *“aspavientos de verdad de la ciencia hostil y muestra la especificidad histórica radical, y por lo tanto, la contestabilidad, de todas las construcciones científicas y tecnológicas”* (Haraway, 1995: 319).

En este sentido, y en relación a los estudios emprendidos por autores varones sobre el campo del feminismo radical (corriente que se gesta en el momento del feminismo en que centramos nuestra atención), Thiers-Vidal señala que uno de los elementos condicionantes de todo trabajo teórico se encuentra en la “posición social de sexo”⁹ del/la autor/a, posición que da cuenta de los límites que la experiencia vivida (en este caso, de sexo) impone a quien investiga a la hora de interrogarse sobre un tema en particular, y de validar y comprender determinadas problemáticas:

El análisis feminista materialista sobre la asimetría de las posiciones sociales de sexo no atañe, lógicamente, sólo al contenido del saber producido, sino también a las condiciones sociales de producción de un saber pertinente y objetivo de las relaciones sociales de sexo. En efecto, lo que se deduce de este análisis es que *la capacidad de producción de los productores del saber está determinada por sus propias vivencias de las relaciones sociales de sexo: al no disponer de elementos cruciales de la vivencia generizada (contenido y condiciones de trabajo, violencias materiales y simbólicas, domesticación psíquica y física, etc.), los miembros de la clase de sexo opresora se enfrentan a una limitación epistémica estructural, pues no pueden verificar sus análisis en función de sus experiencias y, además, están sesgados por la vivencia de su propia posición social privilegiada*. Esto implica que un trabajo masculino teórico y político sobre las relaciones sociales de sexo debe tener en cuenta la asimetría fundamental de las relaciones sociales de sexo. Por lo demás, esta epistemología feminista materialista no conduce a una posición relativista, sino a elaborar criterios que colaboren en alcanzar mayor objetividad en las ciencias por medio de una deconstrucción del sesgo androcéntrico y masculino, y a considerar en general las posiciones sociales. Entonces, la epistemología feminista materialista no cuestiona, en absoluto, las herramientas del análisis racional, sino que destaca que todo análisis científico tiene lugar en un contexto y una posición sociopolíticos precisos, que deben ser considerados (Thiers-Vidal, 2002: 15, la cursiva es mía).

⁹ Ahondaremos en el concepto de “clase social de sexo” (acuñado por el feminismo materialista francés) del que deriva esta referencia a una “posición social de sexo” en la tercera parte de nuestro trabajo.

Si en el caso de los estudios sobre los postulados teóricos del feminismo radical el autor entiende que los investigadores varones pueden negar o minimizar la dimensión del poder en las relaciones sociales de sexo y así redoblar la opresión de género a través de sus propios análisis “comprometidos”, en nuestro caso nos preguntamos si, en un sentido similar, las fuentes legitimadas de la reflexión política académica, en su inmensa mayoría varones blancos “ilustrados”, no han reproducido el mismo mecanismo o experimentado las mismas *“limitaciones epistémicas estructurales”*, no admitiendo –ni siquiera pudiendo ver- como campos válidos de indagación aquellos aspectos de la realidad social que claramente suponen un cuestionamiento a su propia posición socio-sexual de privilegio, reproduciendo en consecuencia las desigualdades sexo-genéricas. En este sentido, cabe señalar también la permanencia de estas resistencias incluso en autores que se destacan por su labor comprometida con ideales progresistas, emancipadores o de izquierda en otros terrenos de la realidad social, como revela el caso paradigmático del marxismo, al que nos referiremos en la segunda parte de este trabajo.

En consecuencia, afirmamos que un “obstáculo epistemológico” que empaña los lentes de la teoría política hegemónica se ubica en esta dificultad o resistencia que experimentan lxs investigadorxs (vale aclarar que esto incluye también a la minoría de mujeres que hemos tenido acceso a la academia), sus personas concretas, con sus cuerpos sexuados y sus trayectorias vitales e intelectuales, sus privilegios y sus dificultades no sólo en relación a su posición social de sexo, sino también a su posición social en un sentido general –de clase, de raza, geográfica, etc.- a la hora de pensar(se) situadamente.

Entiendo que mi propia trayectoria vital, política e intelectual de sujeta oprimida por las relaciones sociales de sexo que me propongo estudiar puede haberme provisto de un conocimiento experiencial que corra a nuestro favor a la hora de desarrollar esta investigación. No obstante, aún sin desconocer el carácter desafiante propio de los conocimientos que surgen de los grupos oprimidos¹⁰ no queremos derivar del valor de la

¹⁰ “Por último, debe decirse que las preguntas que un grupo oprimido desea que se respondan rara vez constituyen demandas de lo que se conoce como la verdad pura. Más bien son interrogantes acerca de las posibilidades para modificar sus condiciones; son también preguntas acerca de cómo es moldeada su situación por fuerzas que la rebasan, acerca de la forma de superar, vencer o neutralizar esas fuerzas que conspiran contra su emancipación, crecimiento o desarrollo, y acerca de los temas relacionados con todo ello. En consecuencia, los proyectos feministas de investigación no se originan en ninguna clase de “experiencias femeninas” obsoletas sino, principalmente, en las experiencias de las mujeres en la lucha política (Kate Millet y otras autoras nos recuerdan que la habitación y la cocina son sitios de lucha política en la misma medida en

experiencia una postura esencializante que desconozca la necesidad de operar políticamente desde y sobre nuestra propia situación de opresión para producir un conocimiento con potencialidades transformadoras. Como explica Haraway (1995), y recuperando la idea de “artefactualismo reflexivo” a la que hacíamos referencia anteriormente,

La subyugación no es una base para una ontología. Podría ser una clave visual. La visión requiere instrumentos visuales; una óptica es una política del posicionamiento. Los instrumentos de visión hacen de intermediarios entre puntos de vista. No existe visión inmediata desde los puntos de vista de los subyugados. La identidad, incluida la autoidentidad, no produce ciencia. El posicionamiento crítico sí, es decir, la objetividad. Sólo aquellos que ocupan posiciones de dominación son autoidénticos, no marcados, des-encamados, no mediados, trascendentes, nacidos de nuevo. Desafortunadamente, es posible para el subyugado desear e incluso introducirse en esa posición del sujeto y, luego, desaparecer de la vista. El conocimiento desde el punto de vista del no marcado es verdaderamente fantástico, distorsionado y también irracional. La única posición desde la cual la objetividad no podría ser practicada ni alabada es el punto de vista del amo, del Hombre, del Dios Uno, cuyo Ojo produce, se apropia y ordena todas las diferencias. Nadie acusó nunca a Dios de monoteísmo de la objetividad, solamente de indiferencia. El truco divino es auto idéntico y lo hemos confundido con creatividad y el conocimiento, incluso con la omnisciencia (Haraway, 1995: 332).

Por otra parte, de lo desarrollado hasta aquí derivamos una segunda conclusión: podemos localizar ese “punto” ciego que produce el androcentrismo en el discurso de la teoría política hegemónica en la imposibilidad de dar cuenta del lugar que ocupan (que sufren, que reproducen, que legitiman) nuestros cuerpos sexuados en las relaciones de poder (que estudiamos, pero que también vivimos cotidianamente, que nos estructuran como sujetos). En este sentido, creemos que ese sujeto pretendidamente universal que es el varón-blanco-adulto-heterosexual-con pretensión de dominio, cuya figura e intereses subyace a los procesos legitimados de construcción de conocimiento, se impone como sujeto des-encarnado, incorpóreo, y en ese borramiento de las marcas que lo atraviesan tiñe de falsa universalidad los “objetos” y abordajes que nuestro campo disciplinar ha alojado como “legítimamente políticos”, a la vez que obtura las posibilidades de mirar más allá (más acá) de los límites que históricamente (políticamente, contingentemente) han encerrado a la reflexión política en el espacio de “lo público”.

la que pueden ser el tribunal o la casilla de votación) Es posible que sólo por medio de tales luchas sea como puede una llegar a entenderse a sí misma y al mundo social” (Harding, 1998: 6)

Queda entonces fuera de los marcos epistemológicos de la teoría política androcéntrica el lugar de los cuerpos sexuados y las emociones en la reproducción de las relaciones de poder. Según explican Fabbri y Figueroa (2011), la exclusión o inclusión subordinada que se verifica en toda la ciencia occidental respecto de los cuerpos acompaña el proceso de secularización racionalista desde la teoría política producida por los filósofos clásicos de la Antigua Grecia¹¹. Es decir, y recuperando la relación entre marcos políticos y epistemológicos a la que hacíamos referencia al inicio, es posible establecer un paralelismo entre el paradigma del orden político androcéntrico deseado - sus sujetos habilitados (varones, blancos, burgueses, heterosexuales) y los imperativos de la acción (la pretensión de dominio)-, y el racionalismo de la ciencia positivista, instrumentalizada como su arma epistemológica¹². Como explica Celia Amorós (1985), esto sucede porque se verifica una correspondencia entre el orden social (patriarcal) y los modelos de construcción de conocimiento (positivista) hegemónicos:

La filosofía, por su parte, no puede constituirse sino en el medio fuertemente estructurado de las representaciones ideológicas de la sociedad en que aparece, como un producto ideológico específico, de cierta complejidad y elaboración (...) El discurso filosófico no surge del vacío, sino que se nutre de las ideologías socialmente vigentes, las reorganiza en función de sus propias orientaciones y exigencias, las incorpora selectivamente y las reacuña conceptualmente al traducirlas al lenguaje en el que expresa sus propias preocupaciones (Amorós, 1985: 32).

Otra de las herramientas que nos aporta la epistemología crítica feminista se encuentra en la posibilidad de visibilizar (para intentar trascender) uno de los dispositivos de los que se vale el pensamiento occidental para ordenar y representar el mundo vivido: la dicotomización. Como explica Diana Maffia (2007), la dicotomización como recurso propio de la ciencia positivista domina nuestra manera de analizar la realidad de forma tal que

¹¹ *"En la Grecia Antigua esclavista, los hombres (varones, propietarios, libres, es decir, los que se ajustaban a la concepción dominante de ciudadanía) eran los que pertenecían al terreno de la cultura, de la creación de bienes y símbolos, de la política. Claro está, desde la interpretación occidental, la naturaleza es inferior a la cultura, y ésta ejerce una relación de apropiación, explotación y dominio sobre la primera. Aquí podemos ver cómo el Antropocentrismo (el "hombre", en uso genérico universal, como eje alrededor del cual giran el resto de las cosas) y el Androcentrismo (el "hombre", en su uso genérico masculino dominante, como centro) se conjugan para conformar una ideología en la cual tanto la naturaleza como la mujer se encuentran en una posición subordinada"* (Fabbri y Figueroa, 2011: 6)

¹² Evelyn Fox Keller señala que esa pretensión de dominio propia de la ciencia positivista permite caracterizarla como "masculina" a partir de una serie de rasgos distintivos: a) la ambición de dominar la naturaleza; b) deseo de trascendencia y poder; c) división del mundo entre quien conoce y lo cognoscible y d) distancia, separación y autonomía del sujeto cognoscente (Mogollón, 2012)

nos induce a reproducir caracterizaciones sexistas y jerarquizantes. Si analizamos los estereotipos culturales, dice la autora, encontraremos que mientras “lo masculino” aparece asociado a “objetivo / universal / racional / abstracto / público / hechos / mente / literal”, lo femenino se asocia a “subjetivo / particular / emocional / concreto / privado / valores / cuerpo / metafórico”. El hecho es que estas representaciones dicotómicas a cerca de “lo masculino” y “lo femenino” implican que aquellos aparecen encarnando valores situados en pares opuestos, pares que son “*exhaustivos y excluyentes*”:

Que sea exhaustivo es que entre los dos forman una totalidad y no hay nada más por fuera. Lo objetivo junto con lo subjetivo es una totalidad que agota el universo del discurso. La otra condición que tiene que cumplir un par de conceptos para ser considerado una dicotomía es que sea excluyente, es decir, que si algo pertenece a un lado del par, no pertenece al otro lado. Si algo es racional, no es emocional; y si es emocional, no es racional. (...) Esto que llamamos dicotomía, estos pares de conceptos exhaustivos y excluyentes, han dominado el pensamiento occidental, siguen dominando nuestra manera de analizar la realidad como ámbitos separados que se excluyen mutuamente, y por fuera de los cuales no hay nada (Maffia, 2007: 2)

Estos pares de conceptos están además sexualizados, de forma tal que si se habla de racionalidad ésta se asocia a masculinidad, así como si se habla de, por ejemplo, espacio privado, vamos a representarnos figuras femeninas. Por último, estos pares están también jerarquizados:

No es solamente que lo objetivo y lo subjetivo son diferentes, y lo objetivo es masculino y lo subjetivo, femenino, sino que lo objetivo es más valioso que lo subjetivo, que lo público es más valioso que lo privado, que lo racional es más valioso que lo emocional. Al jerarquizar el par de conceptos, estamos reforzando la jerarquización entre los sexos, porque el par está sexualizado (Maffia, 2007: 3)

A los fines de nuestro trabajo, nos interesa señalar que, en su acepción hegemónica, tanto la política como la ciencia se encuentran culturalmente asociados al lado “masculino” de cada par, hecho que históricamente nos ha vedado las mujeres la posibilidad de ser protagonistas de las esferas que son, por añadidura, más valoradas socialmente que aquellas que según los estereotipos señalados nos contienen. Celia Amorós (1994) afirma que esta exclusión de las mujeres a los ámbitos de lo no valorado socialmente constituye una *invariante estructural*:

No en todas las épocas y sociedades lo privado y lo público han tenido las mismas connotaciones que en la actualidad; sin embargo, con todas las salvedades y

matices que se pueden hacer con toda pertinencia, estimo que lo privado y lo público constituyen lo que podríamos llamar una invariante estructural que articula las sociedades jerarquizando los espacios: el espacio que se adjudica al hombre y el que se adjudica a la mujer. A pesar de sus evidentes diferencias históricas esta distribución tiene unas características recurrentes: las actividades socialmente más valoradas, las que tienen un mayor prestigio, las realizan prácticamente en todas las sociedades conocidas los varones. Puede haber alguna rara excepción, pero son las actividades más valoradas las que configuran o constituyen el espacio de lo público: es el espacio más valorado por ser el del reconocimiento, de lo que se ve, de aquello que está expuesto a la mirada pública, por definición. Es decir, cuando una tarea tiende a hacerse valorar tiende a hacerse pública, tiende a masculinizarse ya hacerse reconocer. El espacio público, al ser el espacio del reconocimiento es el de los grados de competencia, por lo tanto, del más y del menos. Por el contrario, las actividades que se desarrollan en el espacio privado, las actividades femeninas, son las menos valoradas socialmente, fuere cual fuere su contenido, porque éste puede variar, son las que no se ven ni son objeto de valoración pública. En el espacio público se contrastan las actividades -desde la competencia deportiva, hasta los narradores vascos, el discurso político, etc.-, pero en el privado no hay forma de discernir los distintos niveles de competencia con ciertos parámetros objetivables. Entre varias excelentes amas de casa, todas ellas son igualmente excelentes, pues no hay manera de objetivarlo, de acuerdo con unos parámetros. Es el espacio -por lo tanto- de la indiscernibilidad (Amorós, 1994: 23).

Por una parte, encontramos entonces que aquel espacio que la teoría política androcéntrica admite como su ámbito específico de competencia (espacio público, instituciones políticas) es asociado culturalmente a los valores de la masculinidad hegemónica. Luego, al interior de ese espacio público masculino, las dicotomías cuerpo/alma o cuerpo/razón, y el valor político asignado a las segunda parte de cada par en detrimento de la primera, que se verifica tanto en las proyecciones de la polis ideal (la *República* de Platón) como en el orden político cristiano (es decir, en dos de las tradiciones que más fuertemente estructuraron el pensamiento y el obrar político occidental) se desplegaron de forma tal en nuestra cultura que ambas suponen una asignación genérica a cada uno de sus polos: mientras que las mujeres hemos sido históricamente asimiladas, en nuestras supuestas “debilidades” para participar de lo público/político androcéntricamente definido, a nuestras determinaciones biológicas o

“naturales”¹³ (hecho que por sí supone una desestimación en una cultura que esgrime la pretensión de dominio sobre lo natural como un valor), los varones (adultos, blancos, burgueses y heterosexuales) han sido los considerados “aptos”, sea en razón de la composición de sus almas (como aparece en la filosofía platónica) o en su capacidad de actuar de acuerdo a los imperativos de la Razón (en la modernidad política).

Esta dicotomía constitutiva del pensamiento y la práctica políticas occidentales imprime su sello también en nuestros modos aprendidos de generar conocimiento, aspecto en el que buscamos profundizar en esta primera parte:

(...) es también en dicha dicotomía cuerpo/alma que se sustenta esa idea (...) de un modelo de conocimiento científico producido por un sujeto neutral, a-valorativo, no sexuado, corpóreamente ausente. Las emociones, las subjetividades, las particularidades no forman parte de los procesos de construcción de conocimiento, lo que equivale a decir, que sujetos sensibles, emotivos e incapaces de abstraerse (como las mujeres), no pueden ser sujetos de conocimiento. Esta exclusión se explica a su vez, a partir de la dicotomía razón/emoción correspondiente al par masculino/femenino (Fabbri y Figueroa: op. cit: 8).

Al interior de nuestra disciplina es posible constatar la vigencia de estos tópicos, y sus consecuencias en la pregnancia de modalidades dicotómicas de codificación, en las cuales lo corporal y lo emotivo (asociados a “lo femenino”) se ven subordinados al valor supremo asignado la Razón (asociada a “lo masculino”):

Nuestra disciplina aparece situada como el lugar por excelencia desde el cual reflexionar y dimensionar el rol de las instituciones sociopolíticas –apareciendo estas incluso en un sentido muy restringido, donde no hay sujetos instituyentes ni disputas por el agenciamiento- en las sociedades contemporáneas. No están presentes allí los sujetos de los conflictos sociales que instituyen/destituyen formas de orden social, y si aparecen, seguramente sus acciones se encuentren jerarquizadas en relación a lo que “racionalmente” hacen para alcanzar determinados fines, intereses, etc. En el análisis de una acción política, si están incluidas las emociones de exs

¹³ *“La extrema sensibilidad que la mujer poseería en virtud de su sexualidad le imposibilitaría esa racionalidad necesaria para el desarrollo de la capacidad de autogobierno, y por ende del gobierno sobre los demás. Esta debilidad y fragilidad respecto de sus emociones es la contraparte del carácter viril de la templanza, es decir, el carácter sumiso y pasivo, “afeminado” de la intemperancia. Vale decir, que la mujer poseería según Aristóteles, alguna dosis de templanza, pero de forma inacabada, ya que a diferencia de la templanza viril, la suya no es una virtud de mando sino de subordinación: (...) Hemos de pensar, por tanto, que a cada cual se aplica la virtud, tal como de la mujer dijo el poeta: el silencio es el ornamento de la mujer. Si la Razón (LOGOS) era patrimonio de los hombres libres, entonces el silencio aparece como la virtud que adorna a la mujer, la inacción, el acto pasivo por excelencia de no expresar opinión sobre los temas que no le competen”* (Fabbri y Figueroa, 2011: 10).

sujetxs, sus movilizaciones e interpelaciones a niveles de lo sensible, las manifestaciones corporales de sus atravesamientos por las estructuras que los constituyen, lo están generalmente como “desvío”, o como “plus” en el mejor de los casos. Así, cuando aparecen análisis políticos que trabajan sobre la fuerza de las creencias, que sitúan la posibilidad de acciones que se llevan a cabo en función de alcanzar objetivos que tienen más que ver con la necesidad de “acceder a ciertos recursos simbólicos”, siempre se sitúan en una supuesta dimensión “irracional” de la política. Dicha dimensión, que por denominarse en función de una falta (falta de razón) aparece como índice de una anomalía es, o bien desechada, o bien subordinada, y los estudios que se abocan a explicar alguna de sus manifestaciones son generalmente estudios sobre fenómenos sociales que no dejan de “olerle raro” a los cánones positivistas de la secularizada filosofía práctica (Fabbri y Figueroa, op. cit: 12).

Podemos identificar entonces que la ceguera de la reflexión política hegemónica en relación a las conceptualizaciones emergidas al calor de la lucha del movimiento de mujeres y feminista parece responder, por una parte, a las “limitaciones epistémicas estructurales” (Thiers-Vidal, 2002) de aquellos que han sido sus agentes privilegiados. En este sentido, se verifica la imposibilidad (o la resistencia) de estos sujetos constructores de conocimiento de dejarse interpelar por conceptualizaciones contestatarias respecto de su lugar social de privilegio, lugar que algunos feminismos, en su impertinencia, denuncian sin concesiones.

Sin embargo, resulta fundamental no reducir nuestro análisis a las consecuencias derivables de la “posición social de sexo” (Thiers-Vidal, op. cit) de los protagonistas legitimados de nuestro campo disciplinar, para evitar caer en los vicios de aquellas corrientes de la epistemología feminista que, operando desde un *empirismo ingenuo* (Harding, 1998), apostaban a superar el androcentrismo vigente en los discursos de las ciencias reemplazando los actores por actrices y dejando intacta la escenografía y la distribución y composición de públicos y escenarios.

Con esto queremos señalar que, asumida nuestra posición de constructorxs situadxs de conocimientos políticamente comprometidos, apostamos no sólo al reconocimiento de aquellas mujeres que lograron desempeñarse desde dentro y fuera de la academia (es decir, a la multiplicación de lxs sujetxs habilitados a producir conocimiento), sino también a la subversión de los límites que hasta ahora delinearon nuestro campo disciplinar, tanto en relación a sus “objetos” –el “*tipo de cosas que pueden conocerse*”, en palabras de Harding (op. cit.)- , como en relación a los parámetros de verdad –las “*pruebas*”

requeridas para validar como “científico” al conocimiento, admitiendo como válidos los saberes que surgen de nuestras propias experiencias, emociones y compromisos.

Tal fue el recorrido epistemológico que me proveyó de herramientas para apostar a que una investigación sobre esos otros “*tipos de cosas*” que puede conocer la teoría política fuera presentada en el ámbito académico. Traduzco la compenetración (afectiva y política) con mi problema de investigación como una fortaleza a la hora de emprenderla, registrando en ella las marcas de mi propia experiencia. Sostengo su pertinencia (política y teórica) porque entiendo que la apuesta por una teoría política no androcéntrica supone animarnos a retrotraernos más acá de la frontera donde la academia nos enseñó que se encontraba lo politizable, y definiendo la necesidad de saltar esa valla porque experimento esa opresión cotidianamente en mi propio cuerpo. Es desde mi experiencia que puedo justificar que en el espacio privado-doméstico¹⁴ nos atraviesan, también, relaciones de poder. Relaciones que no se configuran, desde ya, como un campo aislado del resto de las opresiones (de raza, de clase, generacionales, geográficas) que nos marcan. La “verdad” de este trabajo es la verdad que puedo defender desde mi propia situación. No pretende erigirse en representación de totalidades abstractas e intereses falsamente universales. En adelante, intentaré dar cuenta de algunos resultados de esta búsqueda, que puedo sintetizar en la pregunta por la especificidad, si es que la hay, de lo que provisoriamente denominaré “opresión femenina”.

Ahora sí: veamos violeta...

¹⁴ Profundizaremos en la necesidad de distinguir entre espacio privado y espacio doméstico en el próximo capítulo.

Segunda Parte

(mujeres para sí)

2. En las calles y en las plazas... ¿y en las casas y en las camas? Diatribas feministas contra los maridos marxistas en épocas de primavera.

Las feministas argentinas, o al menos algunas de nosotras, las que nos reconocemos como herederas de una doble y no siempre articulable tradición, debiéramos intentar recuperar, a partir de nuestras herencias teóricas y políticas, el impulso para la persecución de nuestras utopías de justicia e igualdad y la reivindicación insistente del respeto por las diferencias, aún a sabiendas de la inextinguible tensión que conlleva la inscripción de la cuestión de la diferencia en el campo del marxismo

(Alejandra Ciriza, 2003: 60)

Para responder a una vieja pregunta — ¿cómo se crea y se distribuye el valor?— Marx se vio obligado a formular una explicación completamente nueva del mundo social. Para responder a otra pregunta igualmente antigua, o para cuestionar una realidad igualmente antigua — ¿qué explica la desigualdad entre los hombres y las mujeres? o, ¿cómo se convierte el deseo en dominación?, o ¿qué es el poder masculino?— el feminismo revoluciona la política.

(Catharine MacKinnon, 2006: 194)

El movimiento feminista de fines de los sesenta y principios de los setenta comprende a un conjunto de núcleos militantes que a ambos lados del Atlántico dan forma a la resurrección del feminismo con posterioridad a la segunda guerra mundial, tras el letargo que aquel había experimentado una vez conseguidas las reivindicaciones que perseguía la etapa anterior del feminismo, denominada “primera ola”¹⁵, centradas principalmente en la demanda de igualdad política formal para las mujeres blancas¹⁶.

La emergencia de esta “segunda ola” de feminismos ocurre en un contexto político internacional de surgimiento de nuevas modalidades de acción colectiva, de proliferación de formas creativas de organización y reflexión políticas. En este sentido, coincide en el

¹⁵ En relación a la historización del movimiento feminista en términos de “oleajes” creemos necesario hacer dos salvedades. La primera y menos importante, consiste en aclarar que los puntos de corte escogidos para establecer la periodización varían según el criterio de lxs distintxs autorxs, por lo cual el período que en nuestro trabajo denominamos “Segunda Ola” del feminismo en otra bibliografía puede aparecer referenciado como “Tercer Ola” (Varela, 2009). En segundo lugar, y de acuerdo a la necesidad de explicitar el contexto de enunciación a la que hacemos referencia en la primera parte de este trabajo, es importante destacar que esta periodización de la genealogía del movimiento feminista en términos de “oleajes” ha sido objeto de distintos cuestionamientos. Sobre sus limitaciones, Luciano Fabbri señala que “(...) por un lado, es básicamente un recorte occidental, tomando como referencia a los acontecimientos sucedidos en Francia, Inglaterra y Estados Unidos, y las más de las veces ligados a reivindicaciones de mujeres blancas, de clases medias-altas y heterosexuales. Por otro, por centrarse en los momentos de auge del movimiento, subestima o invisibiliza los procesos políticos de menor espectacularidad, que son los momentos donde en general se van gestando los debates y prácticas que dan emergencia a los momentos de auge” (Fabbri, 2013: 126)

¹⁶ Ubicamos esta primera gran fase de la historia del movimiento en el período que comprende desde las vindicaciones feministas de fines del siglo XVIII hasta el movimiento de las sufragistas estadounidenses de principios del siglo XX.

tiempo con la emergencia de los denominados “nuevos movimientos sociales” que convergen en la puesta en escena de ciertas demandas y el señalamiento de líneas de conflicto que complejizan el escenario político y social en Occidente, planteando nuevos desafíos a nivel de la reflexión que intenta dar cuenta de estos procesos y revolucionando la praxis política en general, revolución que a los fines de nuestro trabajo podemos resumir en dos cuestiones centrales: la de la erosión del clivaje de clase como determinante único de la conflictividad social, y la de la consecuente crisis del sujeto político del paradigma marxista. Como explica Alberto Melucci (2009), en estas sociedades occidentales de capitalismo postindustrial los conflictos sociales se desplazan del tradicional sistema económico industrial hacia las áreas *culturales*¹⁷: afectan la identidad personal, la vida cotidiana, la motivación y los patrones culturales de la acción individual, proceso que contextualiza el surgimiento de lo que el autor concibe como *nuevas* contradicciones, pero que desde una perspectiva feminista y en lo que respecta a nuestro tema de interés podemos comprender como *viejas* contradicciones que logran ser politizadas y puestas en agenda por éstos núcleos del movimiento feminista, gracias al desarrollo de nuevas praxis políticas y de las conceptualizaciones teóricas que van de la mano. Estas nuevas/viejas contradicciones están en la base de conflictos que resultan difícilmente asimilables a aquellos *reconocidos*¹⁸ como característicos de la sociedad industrial, protagonizados por actores definidos por su lugar en las relaciones de producción y por sus relaciones con el Estado y el sistema político, acción que tenía como contrapartida un sujeto de la emancipación históricamente bien identificado: el movimiento obrero.

¹⁷ La denominación de las problemáticas tematizadas por los nuevos movimientos sociales como “culturales” es objeto de una polémica fundamental al interior del marxismo, en la medida en que dicha denominación en ocasiones connota la subestimación de las reivindicaciones propias de estos movimientos y su relegamiento a un lugar secundario o subsidiario respecto de aquellas que se consideran relacionadas con la reproducción “material” de la sociedad, por parte de la ortodoxia marxista. Por tratarse de una discusión central al interior de los feminismos de la “segunda ola”, retomaremos el problema de la materialidad (o no) de la opresión sexual en el próximo capítulo, cuando nos adentremos en las principales líneas de indagación abiertas por estas vertientes del movimiento de mujeres.

¹⁸ Con esto queremos decir que si bien en términos de la literatura sobre el tema y de los paradigmas políticos hegemónicos es recién en este contexto que el movimiento feminista toma relevancia como espacio generador de nuevas praxis políticas, lo cierto es desde el inicio mismo de la modernidad una perspectiva no-androcéntrica puede rastrear distintas manifestaciones de un proto-feminismo que disputa la hegemonización de los procesos políticos por parte de los varones, resistencias históricamente invisibilizadas por la historiografía tradicional y por las ciencias sociales en general.

Como señala Alejandra Ciriza (2003), se trata de vertientes del feminismo que surgen en medio de una revolución teórica y política:

El clima de emergencia del feminismo estuvo encuadrado por una época que podríamos llamar de crisis de la modernidad madura (...). En el plano de la política se trataba de revueltas juveniles: el estallido del '68 y su onda expansiva en el nivel mundial; el reguero de descontento, insurrección y protesta callejera que estremeciera a toda la América Latina tras el proceso revolucionario cubano; la derrota norteamericana en Vietnam; las guerras de emancipación nacional en África. En el plano de la teoría una serie de debates resquebrajaban las nociones de conciencia, sujeto e historia. El lenguaje adquiría una enorme relevancia a medida que se advertía su peso en la estructuración de las imágenes del mundo, de las identificaciones y los deseos. Ya no se trataba de una cuestión de lógicos o filósofos empeñados en una terapéutica del lenguaje a fin de emancipar a la filosofía del pesado lastre de la metafísica, sino de discurrir y debatir acerca de su incidencia en la organización del mundo mismo, como productor de efectos identificatorios sobre los sujetos, como inductor de experiencias y conocimientos, como espacio de inteligibilidad y sentido, como materialidad significativa" (Ciriza, 2003: 48)

Nuestro interés por los feminismos de la "segunda ola" reside fundamentalmente en rescatar sus fortalezas a la hora de pensar la radicalización de los proyectos políticos emancipatorios, y de interpelar a la teoría política androcéntrica y a la teoría crítica en general, cuestiones que de acuerdo a nuestra forma de concebir nuestro rol como politólogos están indisolublemente ligadas. Comenzaremos abordando el primer punto, lo que nos ayudará a explicitar desde qué lugar de enunciación –desde qué posicionamiento político- nos proponemos interpelar a las tradiciones de discurso hegemónicas en nuestra disciplina. Trazar de esta forma nuestro itinerario nos permitirá -además de explicitar la importancia de una teorización política ligada a la praxis- fundamentar por qué elegimos presentar estas producciones bajo la tópica *opresión femenina*, esto es, a delinear el marco político y teórico que contextualiza y explica el sentido de esta propuesta hacia una teoría política feminista.

2.1. Nombrar el problema: los feminismos de la "segunda ola"

Si bien desde la aparición de lo que se conoce como "vindicaciones" feministas en el siglo XVIII la legitimidad del diferencial de poder de los varones empezó a ser cuestionada, es recién a partir de la apertura generada por el movimiento feminista de fines de la década de los sesenta que el feminismo empieza a problematizar y buscar explicaciones acerca de la especificidad de la dominación masculina *qua tale*, sobre la naturaleza particular de

dicha dominación. Es esta particular manifestación de relaciones de poder, las que se dan entre los sexos, la que concentra en términos generales nuestro problema de investigación.

La “segunda ola” feminista comprende a un conjunto de teorizaciones y prácticas militantes que buscan abordar en su especificidad la situación de ciertas mujeres como un “problema que no tenía nombre” (Varela, 2005), problema que el movimiento rondaba desde su misma constitución, pero que aún no había nombrado en su especificidad.

A principios de los sesenta la estadounidense Betty Friedan publica su libro *La mística de la feminidad* (1963), obra que por su impacto en la gestación de un nuevo ciclo de activismo feminista (fundamentalmente entre las mujeres de la llamada “generación del baby boom”, educadas para celebrar su feminidad a través de su condición de esposa y madre) ha sido parangonada con *El Segundo Sexo*, de Simone De Beauvoir (1949). Betty era el prototipo de la mujer norteamericana blanca y de clase media de la década de los cincuenta. En base a una serie de vivencias personales centradas en su falta de realización profesional (no obstante haber terminado una carrera universitaria, Betty nunca había trabajado fuera de su casa) y su vínculo con un marido violento, comienza a interrogarse acerca del “malestar” que sufrían las mujeres estadounidenses, malestar que no encontraba explicación en una situación de crisis económica (ya que nos ubicamos en pleno “boom” económico de posguerra), ni tampoco en una dificultad de acceso a derechos formales en un contexto en el que el derecho al voto para las mujeres blancas ya había sido logrado, y éstas habían incrementado su acceso a espacios antes reservados exclusivamente a los hombres, como la universidad: *“La profesión y el trabajo de la mujer se contemplaban entonces como una pesadilla, una servidumbre que la pesada escasez y la guerra habían hecho irremediable y que ahora, en el nuevo sueño americano de la prosperidad y la abundancia, ya no eran necesarios”* (Petit Molina, 1994: 183). Su importancia y originalidad en relación a las preocupaciones que dominaron momentos anteriores de la reflexión feminista estuvo en elucidar el rol opresivo y asfixiante que se había impuesto a estas mujeres¹⁹, e identificar el malestar y el descontento femenino en ámbitos de la vida cotidiana que hasta entonces no habían sido,

¹⁹ Decimos “estas” y no “las” mujeres ya que uno de los rasgos característicos de estas expresiones del feminismo en que centramos nuestro interés ha sido el de concentrar la problematización en una sujeta mujer privilegiada: blanca, heterosexual, de clase media y con formación universitaria. Esta característica luego será blanco de agudas críticas por parte de corrientes no hegemónicas dentro del movimiento, como lo son por ejemplo las feministas materialistas francesas y feministas negras y de color (Lugones, 2008).

salvo manifestaciones aisladas, objetos privilegiados de interés para el movimiento. Friedan afirmaba en forma clara que la nueva *mística de la feminidad* convertía el modelo de ama de casa y madre de familia en proyecto de vida obligatorio para *todas* las mujeres: “Ese es el problema: soy la esposa de Jim y la mamá de Janey, especialista en cambiar pañales, en servir comida y hacer de chofer. ¿Pero yo quién soy como persona? Es como si el mundo siguiera adelante sin mí” [(Friedan, 1965) citado en Varela, 2005: 95]

La *mística de la feminidad* se explicaba así como una reacción del patriarcado contra los avances de las mujeres sufragistas y el comienzo de su acceso al espacio público, particularmente durante el desarrollo de la segunda guerra mundial. Esa apertura relativa del mundo laboral norteamericano a la fuerza de trabajo femenina en momentos en que aquella resultaba necesaria dada las exigencias de la economía de guerra, así como su posterior constricción al compás de la “reacción patriarcal” subsiguiente, da cuenta de una complicidad entre capitalismo y patriarcado moderno como sistemas de dominación complementarios y en mutua articulación que no podemos dejar de señalar. Identificando “mujer” con “madre” y “esposa”, la *mística de la feminidad* buscaba volver a cercenar toda posibilidad de realización personal por fuera del ámbito doméstico y culpabilizar a todas aquellas mujeres que no encontraban la felicidad en la abnegación, viviendo solamente para lxs demás:

(...) el problema que no tiene nombre es la clave de aquellos otros problemas nuevos y viejos que han venido torturando a las mujeres y a sus madres e hijos y dejando en un mar de conjeturas a sus médicos y educadores (...) No podemos ignorar por más tiempo esas voces que dentro de la mujer gritan ‘quisiera algo más que mi marido, mis hijos y mi casa’ [(Friedan, 1965) citado en Petit Molina, 1994: 185]

Con el tiempo, Betty Friedan se transformaría en una de las más importantes exponentes del feminismo liberal, caracterizado por definir la situación de las mujeres como de *desigualdad*, y no como de *opresión* u *explotación*. Esta corriente del feminismo adoptaría una postura reformista e impulsaría la incorporación de las mujeres al mercado laboral y a los cargos políticos como estrategia para lograr la igualdad entre los sexos²⁰. Pese a esta

²⁰ En este sentido, en su devenir el feminismo liberal estadounidense terminará propugnando una conciliación entre esfera privada y pública: “Así, el fin de la sujeción de la mujer vendría marcado por la oportunidad que se le ofrece desde las leyes de entrar en la esfera pública (a través del voto, por ejemplo) pero sin dejar en ningún caso de definirse por la privada. Es decir, el feminismo liberal no discute la dicotomía de las dos esferas ni el hecho de que la mujer pertenezca de alguna manera a la privada, sino que trata, por todos los

importante diferencia de concepción con respecto a las corrientes del feminismo que componen nuestro *corpus*, las cuales comparten una vocación revolucionaria, lo que nos interesa destacar es que la *Mística de la Femenidad* identificaba con claridad, y por primera vez, la vida cotidiana de las mujeres como un espacio, sino de opresión, al menos generador de “malestares” que permitían a estas mujeres identificarse y comenzar a problematizar intersubjetivamente sus experiencias. Aunque no con la contundencia con que algunas producciones feministas posteriores teorizarían sobre el patriarcado o los privilegios masculinos gozados en la vida íntima, la obra de Friedan marcaba un punto de inflexión en que la vida cotidiana comenzaría a ser objeto de análisis y prácticas políticas al interior del feminismo de forma más sistemática que en momentos anteriores.

Algunos años más adelante, entre 1967 y 1975, el feminismo radical estadounidense y el feminismo materialista francés, partes constitutivas del Movimiento de Liberación de la Mujer, harán de estas dimensiones de la vida de las mujeres, hasta entonces consideradas no-políticas, el blanco principal de una serie de agudos análisis desde los que surgirán algunas de las conceptualizaciones más sólidas gestadas al calor de la lucha feminista. En relación a la corriente liberal-reformista, nuestras autoras serán profundamente críticas por considerar que aquel no iba más allá de la defensa de la integración de las mujeres en el mundo capitalista del trabajo asalariado y de la cultura, dejando intacta la estructura de relaciones de poder entre hombres y mujeres que estaba en el origen de ese “problema sin nombre” que aquejaba a las mujeres.

El “sueño americano” de la época dorada de posguerra se había convertido en pesadilla tras el asesinato de Kennedy y la participación y divulgación del desempeño de las tropas estadounidenses en Vietnam. Caracterizada por la amplia participación de la juventud y lxs estudiantes, la Nueva Izquierda norteamericana intentó desvelar el carácter profundamente clasista, racista e imperialista del “modelo” norteamericano, y albergó la proliferación de movimientos sociales por la paz o antibelicistas, antirracistas, estudiantiles, y entre ellos, al feminismo radical. A diferencia del devenir del feminismo liberal, se trataba en todos los casos de corrientes contraculturales que no buscaban la reforma del sistema sino su destrucción y superación por otro estado de cosas.

medios, de hacer compatible lo público, el trabajo asalariado, el mundo de 'fuera', con el dominio de lo privado, la familia, que se supone es el dominio privilegiado de la mujer” (Petit Molina, 1994: 179)

Es dentro del propio movimiento de la Nueva Izquierda que las feministas radicales empezarían a experimentar ciertas contradicciones que posteriormente devendrán en la ruptura. Al respecto resulta ilustrativa la siguiente cita de una de sus activistas:

Como quiera que creíamos estar metidas en una 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 el viejo orden (en Varela, 2005: 103).

Las militantes empezaban a experimentar en carne propia la subestimación de las problemáticas propias de las mujeres y de sus capacidades militantes (*“haciendo café pero no política”*) y los intentos de parte de sus propios compañeros de subsumir sus luchas a los conflictos derivados de la lucha de clases, tensiones que signarían la relación entre el feminismo y los proyectos políticos de izquierda, fundamentalmente marxistas. Las dificultades que las mujeres debían afrontar dentro del Movimiento pronto empezaron a mostrarse. Las organizaciones estaban dominadas por hombres que eran críticos con la cultura norteamericana pero que aceptaban en términos generales el sexismo que la impregnaba.

Podemos resumir en dos frentes la frustración y el malestar de estas mujeres dentro de la Nueva Izquierda: por una parte, la práctica política y organizativa; por otra parte, las cuestiones teóricas. En el primer aspecto, las mujeres se encontraron con una marginación de sus actividades y una reproducción de la tradicional división sexual del trabajo, siendo relegadas a las tareas considerados “menores” al interior de sus respectivas organizaciones. En segundo término, se enfrentaban a su invisibilización como líderes estando los debates dominados por los varones, y a que sus voces, problemáticas específicas e intereses no fuesen tomados en cuenta. En lo discursivo, entre tanto, el clivaje de clase seguía constituyendo el eje prioritario en el análisis de la opresión, y el género (o en su defecto, el sexismo) resultaban subestimados como problemas dignos de abordar por los proyectos políticos para los cuales militaban. Así las cosas, encontraban que las cuestiones que afectaban de forma más directa a sus vidas cotidianas (la sexualidad, el reparto de las tareas domésticas, etc.) eran resistidas como parte de la agenda de discusión, pues sólo eran considerados temas “menores”, “personales” o “de mujeres”, situación que finalmente condujo a la escisión. Y fue también en ese doble frente, con un eje en las prácticas políticas y el otro en las

conceptualizaciones teóricas, que estas feministas optaron por tomar las riendas y abocarse ellas mismas a la lucha por sus intereses. Así es como se formaría el Movimiento de Liberación de la Mujer²¹, dentro del cual aparecerían algunas de las nociones fundamentales en torno a las cuales se estructuran los debates y polémicas feministas posteriores, así como novedosas y particulares formas de militancia centradas en los *grupos de autoconciencia* y en la realización de originales manifestaciones políticas que perseguían la visibilización pública de las opresiones cotidianas experimentadas por estas mujeres.

Los *grupos de autoconciencia* proliferaron a fines de los sesenta en Estados Unidos y Europa. Reunían a mujeres y las incentivaban a expresar las vivencias cotidianas y tomar la palabra, reinterpretando políticamente la propia opresión y buscando generar autonomía:

Las mujeres llevaron a cabo por su parte una elaboración reflexiva autónoma de su propia situación en los 'grupos de concienciación' que constituyeron para intersubjetivizar sus experiencias, haciéndolas pasar de ese modo de la anécdota a la categoría. Y, en la medida en que conceptualizar es politizar para los grupos oprimidos, pudieron concretar sus demandas de una teoría específica que diera cuenta no ya de su explotación como trabajadoras, sino de su sistemática subordinación *qua* mujeres (Amorós, 2005: 15)

Estas prácticas permiten ver claramente el vínculo entre trayectoria vital y reflexión teórica, que constituye uno de los principales atractivos del feminismo de la "segunda ola" a los fines de nuestro trabajo:

En los años setenta y aún en los ochenta las mujeres construirían desde la "invisibilidad" y la exclusión del poder estrategias destinadas al descubrimiento de las poderosas articulaciones entre sexo y política, entre lo personal y lo político. Bajo el signo de las revueltas juveniles que recorrieron el mundo entero lograrían nuevas

²¹ Para el caso del feminismo radical estadounidense, Alicia Puleo explica que *"la ruptura entre los sexos se produce de forma absolutamente clara en la National Conference for New Politics del Día del Trabajo de 1967 cuando las resoluciones de los grupos de discusión de las mujeres no fueron apenas oídas por la presidencia de la convención. Jo Freeman y Shulamith Firestone pidieron entonces el 51% de representación en los votos ya que las mujeres constituían el 51% de la población. Asimismo, solicitaron que la convención condenara los estereotipos sexistas vehiculados por los medios de comunicación, el matrimonio, las leyes de propiedad y divorcio, y se manifestara a favor de la información anticonceptiva y el aborto como formas de control de sus propios cuerpos por parte de las mujeres. La presidencia rechazó la petición aduciendo no tener tiempo para debatirla (...). Tras esa decepción, el grupo de Chicago publicó un manifiesto titulado To the Woman of the Left que llamaba a la secesión, inspirándose en la actitud tomada por los negros del SNCC que el año anterior habían abandonado el ideal integracionista y acusado a los blancos del Movement de paternalismo"* (Amorós: 1994: 143)

formas de protagonismo y reclamo, a la vez que una sorprendente articulación entre protesta política y vanguardia cultural, entre producción intelectual y práctica política (Ciriza, 2003: 50).

Basándonos en el trabajo de Catharine MacKinnon (2006), podemos concluir que las prácticas de autoconciencia o *concienciación* representan uno de los núcleos significantes más potentes legados por estos feminismos al acervo político-organizacional, teórico y epistemológico del movimiento de mujeres. Éstas prácticas condensan un conjunto de rupturas con respecto a las tradiciones de organización y movilización aprehendidas por las izquierdas (y podríamos agregar, por todo el arco político), y permiten reconstruir concepciones diferentes sobre el fenómeno mismo del poder y del cambio social de las tradicionalmente enarboladas por el marxismo. Por otra parte, la centralidad otorgada a cuestiones subjetivas como las emociones y los sentimientos de las mujeres participantes, a la par que su focalización en las experiencias de las vidas cotidianas de éstas como principal terreno de exploración de su búsqueda teórico-política, constituyen los otros elementos que explican la novedad que representan los grupos de autoconciencia para la tradición marxista:

La crítica marxista según la cual el feminismo se centra en sentimientos y actitudes se basa así mismo en algo real, el papel central de la concientización. La concientización es la principal técnica de análisis, estructura de organización, método de práctica y teoría de cambio social del movimiento feminista. En la concientización, a menudo en grupos, se descubre y analiza de manera concreta el impacto de la dominación masculina a través del habla colectiva de la experiencia de las mujeres, desde la perspectiva de tal experiencia. Puesto que los marxistas tienden a concebir la falta de poder, inicialmente y en última instancia, como algo concreto e impuesto desde el exterior, creen que debe deshacerse también concreta y externamente para ser cambiada. A través de la concientización, se ha encontrado que la falta de poder de las mujeres es a la vez algo internalizado y externamente impuesto, de manera que, por ejemplo, la femineidad es identidad para la mujer y deseabilidad para los hombres. El concepto feminista de conciencia y su lugar dentro del orden social y del cambio surge de esta analítica práctica. Lo que el marxismo concibe como un cambio de conciencia no es en sí mismo una forma de cambio social. Para el feminismo sí puede serlo, pero debido a que la opresión de las mujeres no está sólo en la mente, la *conciencia* feminista tampoco lo está. El dolor, el aislamiento y la cosificación de las mujeres que han sido consentidas y apaciguadas hasta dejar de ser personas es difícil de ver cómo una forma de opresión para quienes carecen de recursos materiales, especialmente aquellas mujeres a quienes ningún hombre ha puesto en un pedestal (MacKinnon, 2006:168).

Dentro de las manifestaciones públicas características de este momento del feminismo pasaron a la historia, entre otras, una manifestación de 1970 considerada el hito que dio nacimiento al Movimiento de Liberación de las Mujeres, en la que se hizo una ofrenda floral sobre la tumba del soldado desconocido de París, en honor a su mujer “aún más desconocida”. Por otra parte, en 1971 se publica en Francia el *Manifiesto de las 343* en la revista *Le Nouvel Observateur*, firmado por 343 mujeres –entre las que figuraban Simone De Beauvoir, Christine Delphy y Monique Wittig²²- que afirmaban haberse hecho un aborto y que, consiguientemente, se exponían a ser sometidas a procedimientos penales que podían llegar hasta su detención.

Ambas prácticas marcaron profundamente los repertorios de acción colectiva a los que aún hoy apelan ciertas corrientes del feminismo. Es de destacar que el hecho mismo de proyectar este tipo de acciones significaba *per se* una apuesta política que buscaba subvertir el límite que separaba espacio público-político de espacio privado-no político, hecho que explica el carácter *escandaloso* que aún hoy revisten estas formas de manifestación feminista en las que los cuerpos de las mujeres irrumpen en espacios que les son vedados, o son re-apropiados por estas con objetivos distintos a los de erigirse en objeto de consumo, o de deseo masculino²³. Como señala Pasquinelli (1986), aquello que resultaba *escandaloso* del movimiento feminista era justamente lo que constituye su rasgo característico en relación al resto de las manifestaciones de la Nueva Izquierda: la centralidad que asumen las problemáticas hasta entonces consideradas “privadas”, y por ello excluibles del marco de lo politizable:

Muchos son los puntos de convergencia en el plano ideal: el antiautoritarismo (crítica de la familia y de las instituciones), la crítica de las formas tradicionales de la política (rechazo de la delegación), y la presencia de un proyecto de transformación de la sociedad. Pero mientras para el movimiento estudiantil sigue siendo válido el primado de lo político, la referencia a la tradición revolucionaria del movimiento obrero y la constante referencia al marxismo, el análisis feminista se diferencia por el carácter escandaloso de las categorías que pone en juego. Me refiero a la centralidad que asume la categoría de lo privado, que asegura la relación entre análisis de la sociedad y crítica de la política (Pasquinelli, 1986: 138)

²² Las dos últimas, exponentes del feminismo materialista francés que retomaremos en el capítulo siguiente.

²³ En este sentido, resulta interesante contrastar las repercusiones que genera la aparición de un cuerpo desnudo de mujer como manifestación política versus la aceptación social frente a esos mismos cuerpos desnudos cuando éstos son utilizados para promocionar productos de consumo.

Es fácil percibir el impacto que estas posiciones feministas tendrían al interior del marxismo. No sólo porque surgían de su seno sino porque se atrevían a la ruptura esgrimiendo motivos que ponían en jaque las categorías establecidas y, lo que quizás resultaba más urticante, el propio liderazgo masculino al interior del movimiento. Como explica Ciriza (2003) en relación a la revolución teórica que estas feministas emprenden:

La conmoción de las certezas obligaba a los marxistas no sólo a debatir acerca de la especificidad de los procesos económico-sociales en cada formación social, o las modalidades y efectos de las relaciones imperialistas, sino a polemizar en torno de la noción misma de clase, demasiado estrechamente ligada al resonante asunto del reduccionismo economicista. Una suerte de nueva luz iluminaba las relaciones culturales, a la vez que mostraba la especificidad de la política y los procesos que anudaban lo individual a lo colectivo en el terreno del lenguaje y del inconsciente. Lo político dejaba de consistir en un problema de sujetos colectivos constituidos como clase en el proceso de producción para ligarse a los territorios imprecisos de la reproducción y la vida cotidiana, a la sexualidad y la escuela, a los espacios de construcción del sentido común tanto como a las relaciones de explotación en el trabajo (...) El corrimiento de la cuestión de la clase, la crítica del reduccionismo economicista, y la relevancia adquirida por el asunto de la hegemonía y las significaciones, desplazaban los intereses teóricos hacia el orden de lo simbólico y la cultura (Ciriza, 2003: 49).

Las dificultades de articulación –las desavenencias matrimoniales- entre marxismo y feminismo (en especial, con los de la “segunda ola” y sus herederos), han sido objeto de interesantes reflexiones por parte de algunas de las principales exponentes del movimiento.

En primer lugar, nos interesa señalar con Catherine McKinnon (2006) que ambos, feminismo y marxismo, son recuperados en este trabajo como teorías y prácticas eminentemente políticas, en la medida en que su principal “objeto” lo constituye el análisis de relaciones asimétricas de poder:

Marxismo y feminismo son teorías sobre el poder y su distribución: la desigualdad. Ofrecen explicaciones acerca de cómo las disposiciones sociales de disparidad organizada pueden ser internamente racionales y, sin embargo, injustas. Pero su especificidad no es incidental. En el marxismo, ser despojado del propio trabajo, en el feminismo de la propia sexualidad, define la concepción propia de falta de poder *per se*. Esto no significa que existan uno al lado del otro para garantizar que no pasen inadvertidos dos ámbitos separados de la vida social, que no se confundan los intereses de los dos grupos, o que no se desconozcan las contribuciones de los

dos conjuntos de variables. Existen para argumentar, respectivamente, que las relaciones en las que muchos trabajan y pocos ganan, en las que unos follan y a otros se los follan, son el momento primordial de la política (MacKinnon, 2006:165)

La cita expresa con claridad tanto el elemento de identidad que une a ambas tradiciones (en la medida en que son teorías sobre la desigual distribución de poder, ambas impulsan y son impulsadas por ideales políticos emancipatorios), como su diferencia central: mientras que el marxismo –en su versión tradicional- encuentra en el trabajo y su apropiación el núcleo explicativo de la realidad social a modificar así como en el proletariado a su sujeto político, estos feminismos ubican la sexualidad como ámbito social primario de reproducción del poder masculino, y erigen a las mujeres en sujetas de su transformación²⁴. Las mujeres (su opresión en tanto tales) constituían hasta entonces un impensable para el marxismo, dato que por sí mismo puede ayudarnos a anticipar la revolución que su constitución como sujeto político significaría, incluso sin profundizar en las consecuencias organizacionales, teóricas y epistemológicas de este hecho, y mucho menos de la emergencia de la sexualidad como campo de problematización política.

Como explica MacKinnon (op. cit.), marxismo y feminismo aparecen en este contexto como tradiciones en conflicto, en mutua interrogación:

²⁴ Si bien excede los objetivos de este capítulo, no podemos dejar de señalar que esta afirmación en relación a las potencialidades de “un” nuevo sujeto político emergente de las prácticas de los feminismos de la “segunda ola” precisa ser matizada con una serie de consideraciones en relación al componente de substancialización y desconocimiento de las complejidades de las situaciones tanto de las propias mujeres como de otros colectivos oprimidos que con justicia se ha achacado a los feminismos hegemónicos. En este sentido, y como señala Luciano Fabbri, en parte como consecuencia no deseable de la forma en que los feminismos de la “segunda ola” se apropiaron de las contribuciones de la teoría del género “*en la clave comúnmente conocida, de diferenciar los productos de la socialización de los individuos (atributos culturales asignados al universo de lo femenino y lo masculino) de los supuestos efectos de la ‘naturaleza’*” (Fabbri, 2013: 4), algunas representantes de estos feminismos no ahondaron en el cuestionamiento al dimorfismo biológico, naturalizando la existencia a priori de “mujeres” y “varones” y la vigencia de la heteronormatividad: “*Trazando una analogía con fines de allanar las implicancias políticas de un debate que aparenta ser meramente conceptual, podríamos decir que, así como el análisis del sistema de dominación en términos economicistas por parte del marxismo ortodoxo naturalizaba al proletariado industrial como el sujeto a priori llamado a hacer la revolución, en el caso del feminismo, omitir la desnaturalización de la bi-categorización del sexo y de la heterosexualidad como construcciones estructurantes de las relaciones de poder, reafirmó a las mujeres heterosexuales (también blancas, occidentales y burguesas) como el sujeto privilegiado, sino único, de la política feminista*” (Fabbri, op. cit.: 7). En este sentido, las advertencias a cerca de la denominada *interseccionalidad* de las opresiones como dimensión ineludible de la praxis feministas emancipadoras constituirá uno de los rasgos sobresalientes de los *feminismos de color* o decoloniales (Lugones, 2008), corrientes contemporáneas del movimiento de mujeres que cuentan entre sus principales méritos los intentos por revertir el carácter marcadamente clasista, racista y occidentalizante que por acción u omisión ha caracterizado a los feminismos hegemónicos.

Confrontadas en igualdad de términos, cada una de estas teorías suscita preguntas fundamentales para la otra. ¿Es la dominación masculina una creación del capitalismo, o es el capitalismo una expresión de la dominación masculina? ¿Qué implicaciones tiene para el análisis de clase el que se pueda afirmar que un grupo social está definido y es explotado a través de medios independientes en gran medida de la organización de la producción? ¿Qué implicaciones tiene para un análisis basado en el sexo el que se pueda afirmar que el capitalismo no se vería alterado materialmente si estuviese integrado sexualmente o incluso si fuese controlado por mujeres? Si la estructura y los intereses correspondientes al Estado socialista y al Estado capitalista difieren en términos de clase, ¿serían iguales en lo que se refiere a la desigualdad de los sexos? En la medida en que su forma y comportamiento se asemejan, ¿podría ser esto lo que tienen en común? ¿Existe una relación entre el poder de unas clases sobre otras y el de los hombres sobre las mujeres? (MacKinnon, 2006: 166)

Las primeras reacciones que derivaron de esta interpelación recayeron, casi sin excepciones, en la subestimación y la subsunción mutua. Según la feminista socialista Heidi Hartmann (1983), en la medida en que algunxs autores que se referenciaban dentro del marxismo habían intentado abordar las problemáticas relacionadas con la situación de las mujeres, lo habían hecho desde una perspectiva que consideraba sólo su rol en el sistema capitalista²⁵, no logrando –o resistiéndose a- abordar el potencial conflictivo que encerraba el vínculo opresivo entre varones y mujeres. Y es esta relación, la relación varón-mujer como relación de poder, la que constituirá el nudo central de la reflexión y de la práctica feminista en la “segunda ola”.

En este sentido, resulta ilustrativa la distinción que Hartmann establece entre la “cuestión de la mujer” y la “cuestión feminista”:

La ‘cuestión de la mujer’ nunca ha sido la ‘cuestión feminista’. La ‘cuestión feminista’ está dirigida a las causas de la desigualdad sexual entre mujeres y hombres, a la dominación masculina sobre las mujeres. La mayoría de los análisis marxistas acerca de la posición de las mujeres toman como su problema la relación entre la

²⁵ “Los análisis marxistas acerca de la cuestión de la mujer han tomado tres formas principales. Todos ven la opresión de la mujer en nuestra conexión (o falta de) con la producción. Al definir a las mujeres como parte de la clase trabajadora, estos análisis consistentemente subordinan la relación mujer-hombre a la relación trabajo-capital. Primero, los marxistas clásicos, Marx, Engels, Kautsky y Lenin, vieron al capitalismo arrastrando a la mujer a la fuerza de trabajo asalariado, y vieron a este proceso destruyendo la división sexual del trabajo. Segundo, los marxistas contemporáneos han incorporado a las mujeres en su análisis de la vida cotidiana en el capitalismo. Desde esta perspectiva, todos los aspectos de nuestras vidas sirven para reproducir el sistema capitalista en el que todos somos trabajadores. Y, tercero, las feministas-marxistas han estudiado el trabajo doméstico y su relación con el capital. Algunas argumentan que el trabajo doméstico produce plusvalor y que las amas de casa producen directamente para los capitalistas” (Hartmann, 1983: 7)

mujer y el sistema económico y no la relación entre las mujeres y los hombres, aparentemente asumiendo que ésta será explicada en la discusión de aquella (Hartmann, 1983:6)

Como también explica Celia Amorós (2005), la Nueva Izquierda anticapitalista nunca le concedió a la agenda feminista legitimidad *per se* sino por sus virtualidades anticapitalistas, con el convencimiento, compartido con el marxismo de la izquierda tradicional, de que el socialismo resolvería automáticamente todos los problemas que las feministas planteaban:

Las mujeres, de este modo, se cansaron de ser la 'contradicción secundaria' de la 'contradicción principal', y optaron por plantear sus problemas en sus propios términos, con la ayuda de los que tenían disponibles en su horizonte teórico. De este modo, podríamos caracterizar la autocomprensión del feminismo radical como el correlato teórico de una práctica del feminismo como práctica no subsidiaria (Amorós, 2005: 15).

Quizás en la capacidad de comprender la "cuestión feminista" como analíticamente diferenciable (en la teoría y en las luchas) de la "cuestión de clase" radica la posibilidad de dimensionar el potencial que los feminismos de la "segunda ola" portan frente a los proyectos políticos que se asumen emancipadores. La irrupción en la historia de otros sujetos, en este caso las mujeres, con ritmos de acción y reivindicaciones propias, marca el fin de la utopía de un tiempo único, acompasado a la historia de un sujeto también único (Sojo, 1988). Así, este momento del feminismo surge encarnando, y explicando en parte, la crisis del marxismo en su versión tradicional.

Como explica Ciriza (2003), en términos de los paradigmas subyacentes, la crítica post-estructuralista aparecía como un territorio que permitía hallar respuestas adecuadas a las nuevas cuestiones a la vez que presentaba una mayor cercanía con las preguntas que las feministas se formulaban: el problema de la diferencia, de las afinidades entre *logos* occidental y falocentrismo, de las formas de inscripción de los mandatos sociales en la subjetividad, de las relaciones entre cuerpo y poder, entre diferencia sexual y política:

Ello contribuyó a producir la idea de que existiría una suerte de afinidad electiva entre feminismo y posmodernidad en el campo de la cultura, entre feminismo y post-estructuralismo en el espacio de la producción teórica, entre feminismo y nuevos movimientos sociales en el campo de la acción política (Ciriza, 2003: 49)

Sin embargo, creemos que también es posible una lectura del feminismo en una clave que, si bien no desconozca aquellos aportes significativos de los enfoques posestructuralistas –la crítica a la substancialización de los sujetos políticos, la denuncia del reduccionismo economicista- logre sostener en vigencia ciertos ideales “modernos” de la reflexión y la práctica políticas anclados en la idea de *proyecto*, frente a las imputaciones de relativismo y futilidad (Borón, 2000) que, en algunos casos con justicia, se ha endilgado a los paradigmas posmodernos. Como explica Carla Pasquinelli (1989), cuando analizamos los impactos políticos de la crisis del marxismo,

(...) podríamos hablar de un retorno de la inmanencia, del afirmarse de un humanismo totalmente centrado en el rescate de lo cotidiano, en lo vivido, y en el protagonismo del individuo, tendiente a seguir las propias necesidades/deseos, cuya satisfacción no traslada ya a un proyecto de transformación colectivo, sino que se centra en la presente forma de vida. La sustitución de la ética del trabajo por la del goce se convierte así en rechazo de la trascendencia, de toda forma organizada de transformación, de todo proyecto político. A falta de este, se termina por delegar de nuevo a otros el gobierno material e institucional, superponiendo la perversa pureza de la infancia a la férrea lógica del amo, de la fenomenología hegeliana (Pasquinelli, 1989: 137)

En este sentido, la autora encuentra cierta afinidad entre las ideas de crisis del marxismo y fin de la idea de trascendencia: *“lo que se rechaza es la idea misma de un horizonte que de orden y sentido a la crítica del presente, como es para Marx la perspectiva del comunismo”* (: 138). En este escenario, el feminismo aparece como el único movimiento con pretensiones emancipatorias en que trascendencia e inmanencia están todavía entrelazadas: *“El último que todavía tiene un proyecto de transformación de la sociedad, que cree en un horizonte proyectual a partir del cual formular una crítica radical del presente, ha sido el movimiento feminista”* (: 137)

Nacidas de la crisis de los sujetos de la política clásica y anudadas a la conmoción de la noción de clase, las políticas y teorías feministas de la “segunda ola” han sido vistas, a partir de un cúmulo de circunstancias, como difícilmente articulables a la tradición marxista. Y a esta difícil articulación subyacen, como una de las causas fundamentales a nuestro entender, interpretaciones contrastantes respecto de los alcances de “lo político” y “lo politizable” (Ciriza, 2003: 49). En este sentido, el legado más potente que deja la “segunda ola” al propio movimiento, pero también y fundamentalmente a los proyectos políticos emancipatorios, se encuentra en el señalamiento sobre la imposibilidad de

concebir producción y reproducción, política y cuerpo, vida pública y vida cotidiana, como esferas escindidas. O en todo caso, en denunciar los orígenes y las consecuencias políticas de esas escisiones.

Como señala Pasquinelli (op. cit.), el slogan “*lo personal es político*” constituye el estatuto teórico a partir del cual son analizadas las formas históricas de la opresión femenina y, al mismo tiempo, es individualizada una nueva práctica política que marca el acceso a la historia de las mujeres como nuevo sujeto:

Lo privado se carga así de politicidad y, de espacio privilegiado de la exclusión y la opresión de la mujer, se convierte en vía de acceso de ésta a la historia y a la política. Por ahí pasa, de hecho, la construcción de la subjetividad política de las mujeres, y junto con ésta, la crítica de la política en cuanto esfera separada del poder. Es gracias a la experiencia de la autoconciencia como el feminismo ha delineado una práctica política propia que, partiendo de lo privado, ha extendido el círculo restringido de la política y ha embestido a la sociedad civil, permitiendo por primera vez a un nuevo sujeto, para el cual los caminos de la política habían sido siempre impracticables, reconocerse enteramente en un proyecto de transformación de la propia condición (Pasquinelli, 1989: 139)

Pero para dimensionar adecuadamente las implicancias de esta politización de lo personal, es necesario hacer una serie de salvedades. Como explica Soledad Murillo (2006), el significado de lo “privado” no es unívoco y se encuentra, también, generizado en dos diferentes acepciones. La autora encuentra que la vida privada de varones y mujeres se diferencia por un hecho crucial: mientras que para los varones la idea de privacidad aparece asociada al encuentro con la propia individualidad, a una retirada *siempre voluntaria* del espacio de “lo público” que ofrece la posibilidad de “*estar consigo mismo, de manera creativa o reflexiva*” (Murillo, op. cit: 15); para las mujeres, en cambio, el espacio de lo privado connota una serie de *responsabilidades* ligadas al cuidado y la atención de lxs otrxs, a un serie de demandas que deben ser atendidas y que le impiden, justamente, disponer del tiempo para sí mismas del que disponen los varones en su espacio de privacidad:

En otras palabras, la privacidad aparece en la historia como sinónimo del cultivo de la individualidad. Entendiendo esta no como unicidad, sino como construcción de la singularidad, o el derecho a la idiosincrasia. Si aceptamos estas definiciones, será preciso matizar a qué tipo de privacidad nos referimos cuando usamos el término “privado”. Porque la privacidad adopta dos significados, cada uno muy diferente entre sí:

A. Como *apropiación de sí mismo* que marca la idea inefable de privacidad: la retirada voluntaria y puntual de un espacio público, para beneficiarse de un tiempo propio.

B. Como *privación (de sí)*. Este contenido limitativo se identifica con el ámbito doméstico. Carece del privilegio de la reserva, le está vedado sustraerse de las demandas ajenas, lo que se traduce en una presencia continuada y atenta a los asuntos de los otros (Murillo, 2006: 16, en cursiva en el original).

Como sucede con otras dimensiones de la experiencia femenina, estas “dos privacidades” han sido objeto de un tratamiento divergente, quedando el polo “femenino” de su significación culturalmente desprovisto del valor positivo que sí se le asigna al polo “masculino”. En este sentido, Murillo señala la necesidad de desenmascarar los sesgos sexo-genéricos que tiñen una y otra acepción, y que las tornan incompatibles.

Identificar el sentido de la privacidad femenina como “*privación de sí*” nos permite delinear con mayor precisión los contornos de ese “nuevo” campo de problematización política que iluminan los análisis feministas de la “segunda ola”. Supone además la necesidad de trascender la dicotomía público/privado, en tanto recurso característico del pensamiento sociopolítico dominante, introduciendo una tercera dimensión (lo doméstico), y habilitando un conjunto de nuevos interrogantes teórico-políticos. Porque, como señala Murillo:

Carecer de vida privada no es sólo un matiz, incide en un desigual reparto de oportunidades personales, además de construir identidades con profundas deficiencias para ambos géneros. Para empezar, la división de los espacios en público, privado y doméstico tendrá consecuencias discriminadoras, en la medida en que, al adscribir a cada espacio una responsabilidad masculina o femenina, atenta contra la igualdad de oportunidades. En cambio es evidente que la liberación de un tiempo doméstico es imprescindible para acceder a un espacio donde dedicarse a lo que cada uno desee. Bajo estas reglas de juego, la ausencia de privacidad dificulta poderosamente la construcción de la individualidad (añadiré que de autoestima) y provoca una deficitaria posición en el espacio público (Murillo, 2006: 20)

Las producciones que recuperamos en el próximo capítulo nos permitirán analizar algunas situaciones concretas en que la domesticidad se revela como el espacio político por excelencia en el que se reproduce la opresión femenina.

Por otra parte, si los feminismos de la “segunda ola” han logrado re-politizar los espacios de lo cotidiano, lo personal o lo doméstico, ello no implica sólo una posición de denuncia sobre las relaciones de dominación que allí rigen, sino también una apertura a posibles

sociabilidades alternativas que den carnadura a las aspiraciones emancipatorias de las izquierdas:

Las emociones, sentimientos de la vida cotidiana, al no tener espacios de expresión, al no tener nombre, no posibilitan la reflexión ni generan una base subjetiva sobre la cual construir la cohesión social. Una política que no se haga cargo de las aspiraciones, miedos, subjetividades en la vida cotidiana, dice Lechner, se vuelve una política insignificante. Volver significativa la política en el periodo actual es también iluminar los mecanismos más opacos de la exclusión, más impactantes por la naturalidad con la que funcionan [(Vargas, 2008) citado en Fabbri, 2013]

Como explica Luciano Fabbri (2013a),

La atención prestada por el feminismo a las relaciones de poder existentes en los planos no-tan-públicos de la vida social supuso un plus de politización, y por lo tanto una radicalización de la crítica de los sistemas dominantes y las formas en que sus valores son encarnados en las prácticas cotidianas de lxs sujetxs, habilitando a problematizar núcleos de dominación que permanecían invisibilizados por no alcanzar el status político según la modernidad patriarcal. Esto a su vez está vinculado con la concepción de poder como relación social, que permite advertir que el enemigo de los proyectos emancipatorios no son sólo una institución, una clase, un sistema, sino sus valores *in-corporados* en cada unx de nosotrxs (Fabbri, 2013a: 161).

Uno de los principales logros de estos feminismos se encuentra entonces en la actualización de los planos personales, íntimos, subjetivos, de la vida cotidiana, como espacios de opresión, pero también de resistencia y transformación:

Creemos incluso que su carácter abiertamente subjetivo es fundamental, pues rechazamos la constitución de sujetos a partir de necesidades o valores que presuntamente no los conciernen directamente, y cuando tal cosa se afirma vemos allí motivos ocultos, porque en la negación de la subjetividad descubrimos la intención de escamotear lo específico a favor de una universalidad aparente, necesitada de objetividad (Sojo, 1988: 75)

No obstante, para que el potencial revolucionario de este “plus de politización” no resulte licuado en nuevos reduccionismos (error que ha sido adjudicado incluso al propio feminismo), creemos necesario profundizar en una ajustada comprensión del sentido de la politización de lo cotidiano que entendemos aportan estos feminismos, así como también en las necesarias articulaciones que deben proyectarse entre distintas formas de

opresión, entre las diferentes luchas que comprende un horizonte de transformación global.

Seguimos en este sentido a la costarricense Ana Sojo, cuya obra, si bien es posterior al período de emergencia de los feminismos de la “segunda ola”, recupera en clave de teoría política algunos de sus principales señalamientos. Dice la autora que la relación de poder entre los sexos, anclada en la separación entre ámbito público y ámbito privado, constituye a lo doméstico como subordinado y campo por excelencia de la actividad femenina, con la particularidad de proyectar allí un ejercicio del poder continuo, no esporádico, y que reviste por tanto un carácter *cotidiano*:

Tal como la define Agnes Heller, la vida cotidiana consiste en la totalidad de actividades de los individuos relacionadas con su reproducción que, a su vez, crean las posibilidades de reproducción de la sociedad (...) Es particularmente importante destacar que los efectos de la vida cotidiana no se agotan en el individuo y su entorno inmediato, porque sirve de pre escuela de lo no cotidiano, de lo cual es una especie de mediación (...) *La vida cotidiana se desarrolla tanto en el ámbito privado como en el público; el poder masculino implica un plano de cotidianeidad, de acciones cotidianas que le van confiriendo un carácter natural a esta opresión, repetidamente, día por día* (Sojo, 1988: 72, la cursiva es nuestra)

Pero es crucial no entender esta dimensión cotidiana, de la vida “privada”, como un espacio desvinculado de la realidad social, sino como espacio privilegiado de la reproducción social, como “base”, pero también como “imagen” de aquella:

En virtud de ello, el efecto de las transformaciones cotidianas opera en el largo plazo. Por esa misma razón, los cambios que logran consolidarse en la vida cotidiana tienen raíces profundas en el devenir social y no pueden verse como fenómenos transitorios y efímeros. Descubrir en lo cotidiano su relación con la sociedad significa restituirle su dimensión política, y en el problema femenino equivale a buscar cómo contribuye a reproducir la asimetría del poder entre los géneros o a crear un nuevo orden social (Sojo, 1988: 72)

Como explica la autora, el reconocimiento de la vida cotidiana como espacio de opresión por parte de estos feminismos implica también identificar esos espacios como trincheras de lucha. Sojo encuentra que la acción política desplegada allí trae aparejada necesariamente (y diríamos también, al menos tácitamente) una reconstrucción del contexto social y las correlaciones de fuerza que hacen de la vida cotidiana un espacio de opresión. Esos saberes emergentes y la organización y acciones políticas que las

mujeres proyectan en consecuencia, significan a la par de una ruptura con lo cotidiano, una proyección de acciones en pro de la transformación social aquí y ahora, de una práctica política prefigurativa:

Deseamos referirnos a lo público, lo privado y lo cotidiano como horizonte de las luchas femeninas, las cuales, en la medida en que reconocen una ligazón estrecha entre las relaciones personales e individuales con su condicionamiento y su productividad social, plantean un importante lema: “lo personal es político”. Tal lema no pretende subsumir el mundo individual al social, sino expresar este aspecto recién señalado, y subrayar la necesidad de cambios en el plano personal, lo mismo que su actualidad, en el sentido de no posponer la transformación de las relaciones personales para un futuro en el que otras hayan tenido lugar. Cambiar las relaciones personales en nuestra vida cotidiana significa, cuando la lucha contra las relaciones asimétricas de poder está en el foco, avanzar hacia relaciones más igualitarias (Sojo, 1988: 73)

Sojo advierte sobre el riesgo de interpretar el lema “lo personal es político” de forma tal que resulte, paradójicamente, despolitizante. En este sentido, el conformismo con rupturas efímeras y aisladas en el plano individual que no se proyectan como parte de una necesaria transformación social colectiva aparece como uno de los riesgos y de los vicios en los que han caído tanto algunas manifestaciones del feminismo, así como uno de los argumentos de los que sus detractores se han valido al intentar deslegitimar los principios de esta etapa del movimiento²⁶. Planteamos que lo personal es político, pero también que es incorrecto creer que se pueden consolidar cambios políticos a partir de transformaciones que se proyectan sólo en el plano individual, como “*revoluciones caseras*”. La consolidación de cambios en la vida cotidiana se hace posible siempre y cuando se actúe también sobre los planos de la realidad que la estructuran:

Por el contrario, opinamos que las revueltas en la cocina y en el lecho, de no llegar a articularse con otras instancias de lucha traerían consigo el cambio individual de algunos seres humanos quienes, si tienen la fortaleza individual para no ceder a mediano o largo plazo a las presiones y ofertas sociales, podrán acaso felizmente conservarlo. Su aislamiento, sin embargo, limitará enormemente su radio de acción política y pueden incluso llegar a convertirse en un cómodo alivio, distractor de

²⁶ “La resolución parcial de los conflictos sociales implica muchas veces la indiferencia hacia otros y consolida así su existencia. Dentro del movimiento obrero, por ejemplo, las concepciones economicistas de lucha prevalecientes impiden la inclusión de cambios en el plano cultural que son esenciales en el caso de la liberación femenina” (Sojo, 1988: 77). Lo anterior se relaciona con el problema de la construcción del sujeto popular, que por su complejidad y extensión no podemos abordar aquí más allá de este necesario señalamiento.

tareas políticas, al proporcionar la buena conciencia de estar realizando la revolución permanente, no importa cuándo ni dónde. Según nuestra perspectiva, los conflictos de género, para poder ser resueltos deben trascender el plano individual y “lo personal es político” no debe transformarse en un *playdoyer* de presuntas revoluciones caseras, sino en un acicate para subvertir las relaciones de opresión en el terreno privado y público, lo cual implica ir más allá de las relaciones personales en sentido estricto (Sojo, 1988: 73).

Por último, otra salvedad que creemos necesario introducir en esta especificación de la importancia de la politización de la vida cotidiana, se relaciona con el sentido que le damos a la “superación” o la crítica de la separación entre esferas pública y privada. Lo anterior no implica la pretensión –ilusoria, desde ya- de anular o subsumir la vida íntima a los imperativos del orden social, pretensión que con justicia ha sido achacada a las versiones más totalitarias de los proyectos autodenominados emancipatorios o de izquierda. Lejos de ello, la búsqueda se orienta no a la desaparición de la vida privada como tal, sino a la superación de lo que esa separación dicotómica entre esferas pública y privada conlleva como ejercicio de poder sobre las mujeres. En este sentido, como explica Catharine MacKinnon (2006), cuando señalamos la politicidad de la esfera privada, no estamos hablando en términos metafóricos:

Abandonando toda autoridad instintiva, natural, trascendental y divina, este concepto fundamenta la sexualidad femenina en un terreno puramente relacional, anclando el poder de la mujer y explicando su descontento en el mismo mundo al que se opone. Lo personal como político no es un símil, no es una metáfora y no es una analogía. No significa que lo que ocurre en la vida personal sea similar a lo que ocurre en la esfera pública o comparable con él. No es una aplicación de categorías tomadas de la vida social al mundo privado, como cuando Engels (seguido por Bebel), afirma que en la familia el marido es el burgués y la esposa representa al proletariado. Tampoco es equiparar dos ámbitos que continúan siendo analíticamente diferentes, como cuando Reich interpreta el comportamiento del Estado en términos sexuales, o la introducción unilateral de un ámbito en el otro, como cuando Lasswell interpreta el comportamiento político como el desplazamiento de los problemas personales a objetos públicos. *Significa que la experiencia distintiva de las mujeres como mujeres se da dentro de aquel ámbito vivido socialmente como lo personal —privado, emocional, interiorizado, particular, individualizado, íntimo— así conocer la política de la situación de la mujer es conocer la vida personal de las mujeres (: 182, la cursiva es mía)*

La consigna “lo personal es político” de la “segunda ola” feminista funciona como símbolo y como puente. Como símbolo, condensa la potencia de posibles nuevos sujetos políticos

diversificados que logren inscribir la cuestión del feminismo (y de la diferencia en términos generales) al interior del pensamiento y la praxis marxista, y que en su emergencia puedan arrastrar buena parte de las ortodoxias con las que operaba la izquierda (la tradicional y la Nueva), tensando las contradicciones entre un discurso pretendidamente universal pero androcéntrico en la práctica. Como puente, puede conducir hacia una revitalización de los proyectos emancipatorios que, recuperados de la “derrota” de la primavera sesentiochista, puedan reconocer en la cotidianeidad el terreno que ineludiblemente debe encarnar el cambio social anhelado.

Creemos que luego de este desarrollo podemos dimensionar el potencial del movimiento feminista de la “segunda ola” a la hora de interpelar a la ortodoxia marxista. Entendiendo a lo “privado” como espacio propio –aunque ésta propiedad sea asignada por la fuerza y en si misma resultado de una relación de poder- donde se experimenta la opresión femenina, sostenemos que éste puede constituirse en terreno de teorización política “(...) *en cuanto que representa el horizonte de su propia experiencia y de su particular punto de vista; y lo primero que se nos descubre en esa experiencia femenina dentro de lo privado es una relación asimétrica de poder con respecto al hombre, vivida y expresada día a día*” (Petit Molina, 1994: 177). En el capítulo siguiente buscaremos reconstruir algunos de las principales líneas de indagación abiertas por los feminismos de la “segunda ola” para la comprensión de la opresión de las mujeres en el espacio de la cotidianeidad, líneas que presentaremos sistematizadas bajo la tópica *opresión femenina* (denominación que, como veremos, no está exenta de polémicas en las que será necesario profundizar).

3. Oprimidas, apropiadas y explotadas. Apuestas feministas hacia un nuevo campo de teorización política.

Decíamos que de los feminismos de la “segunda ola” surgieron algunas conceptualizaciones centrales para el posterior desarrollo de la teoría feminista, y del feminismo como movimiento social y político. Nuestra intención en adelante es recuperar algunos de esos núcleos interpretativos, de modo que su sistematización pueda representar un aporte hacia la necesaria superación de los presupuestos androcéntricos de las tradiciones politológicas hegemónicas.

Tal como se desprende de lo desarrollado hasta aquí, la crítica de la escisión entre lo público, lo privado y lo doméstico puede ser abordada como punto de inflexión y apertura hacia otras maneras de ver el mundo, maneras de ver que cuestionan profundamente muchas de las “evidencias” establecidas en la politología androcéntrica. En particular, la asunción por parte de la teoría política feminista del carácter contingente de esa escisión habilita la revisión y la crítica de las categorías tradicionales del análisis político y, más profundamente, la problematización de los límites del propio campo disciplinar, tema que introdujimos en el primer capítulo.

Partiremos de considerar que los movimientos sociales pueden operar como laboratorios culturales en los que se lleva a cabo una resignificación de la realidad social, así como un cuestionamiento de ciertos aspectos de ésta que hasta entonces no habían sido tematizados. Como señala Celia Amorós (2008), “(...) *conceptualizar es politizar. La teoría feminista, de este modo, hace honor al sentido etimológico de la palabra teoría, hacer “ver” en griego, visibilizando lo que antes era “privado”, privado entre otras cosas de ser visto, de luz pública*” (: 116)

Asumimos también que los feminismos de la “segunda ola” operaron como generadores de *teoría crítica*. Con ello queremos decir que, en tanto producciones teóricas, su potencia no se limita a la conceptualización del mundo vivido, sino que traen aparejado un componente de *denuncia, irracionalización, inmoralización y deslegitimación* (Amorós, op.cit) de la dominación masculina. Podemos decir entonces que en los casos que nos ocupan la *lucha feminista* devino *teoría crítica*, hecho que reforzó su carácter *político*. En este sentido, hacemos nuestras las palabras de Nancy Fraser para describir uno de los elementos en que radica la potencia de estas conceptualizaciones, anclado en el vínculo entre teoría y práctica, entre conceptualización y lucha, entre reflexión y activismo:

Una teoría crítica de la sociedad articula su programa de investigación y su entramado conceptual con la vista puesta en las intenciones y actividades de aquellos movimientos sociales (de la oposición) con los que mantiene una relación partidaria aunque no acrítica. Las preguntas que se haga y los modelos que designe estarán informados por esa identificación y ese interés. Así, por ejemplo, si las luchas contra la subordinación de las mujeres figuran entre las más significativas de una época dada, entonces *una teoría crítica de la sociedad de ese período también tendería a arrojar luz sobre el carácter y las bases de esa subordinación. Emplearía categorías y modelos explicativos que revelaran en lugar de ocultar las relaciones de dominación masculina y subordinación femenina. Y desvelaría el carácter ideológico de los enfoques rivales que ofuscaran o realizaran esas relaciones (...)*; Por tanto, uno de los criterios de valoración de una teoría crítica sería: *¿con qué idoneidad teoriza la situación y las perspectivas del movimiento feminista?, ¿en qué medida sirve para la autoclarificación de las luchas y anhelos de las mujeres contemporáneas?* (Fraser, 1990, s/d, la cursiva es mía).

Defendemos que una de las fortalezas de las producciones feministas que conforman esta parte de nuestro *corpus* radica justamente en la adecuación a las exigencias de una teoría crítica así entendida, rasgo que no puede generalizarse a la totalidad de la teorización feminista o de género. En este sentido, sostenemos que uno de sus principales méritos radica en abordar de forma sistemática los debates que marcaban el paso del movimiento feminista de entonces, aportando, en palabras de Fraser, a la clarificación de sus luchas.

Como señalábamos en el capítulo anterior, uno de los rasgos distintivos de estos feminismos de la “segunda ola” se encuentra en su preocupación por identificar, en la teoría y en las luchas, la especificidad de la opresión femenina o, en otros términos, por ubicar el *locus* del movimiento feminista al interior de los proyectos políticos con pretensiones emancipatorias. Como señala Celia Amorós (2005), la teoría feminista como teoría crítica no es un todo homogéneo ni acumulativo. Los fenómenos relacionados con las problemáticas de las mujeres han sido tematizados desde diferentes paradigmas, lo que ha dado lugar a distintas concepciones a cerca de qué fenómenos resultan de interés para cada abordaje. Sin embargo, como explica la autora:

A través de una tradición de tres siglos –pues identificamos sus raíces en la Ilustración europea– ha venido aportando elementos para esclarecer y volver inteligibles los cómo y los porqués de la opresión y la subordinación de las mujeres. Estos cómo y estos porqués no pueden menos que apuntar hacia la existencia de un poder de los varones sobre el colectivo femenino (Amorós, 2005: 12)

Partiendo de la constatación de que las relaciones de poder constituyen el “objeto” básico de interés de la teoría política, en este tercer momento de nuestro recorrido nos proponemos recuperar aquellas interpretaciones nacidas al calor del movimiento de mujeres que buscaron dar cuenta de la especificidad de las relaciones sociales de sexo (Firestone, 1973). Si bien reconocemos que se trata de un problema que puede encontrarse esbozado en otros autores no feministas (Bourdieu, 2000), entendemos que la recuperación de aquellos abordajes surgidos del interior del movimiento de mujeres constituye una asignatura pendiente para quienes nos proponemos revertir la histórica exclusión de la que en el ámbito de las tradiciones politológicas hegemónicas han sido objeto las intelectuales feministas y la teoría feminista en general. En este sentido, y como explica Alicia Puleo (2005),

(...) sólo desde categorías forjadas por el feminismo puede alumbrarse uno de los aspectos fundamentales de la relación (entre fenómenos económicos, políticos y culturales) señalada, puesto que la conceptualización de la sexualidad se halla en estrecha relación con la dinámica conflictiva de los colectivos de sexo en las sociedades patriarcales (...). El feminismo fue pionero en considerar la sexualidad como una política. Antes que un pensador tan famoso como Michel Foucault fuera considerado como el principal teórico del carácter construido, histórico y cultural de la sexualidad, las pensadoras feministas habían comenzado a indagar por esa vía, y lo habían hecho desde una perspectiva que apenas si merece la atención de Foucault: la dominación patriarcal. Y sin embargo, varios años antes que *La voluntad de saber* (1976) (primer volumen de historia de la sexualidad), *Sexual Politics* (1969), de Kate Millet sostenía la tesis de la construcción política de la sexualidad” (Puleo, 2005: 303)

La delimitación de nuestro *corpus* teórico-político feminista obedece, en parte, a la constatación de que el recorte que proponemos condensa algunos de los postulados de mayor originalidad y potencial crítico en relación a la teoría política androcéntrica e, incluso, al interior del propio movimiento feminista y del pensamiento crítico emancipatorio en general. En este sentido, intentaremos recuperar y problematizar algunos ejes que entendemos no han sido lo suficientemente alojados por el pensamiento y la práctica política hegemónicos y que, como mencionábamos más arriba, podrían poner en jaque ciertos supuestos rara vez cuestionados acerca de nuestra disciplina, a la vez que iluminar algunas dimensiones de la realidad social y política frecuentemente excluidas de nuestro campo de problematización, como lo son, por ejemplo, el espacio “privado” o doméstico –considerado por ello “no-político”-, la cotidianeidad, la sexualidad,

el amor, el lugar de los cuerpos sexuados en las relaciones de poder, la familia, la institución matrimonial, la reproducción y la prostitución, entre otros.

Con las contribuciones teóricas de los feminismos de la “segunda ola”, la noción de política, entendida como la reflexión sobre las instituciones públicas (en estricto sentido tradicional: Estado, Parlamento, asuntos económicos y exteriores...) se amplía -se desborda- incorporando asuntos que no eran considerados “políticos” ni relevantes en la cultura dominante.

A partir del trabajo con algunos de los textos y autoras más representativos de esta “ola” del feminismo encontramos como elemento diferenciador fundamental de los distintos abordajes un eje polémico que remite a lo que podemos denominar la *índole*, el *carácter*, de la opresión femenina. Si bien se trata de núcleos activistas que comparten su proximidad (al menos de origen) con la tradición marxista y un claro sello contracultural, encontramos que parte central de sus diferencias radica en la asunción –o no- del carácter *material* de la opresión femenina y, en relación a las perspectivas de análisis, de la re-significación del materialismo como método de indagación.

Como introducíamos en el capítulo anterior, la denominación de las problemáticas tematizadas por los nuevos movimientos sociales, entre los cuales los feminismos aparecen como protagonistas centrales, como “culturales” es objeto de una polémica central al interior del marxismo, en la medida en que dicha denominación en ocasiones aparece connotando la subestimación de las reivindicaciones propias de estos movimientos y su relegamiento a un lugar secundario o subsidiario respecto de aquellas que se consideran relacionadas con cierta concepción economicista de la reproducción “material” de la sociedad, por parte de la ortodoxia marxista. Como explica Judith Butler (2000) en relación a la recepción de las conceptualizaciones feministas al interior de ese marxismo,

La acusación de que los nuevos movimientos sociales son ‘meramente culturales’ y que un marxismo unitario y progresista debe retornar a un materialismo basado en un análisis objetivo de clase presume en sí misma que la diferencia entre la vida material y cultural es algo estable. Esta apelación a una distinción aparentemente estable entre la vida material y cultural pone claramente de manifiesto el resurgimiento de un anacronismo teórico que ignora las contribuciones que se han hecho a la teoría marxista desde que Althusser desplazara el modelo de la base y la superestructura, así como las realizadas desde las distintas corrientes del materialismo cultural, por ejemplo, las de Raymond Williams, Stuart Hall y Gayatri

Chakravarty Spivak. En realidad, el resurgimiento extemporáneo de esta distinción favorece una táctica que aspira a identificar a los nuevos movimientos sociales con lo meramente cultural, y lo cultural con lo derivado y secundario, enarbolando en este proceso un materialismo anacrónico como estandarte de una nueva ortodoxia (Butler, 2000: 5)

La polémica acerca de la materialidad de la opresión impregna también a las distintas corrientes que dan forma a los feminismos de la “segunda ola”, aunque en un sentido diferente. Al interior del movimiento feminista, el *quid* de la discusión no pasaría tanto por una disputa sobre la pertinencia (o legitimidad) marxista de los abordajes, como por el sentido y los alcances del propio concepto de materialidad de la opresión cuando se trata de comprender las relaciones sociales de sexo. Buscando trascender las concepciones acerca de la materialidad de la opresión de las mujeres anclada al análisis de la economía política que fuera característico del feminismo socialista, algunos abordajes que aparecen como emergentes o herederos de la “segunda ola” del movimiento postulan que categorías como “género” y “sexualidad” no sólo deben ser analizadas como parte de la “vida material” debido al modo en el que se ponen al servicio de la división sexual del trabajo. Las luchas para transformar las relaciones entre los sexos no sólo se deben considerar centrales para la economía política por estar relacionadas directamente con la cuestión del trabajo no remunerado y explotado. Sin desconocer la importancia del clivaje de clase a la hora de tematizar la opresión femenina en toda su complejidad, algunos abordajes que recuperaremos en esta sección nos muestran cómo las luchas del movimiento de mujeres no podrán ser cabalmente entendidas ni incorporadas como estrategias políticas claves a la hora de proyectar el cambio social desde una perspectiva integral a excepción de que se amplíe el concepto de “materialidad”, para incluir tanto la reproducción de mercancías, como la producción y reproducción social de las personas en sí mismas (Jónasdóttir, 1993).

Presentaremos las distintas propuestas que componen nuestro *corpus* en tres apartados. En los dos primeros respetaremos la clasificación basada en la localización geográfica con que ellas suelen ser referenciadas en la literatura feminista, pero a sabiendas de que podemos encontrar en su interior algunas diferencias fundamentales que nos impiden comprender a cada corriente como totalidades homogéneas. Como señalábamos, parte de su heterogeneidad se explica por la polémica acerca de la caracterización de la opresión femenina como un proceso eminentemente social, psicológico, cultural, o de otro orden (trabajaremos aquí con Kate Millet, exponente central del *feminismo radical*

estadounidense) o bien como una realidad material, no exenta, claro está, de manifestaciones ideológicas, simbólicas o “superestructurales” (donde retomaremos a Shulamith Firestone, teórica del *feminismo radical estadounidense*; y a Collette Guillaumin, representante del *feminismo materialista francés*). Ahondaremos oportunamente en las particularidades que el concepto de opresión *material* adquiere para las distintas autoras que problematizan esta cuestión, y en las implicancias de sus respectivas definiciones a la hora de pensar la lucha feminista como momento indisociable de la lucha de clases, intentando con ello re-inscribir las preocupaciones político-intelectuales de estas feministas en los horizontes de los proyectos emancipadores que fueron los hostiles testigos de su surgimiento. Finalmente, en un tercer apartado, trabajaremos con los aportes de Anna Jónasdóttir, autora islandesa contemporánea cuya obra “hereda” los interrogantes político-intelectuales de los feminismos de la “segunda ola”, resignificándolos a la luz de la coyuntura que actualmente atraviesa el movimiento de mujeres en los países “centrales”. En este sentido, pese a sus limitaciones, la metáfora del devenir del movimiento feminista en términos de “oleajes” nos permite identificar algunas producciones que si bien en términos cronológicos no se corresponden con la “segunda ola” (o no se ubican en “la cresta”), como herederas de sus preocupaciones se nos representan como los rastros de su espuma, más de veinte años después.

3.1. Feminismo radical estadounidense: la politización de la sexualidad.

Resulta aconsejable, y hoy en día casi imperativo, desarrollar una psicología y una filosofía de las relaciones de poder que traspasen los límites teóricos proporcionados por nuestra política tradicional. De hecho, es imprescindible concebir una teoría política que estudie las relaciones de poder en un terreno menos convencional que aquel al que estamos habituados.

(Kate Millet, 1969: 32)

El feminismo revolucionario es el único programa radical que se abre paso inmediatamente hasta los estratos emocionales subyacentes a toda política “seria”, reintegrando así lo personal con lo público, lo subjetivo con lo objetivo, lo emocional con lo racional, el principio femenino con el masculino.

(Shulamith Firestone, 1973: 262)

La heterogeneidad de puntos de vista de las feministas radicales americanas trasciende a las obras de sus dos exponentes más reconocidas: Kate Millet y Shulamith Firestone. Por otra parte, sus producciones y el énfasis allí vertido en algunas cuestiones centrales

como la interrelación entre opresión de género y opresión de raza, sólo pueden dimensionarse en el contexto de emergencia del feminismo radical como corriente que rompe con la Nueva Izquierda norteamericana y el movimiento por los derechos civiles, ruptura en la que profundizamos en el capítulo anterior.

Basándonos en Amorós (2005), podemos organizar los ejes temáticos alrededor de los cuales gira la producción de estas feministas en los siguientes cinco puntos:

1. La conceptualización del Patriarcado como sistema de dominación masculina universal que otorga su especificidad a la agenda del movimiento feminista.
2. La denuncia de la violencia patriarcal (en particular de la violencia sexual).
3. El énfasis puesto en la familia como unidad básica de reproducción de la opresión femenina
4. La ampliación de las nociones de “poder” y “política”.
5. Una sociología del conocimiento crítica al androcentrismo vigente en las tradiciones científicas hegemónicas.

Habiendo abordado ya las implicancias teórico-políticas de los dos últimos ejes en los dos primeros capítulos de nuestra investigación, nos proponemos ahora recuperar los abordajes surgidos sobre las particularidades de la opresión femenina a partir del análisis de los tres primeros ejes de reflexión del feminismo radical estadounidense, según cómo son abordados en dos de las principales obras de estas autoras: *Política Sexual* (1969) de Kate Millet, y *Dialéctica del Sexo* (1973), de Shulamith Firestone.

Política sexual

Una de las obras más representativas del feminismo radical estadounidense es *Política Sexual* de Kate Millet, surgida de su tesis doctoral (la primera en abordar estos temas de la que se tenga registro), defendida en 1969. La obra se divide en tres partes. La primera expone la teoría de la política sexual en sus aspectos ideológicos, biológicos, sociológicos, psicológicos y económicos. La segunda, titulada “Raíces históricas”, examina la fase inicial de lo que Millet denomina “revolución sexual”, donde aborda algunos procesos asociados a la “primera ola” del feminismo que tiene a las sufragistas como protagonistas centrales. Posteriormente Millet aborda la etapa que denomina de

“contrarrevolución” (1930-1960): la reacción patriarcal subsiguiente (entre los cuales ubica al psicoanálisis freudiano como la respuesta ideológica al avance de las mujeres). Por último, en la tercera parte del libro, “Consideraciones literarias”, analiza fragmentos de distintas obras como ejemplos de *política sexual*.

La pertinencia de la obra de Millet para el abordaje de este tercer objetivo específico de nuestra investigación nos resulta evidente al iniciar la lectura de *Política Sexual*. Como explica la autora,

(...) el paso de un plano tan íntimo al vasto campo de la política es ciertamente una empresa arriesgada. Al introducir el concepto de “política sexual” hemos de responder, en primer lugar, la ineludible pregunta: “¿Puede acaso considerarse la relación que existe entre los sexos desde un punto de vista político?” La contestación depende, claro está, de la definición que se atribuya al vocablo “política”. En este ensayo no entenderemos por “política” el limitado mundo de las reuniones, los presidentes y los partidos, sino, por el contrario, el conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder, en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo (...). (Millet, 1969: 31).

Así, desde una concepción del poder de claro sesgo weberiano (Jónasdóttir, 1993), será la propia Millet quien enuncie la urgencia de generar reflexión política sobre las relaciones de poder que se reproducen por fuera de los límites de lo político tradicional (androcéntrico, en los términos en los que nos referíamos al inicio de este trabajo), en este caso, entre los cuerpos sexuados.

Como señala Millet, su obra es deudora de la de Simone de Beauvoir, diferenciándose de ésta por un énfasis “*más político que psicológico*” en la búsqueda de las particularidades de la opresión femenina. Resignificando el discurso de denuncia antirracista enarbolado por la Nueva Izquierda norteamericana del momento, Millet explica que el sexismo constituye una de las formas más poderosas de “*colonización interior*” hacia las mujeres por parte del imperialismo masculino, más sutil -y por tanto más arraigada- que las restantes formas de opresión.

El énfasis en la relación entre sexo, clase y raza puede considerarse como una respuesta a la negativa de la Nueva Izquierda a considerar a las mujeres como colectivo oprimido. A partir del siempre citado ejemplo del médico o el abogado negro que es superior en *status social* al cultivador blanco, pero siendo este superior por *rango racial*, Millet esboza

una analogía entre el funcionamiento de la supremacía de raza y la de sexo como estrategia pedagógica para clarificar la importancia y la especificidad de la lucha del movimiento feminista. Pero el prejuicio sexista es para Millet aún más poderoso que el racial: la mujer es un “*amortiguador*” que ayuda al proletario a soportar las bofetadas del sistema y promover el sentimiento de “*unidad masculina*” (aquí la autora introduce, sin profundizar en sus implicancias, la idea de la solidaridad interclasista masculina como una característica de las modalidades contemporáneas de la opresión femenina).

El concepto de *política sexual* resultó emblemático para los feminismos de la “segunda ola”. Como puede leerse en la cita sobre la ampliación de la comprensión de lo político que recuperábamos anteriormente, a Millet debemos el mérito de haber señalado tempranamente algo que hoy podríamos considerar un dato del “sentido político común” feminista: la posibilidad de comprender las relaciones entre los sexos como relaciones políticas no depende de una supuesta politicidad inherente a dicha relación sino de los marcos a partir de los cuales entendamos lo político. En otros términos, que la política – como la belleza- está en el ojo de quien mira, y que es desde estas perspectivas que las relaciones entre los sexos pueden, también, devenir políticas. Entendiendo a la política como el “*conjunto de estratagemas destinadas a mantener un sistema o conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder, en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo*” (: 32) nos posicionamos en el punto de partida que habilita a comprender a las relaciones entre los sexos como relaciones *políticas*.

En el feminismo radical estadounidense los supuestos liberadores de la revolución sexual, en auge en la década de los sesenta, aparecen como agentes de la política de dominación del patriarcado, y la sexualidad como práctica política que asigna lugares y funciones “naturales” a las mujeres como minorías (como grupos de menos poder). En este sentido, Nuria Varela (2005) señala que sus exponentes son herederas de la revolución sexual, pero desde una actitud crítica que señala el peligro subyacente a un proceso que “*trae carne fresca al mercado del sexo patriarcal*”. En un registro similar al que podremos encontrar unos años más tarde en la obra de Shulamith Firestone, en Millet (op. cit.) el pene es representado como un arma, el “coito prepotente” (Amorós, 2005) como una forma de sometimiento, y ambos se revelan como símbolos de un sistema más vasto de dominación:

El coito no se lleva a cabo en el vacío; aunque, en sí, parece constituir una actividad biológica y física, se halla tan firmemente arraigado en la amplia esfera de las relaciones humanas que se convierte en un microcosmos representativo de las actitudes y valores aprobados por la cultura. Cabe, por ejemplo, tomarlo como modelo de política sexual que se ejerce a nivel individual o personal (Millet, 1969: 31)

La relación entre los sexos es pues, entre otras cosas, una relación política. Es una relación de poder. “*El sexo es una categoría social impregnada de política*”, dice Millet. Los hombres poseen todos los resortes del poder: no sólo controlan la ideología del sistema –ciencia, arte, religión, filosofía–, sino también la industria, las finanzas, el ejército, la policía y la política. *Política Sexual* buscará dar cuenta del sistema de dominación en el cual esa perpetuación del poder masculino tiene lugar, a partir de la resignificación de un antiguo concepto político que en adelante ocupará un lugar medular para el acervo teórico de los feminismos:

Patriarcado

La obra es también clave en ese sentido: ofrece por primera vez una conceptualización sistemática y exhaustiva del sistema de relaciones políticas en el cual se perpetúa y reproduce la opresión femenina. Recuperando el antiguo concepto²⁷ de Patriarcado en clave feminista, la autora describe el marco de relaciones y prácticas que hacen posible dicha opresión, posicionando de esta manera en el pensamiento feminista una categoría que, criticada y complejizada en sucesivos “oleajes”, será central para el devenir del movimiento de mujeres hasta la actualidad.

El concepto de Patriarcado (antiguamente vinculado a la autoridad del *pater familias*) cambia su signo en la modernidad, pero sólo en los años sesenta con el auge militante y teórico del feminismo radical será abordado como el sistema de dominación clave para comprender la opresión femenina. En Millet el Patriarcado como *política sexual* aparece como un sistema de dominación que es, además, el sistema *básico* sobre el que se levantan el resto de las dominaciones, como las de clase y raza. El Patriarcado es entonces un sistema de dominación masculina sobre las mujeres, dispositivo *elemental* sobre el que se erigen los demás, y cuya destrucción aparece como un imperativo

²⁷ En relación a la corriente omisión del patriarcado como sistema de dominación en la teoría política y social del siglo XX, Carol Pateman (1995) señala que si bien se trata de una forma de poder social y político, su legitimidad no ha sido discutida ya que la interpretación corriente lo restringe al ejercicio de la jurisdicción paterna absoluta por parte del padre de familia en las sociedades pre modernas (Fabbri, 2013).

ineludible en la búsqueda de la sociedad emancipada. El mismo se estructura a partir de dos principios fundamentales: la supremacía del varón sobre la mujer, y del adulto sobre el joven:

Si consideramos el gobierno patriarcal como una institución en virtud de la cual la mitad de la población (es decir, las mujeres) se encuentra bajo el control de la otra mitad (los hombres), descubrimos que el patriarcado se apoya sobre dos principios fundamentales: el macho ha de dominar a la hembra, y el macho de más edad ha de dominar al más joven. No obstante, como ocurre en cualquier institución humana, existe a menudo una gran distancia entre la teoría y los hechos; el sistema encierra en sí numerosas contradicciones y excepciones. Si bien la institución del patriarcado es una constante social tan hondamente arraigada que se manifiesta en todas las formas políticas, sociales y económicas, ya se trate de las castas y las clases o del feudalismo y la burocracia, y también en las principales religiones, muestra no obstante, una notable diversidad, tanto histórica como geográfica (Millet, 1969: 34)

Esta capacidad adaptativa²⁸ del Patriarcado a los distintos contextos socio-históricos ha sido indicada como uno de sus rasgos más sobresalientes por distintos análisis feministas. De ello se desprende otro de los señalamientos que distingue al feminismo radical respecto de otras vertientes del movimiento de mujeres: si el Patriarcado logra como sistema de dominación permear distintas formaciones sociales, esto supone que la opresión femenina en tanto tal no deriva lógicamente de otras formas de opresión (la de clase constituye el ejemplo paradigmático en estas discusiones), sino que debe ser analizada y superada en su especificidad. La dominación patriarcal no constituye un subproducto de la dominación capitalista, ni desaparecerá por arte de magia con el sólo advenimiento de la revolución socialista²⁹ (o con el logro de la igualdad política formal

²⁸ En este sentido, Celia Amorós (1985) señala el carácter *metaestable* del patriarcado, su capacidad de supervivencia y adaptación a distintas formas de organización social, como uno de sus rasgos distintivos: "(...) podemos entender que las luchas del movimiento de mujeres por la incorporación de las mismas al mercado de trabajo y los estudios universitarios han permitido un crecimiento de las mismas en sus posibilidades de formación e independencia, pero que lejos de minar las bases de la dominación patriarcal y su articulación con el sistema capitalista, dichos ajustes pudieron ser reabsorbidos (...). Seguramente estas "transgresiones" a los mandatos tradicionales de género no hubieran sido "aceptables" hace algunas décadas, pero el hecho de que hoy lo sean no implica de ninguna manera que el Patriarcado esté llegando a su fin. Por el contrario, entendemos que se trata de esta "metaestabilidad", como un sistema de ajustes que le permite subsistir a ciertos cambios, incorporándolos, y así seguir garantizando su reproducción" (Fabbri, 2013: 85)

²⁹ En relación a la situación de las mujeres en la Unión Soviética, la feminista radical Catharine MacKinnon señala que: "Las observaciones feministas sobre la situación de la mujer en los países socialistas, aun cuando no son concluyentes acerca de la contribución de la teoría marxista a la comprensión de la condición de la mujer, han sustentado la crítica teórica. Según la concepción feminista, estos países han solucionado muchos problemas sociales, pero no el de la subordinación de la mujer. La crítica no afirma que el socialismo no haya

para el caso del feminismo liberal). Por otra parte, la idea de la dominación patriarcal como sistema de relaciones *elemental* sobre el cual se erigen el resto de las opresiones connota cierta prioridad a la hora trazar las estrategias políticas emancipatorias, rasgo que también resulta distintivo del feminismo radical.

Como puede corroborarse en los paradigmas centrales de la teoría política androcéntrica, también para el feminismo radical la elucidación del papel específico que puede otorgarse a las relaciones de fuerza versus el consentimiento (o, en otros términos, la construcción de hegemonía) en la reproducción de la dominación patriarcal constituye un interrogante teórico fundamental. En Millet la violencia masculina es *política* del sistema patriarcal, no un *resultado derivado* de su constitución genética, afirmación que según Puleo (en Amorós, 1994) da cuenta del carácter constructivista del enfoque sobre la sexualidad propio del feminismo radical. Pero aunque el Patriarcado suele recurrir a la fuerza (violaciones, prohibición del aborto, prostitución, reclusión, etc.), se apoya fundamentalmente en el consenso, el cual, a su vez, es apoyado por la socialización diferencial de las personas según su sexo.

En relación a este *componente hegemónico* (Fabbri, 2013) de todo sistema de dominación, *Política Sexual* postula la interrelación entre tres categorías que, conjugadas, posibilitan la reproducción consensual de la dominación masculina: éstas son *status*, *temperamento* y *rol*. El primero, componente *político* según Millet, es el determinante de los otros dos que son, respectivamente, de orden *psicológico* y *social*:

La política sexual es objeto de aprobación en virtud de la socialización de ambos sexos según las normas fundamentales del patriarcado, en lo que atañe al temperamento, el papel y el status social. El prejuicio de la superioridad masculina, que recibe el beneplácito general, garantiza al varón un estatus superior en la sociedad. El temperamento se desarrolla de acuerdo a ciertos estereotipos

liberado automáticamente a las mujeres en el proceso de transformar la producción (suponiendo que tal transformación esté ocurriendo). Tampoco pretende menospreciar la importancia de tales cambios para las mujeres: hay una diferencia entre una sociedad en la cual el sexismo se expresa bajo la forma del infanticidio de las niñas, y una sociedad en la que el sexismo asume la forma de una representación desigual en el Comité Central. Y vale la pena morir por esta diferencia (...) La preocupación de los líderes revolucionarios por poner fin al confinamiento de la mujer a los roles tradicionales se limita con frecuencia a hacer que trabajen para el régimen, lo cual lleva a las feministas a preguntarse a quién le sirve esta versión de la liberación. Las mujeres son tan libres como los hombres de trabajar fuera del hogar, mientras que los hombres son libres de trabajar en él. Las feministas no sostienen que significa lo mismo para las mujeres estar en el nivel inferior de un régimen feudal, capitalista o socialista; lo común que argumentan es que, a pesar de cambios reales, el fondo es el fondo" (MacKinnon, op. cit: 172).

característicos de cada categoría sexual (la “masculina” y la “femenina”), basados en las necesidades y en los valores del grupo dominante, y dictados por sus miembros en función de lo que más aprecian de sí mismos y de lo que más les conviene exigir de sus subordinados: la agresividad, la inteligencia, la fuerza y la eficacia en el macho; la pasividad, la ignorancia, la docilidad, la virtud y la inutilidad en la hembra. Este esquema queda reforzado por un segundo factor: el papel sexual, que decreta para cada sexo un código de conductas, ademanes y actitudes altamente elaborado. En el terreno de la actividad, a la mujer se le asigna el servicio doméstico y el cuidado de la prole, mientras que el varón puede ver realizados sus intereses y su ambición en todos los demás campos de la productividad humana (...) Huelga señalar que el status se ve influido por semejante distribución de funciones. Son indubitables la interdependencia y concatenación existentes entre las tres categorías antes citadas (...) Las personas que gozan de un status superior suelen asumir los papeles preeminentes debido, en gran parte, al temperamento dominante que se ven alentadas a desarrollar (Millet, 1969: 35).

La responsabilidad que a la familia cabe en la reproducción del sistema patriarcal en la obra de Millet constituye un claro ejemplo de la importancia que las dimensiones de la realidad social consideradas “no políticas” por la teoría política androcéntrica cobran para los problemas que aborda una teoría política feminista:

El patriarcado gravita sobre la institución de la familia. Ésta es, simultáneamente, un espejo de la sociedad y un lazo de unión con ella; en otras palabras, constituye una unidad patriarcal dentro del conjunto del patriarcado. Al hacer de mediadora entre el individuo y la estructura social, la familia suple a las autoridades políticas o de otro tipo en aquellos campos en que resulta insuficiente el control ejercido por éstas. La familia y los papeles que implica son un calco de la sociedad patriarcal, a la vez que su principal instrumento y uno de sus pilares fundamentales. La familia no sólo induce a sus miembros a adaptarse y moldearse a la sociedad, sino que facilita el gobierno del estado patriarcal, que dirige a sus ciudadanos por mediación del cabeza de familia. (...) Cabe así explicar el apoyo prestado por la religión a la mayoría de los patriarcados, como demuestra el precepto católico según el cual “el padre es la cabeza de la familia”, o la autoridad casi sacerdotal que el judaísmo delega al progenitor del sexo masculino. Los gobiernos laicos contemporáneos también otorgan al varón la capitanía del hogar, como queda confirmado por los censos, la percepción de los impuestos, la reglamentación de los pasaportes, etc. (Millet, 1969: 44)

En relación a la diferenciación que establecíamos al inicio con respecto al carácter de la opresión femenina, en Millet es clara la autonomía relativa asignada al componente

político-ideológico como determinante central en la reproducción de la dominación masculina:

Desde el punto de vista político, el hecho de que cada grupo sexual presente una personalidad y un campo de acción restringidos pero complementarios, se halla supeditado a la diferencia de estatus (basada en una división del poder) que existe entre ambos. En lo que atañe al conformismo, el patriarcado es una ideología dominante que no admite rival; tal vez ningún otro sistema haya ejercido un control tan completo sobre sus súbditos (Millet, 1969: 43)

Siguiendo a Luciano Fabbri (2013), resulta necesario rescatar la relevancia teórico-política de la obra de Millet y la importancia de las categorías allí vertidas para el devenir del movimiento de mujeres. En este sentido, particularmente el concepto de Patriarcado ha ocupado desde entonces un lugar central para la teorización feminista y reviste la particularidad de no haber podido ser “edulcorado” en su potencia explicativa de la opresión femenina por la transversalización selectiva de la perspectiva de género y feminista al interior de la academia y de las instituciones políticas tradicionales, como sí ha ocurrido con otras categorías centrales de estos campos:

A diferencia del concepto de género, que ha logrado ser despolitizado para ser incorporado al discurso de instituciones no gubernamentales, estatales y organismos internacionales que lejos se encuentran de proponerse transformaciones en pos de un cambio radical de las estructuras sociales, el concepto de Patriarcado ha sido mucho más difícil de digerir, y por lo tanto se ha tendido a invisibilizarlo, impugnarlo o abandonarlo (Millet, 1969: 75)

Encontramos en ello una posible explicación del no-lugar que, aún tratándose de un concepto netamente político, se ha asignado a este concepto hacia dentro de la teoría política androcéntrica, así como una justificación de la extensión con la que nos dedicamos a presentarlo en este capítulo.

Dialéctica del sexo

Shulamith Firestone, nacida en Canadá en 1945, fue una de las figuras centrales en el desarrollo temprano del feminismo radical, y miembro fundadora de algunos de los colectivos³⁰ más representativos de este momento del feminismo norteamericano. Activista

³⁰ Una vez trasladada a Nueva York, Firestone funda la New York Radical Women (el primer grupo de la liberación de las mujeres en la ciudad de Nueva York), y la Redstockings and the New York Radical Feminists. Es fundadora también de la Chicago Women's Liberation Union, en 1969. Apenas constituido este último, su manifiesto de presentación dejaba en claro la posición respecto de la dominación masculina que sería

desde muy joven en los movimientos de derechos civiles, se unió a la *Conferencia Nacional por una Nueva Política* en Chicago en 1967, para luego fundar el primer grupo independiente de mujeres organizadas desde el agotamiento de la “primera ola” del movimiento. Radical en su activismo y en su pensamiento, es autora de un libro clave y revulsivo de la literatura feminista: *La dialéctica del sexo* (1976).

En términos generales, como señala Amorós (2005), hay en la obra de Firestone una combinación entre un “vector utópico” que se pone en juego al momento de diagramar la sociedad a la que dará paso la Revolución Feminista, conjugado con una capacidad insólita como analista del poder en esferas concretas, identificando con claridad el “*quién es quién*” de las opresiones cotidianas ignoradas por la teoría política androcéntrica. A diferencia de *Política Sexual*, obra de claro perfil teórico que no aborda el problema de la conversión de sus postulados en un horizonte político concreto para el movimiento de mujeres, *Dialéctica del sexo* combina una aguda analítica del poder masculino (Amorós, op. cit.) con un esfuerzo intelectual por parte de Firestone para sentar las bases de una sociedad emancipada desde la perspectiva feminista radical, delineando sus contornos principales en un audaz ejercicio de imaginación política.

Firestone emprende la tarea de revelar el modo en que distintos procesos (sociales e individuales) hasta entonces considerados no políticos son atravesados por relaciones asimétricas de poder que permanecen invisibilizadas en las representaciones dominantes, y que desembocan, todos ellos, en la sistemática opresión de las mujeres a través de la historia. En esa clave, en distintos capítulos de su obra se abocará a la práctica psicoanalítica, las concepciones acerca de la infancia, las representaciones sobre la capacidad reproductiva de las mujeres y la idealización del amor romántico, entre otros temas.

Si por una parte podemos considerar esta apuesta como transversal a toda la obra (hecho que para nosotras justifica por sí mismo nuestro interés en ella y su correspondencia con los interrogantes político-intelectuales de la “segunda ola”), también nos interesa señalar

característica del feminismo radical estadounidense: “En efecto, se componía de una carga de perdigones de siete puntos que apuntaba contra los privilegios viriles y, al mismo tiempo, exigía a todos los varones renunciar a sus fueros de imparcialidad omnipotente y planteaban lo siguiente: “Nosotras identificamos los hombres como los agentes de nuestra opresión. La supremacía masculina es la forma de dominación más antigua y básica. Todas las demás formas de explotación y opresión (el racismo, el capitalismo, el imperialismo) son extensiones de la supremacía masculina: los hombres dominan a las mujeres, algunos pocos hombres dominan al resto” (Bellucci, 2013)

una segunda característica que hace de *Dialéctica del Sexo* una obra de lectura imprescindible para una formación teórico-política no androcéntrica. En ella la autora esboza de forma sistemática un conjunto de premisas de ordenación política para dar forma a la sociedad emancipada, desde una perspectiva que intenta articular en forma coherente los principios del marxismo con los de la “Revolución Feminista” o “Revolución de las Tres Dialécticas” (del sexo, de clase y de la cultura). Aunque la profundización en este aspecto de su obra excedería ampliamente los límites de los objetivos que nos propusimos abordar en este tramo de nuestra investigación, entendemos que este esfuerzo teórico-político por parte de Firestone merece ser destacado tanto por su importancia al interior de la producción teórica del movimiento de mujeres, como del pensamiento crítico emancipatorio en general. Si bien resultaría imperiosa una actualización y complejización (e incluso una re-elaboración) de algunos de los conceptos vertidos por Firestone a la luz del posterior desarrollo del feminismo de izquierda y descolonial, lo cierto es que a *Dialéctica del Sexo* deberíamos reconocerle una relevancia similar a la que oportunamente se atribuyó al *Manifiesto Comunista* para el marxismo tradicional, tanto por su potencial clarificador de las luchas del movimiento de mujeres en el contexto de su surgimiento, como por la contundencia con la que sistematiza las bases de un proyecto político de tamaño envergadura.

Retomando la caracterización de Firestone acerca de la particularidad de la opresión femenina, en *Dialéctica del Sexo* encontramos un primer intento dentro de la historia teórica del feminismo de re-significar el carácter *material* de ésta según la concepción marxista tradicional, a la par de un proyecto de re-apropiación feminista del materialismo dialéctico como método de indagación. En este sentido, la autora explica que para transformar las relaciones opresivas entre los sexos que inferiorizan y subyugan a las mujeres es preciso comprender las causas que la explican, para, a partir de allí, poder proyectar estrategias políticas adecuadas. Aún reconociendo el valor del materialismo dialéctico tal como fuera expuesto por Marx y Engels³¹ para una comprensión adecuada del estado de cosas a transformar por el proletariado, Firestone señala que

³¹ “Marx y Engels fueron superiores a sus antecesores socialistas por haber desarrollado un método de análisis a la vez dialéctico y materialista. Fueron los primeros, tras largos siglos de cultura, en concebir la historia dialécticamente, en contemplar el mundo como proceso, flujo natural de acción y reacción de contrarios que, sin embargo, resultan inseparables y se penetran mutuamente (...) Combinaron esta visión de la dinámica interactiva de las fuerzas históricas con una interpretación materialista; es decir, intentaron –por vez primera- asentar el proceso de cambio histórico y cultural sobre una base real, atribuir la evolución de los

Aún concediendo que la doctrina del materialismo histórico supuso un brillante avance sobre los análisis históricos precedentes, los acontecimientos se encargaron de demostrar que no constituía una respuesta definitiva. La razón estriba en que si bien Marx y Engels basaron su teoría en la realidad, tratábase únicamente de una realidad parcial. (...) Sería un error intentar explicar la opresión de las mujeres a partir de una interpretación estrictamente económica. El análisis de clase constituye una labor ingeniosa, pero de alcance limitado; correcto en el sentido lineal, no alcanza suficiente profundidad. *Existe todo un sustrato sexual en la dialéctica histórica*, que Engels entrevió de vez en cuando; pero, al percibir la sexualidad sólo a través de una impregnación económica y reducir a ella toda realidad, se incapacita a sí mismo para una actividad evaluadora autóctona (...) *Lo que debemos hacer, en cambio, es ampliar el materialismo histórico hasta conseguir que éste abarque al materialismo estrictamente marxista*; algo parecido a lo que hizo la física relativista, que no invalidó la física de Newton sino que trazó un círculo a su alrededor, limitando su aplicación –sólo proporcionalmente- a un radio menor (Firestone, 1976:15, la cursiva es mía)

En esta línea, Firestone propone una *definición ampliada* del materialismo histórico que, retomando a Engels, incluya la división biológica de los sexos con fines reproductivos como el dualismo que se hallaría en los orígenes de la división misma de clase:

El materialismo histórico es aquella concepción del curso histórico que busca *la causa última y la gran fuerza motriz de todos los acontecimientos en la dialéctica del sexo: en la división de la sociedad en dos clases biológicas diferenciadas con fines reproductivos y en los conflictos de dichas clases entre sí*; en las variaciones habidas en los sistemas de matrimonio, reproducción y educación de los hijos creadas por dichos conflictos; en el desarrollo combinado de otras clases físicamente diferenciadas (castas); y en la prístina división del trabajo basada en el sexo y que evolucionó hasta un sistema económico cultural de clases (...). Toda la historia del pasado (obsérvese que podemos ahora “con excepción de sus estadios más primitivos”) no fue más que la historia de la lucha de clases. *Estos estamentos conflictivos de la sociedad son siempre resultado de los sistemas de organización de la unidad familiar biológica con fines reproductivos de la especie*, así como de los sistemas estrictamente económicos de producción e intercambio de bienes y servicios. *La organización sexual-reproductiva de una sociedad proporciona siempre la base real que nos sirve de punto de partida para encontrar la explicación última de toda la superestructura de las instituciones jurídicas y políticas, así como de las ideas religiosas, filosóficas, etc. de un periodo histórico dado* (Firestone, 1976: 22, la cursiva es nuestra)

estamentos económicos a causas orgánicas. Pensaron en enseñar a los hombres a dominar la historia por medio de la comprensión plena de su mecánica interna” (Firestone, 1976: 11).

El primer capítulo de *Dialéctica del Sexo* se desarrollará en torno a la necesidad de generar una interpretación materialista de la historia “*basada en el sexo*”. Así Firestone, reconociéndose al igual que Kate Millet heredera de las preocupaciones intelectuales de Simone de Beauvoir, intentará dar cuenta de la particularidad de la opresión femenina remontándose a aquello que constituye para ella su causa más remota: la “*desigualdad biológica*” que imprime a las mujeres su capacidad reproductiva, desigualdad “*natural*” que está en la base de posteriores construcciones culturales que, erigidas sobre ella, perpetúan la relación asimétrica entre varones y mujeres:

La presuposición intuitiva del hombre medio de que la división desigual de los sexos es una división “*natural*”, puede estar bien fundamentada. No tenemos por qué buscar más lejos, por lo menos de forma inmediata. A diferencia de la estamentización económica, *las clases sexuales nacieron directamente de una realidad biológica: hombres y mujeres fueron creados con distinta configuración y diversidad de privilegios*. Si bien, como sugiere de Beauvoir, dicha diferenciación no exigía por sí misma el desarrollo de un sistema de clases –la dominación de un grupo sobre otro- tal como lo demandaron las *funciones reproductivas* basadas en tales diferencias. *La familia biológica constituye una distribución de poder intrínsecamente desigual*. La sed de poder que conduce a la constitución de clases, surge de la formación psicosexual de cada individuo en función de su desequilibrio básico (Firestone, 1976:17, la cursiva es nuestra)

Así como para Millet la familia se constituía en una de las instituciones sociales más directamente implicadas en la reproducción consensual del Patriarcado contemporáneo, en Firestone la familia como *realidad biológica* ocupa también un lugar central a la hora de elucidar la particularidad de la opresión femenina. En este sentido, la autora postula una serie de invariantes que permean todas las configuraciones familiares a lo largo de la historia: *la subordinación femenina a la biología* (dolores menstruales, partos dolorosos, amamantamiento, cuidado de los hijos) que lleva a las mujeres a depender de los varones para asegurar su supervivencia; la dependencia de las crías respecto de aquellas, y, en definitiva, la diferenciación reproductiva natural entre los sexos entendida como una primera división laboral que se halla en los orígenes de las clases (se repite como en Millet una comprensión etapista que asigna a la opresión patriarcal cierta causalidad en relación a las opresiones de clase y raza³²).

³² “A menos que la revolución arranque de cuajo la organización social básica –la familia biológica, el vínculo a través del cual la psicología del poder puede siempre subsistir clandestinamente-, el germen parasitario de la explotación jamás será aniquilado. Necesitamos una revolución sexual mucho más amplia que la socialista

Celia Amorós (2005) encuentra cierto paralelo en los marcos analíticos a partir de los cuales tanto Millet como Firestone analizan el papel de la familia en la reproducción de la dominación masculina. Según la autora, el recurso a la analogía o al isomorfismo entre las escalas micro (la familia) y macro (el orden social como un todo) constituye un rasgo distintivo del pensamiento feminista radical. En opinión de Amorós, este procedimiento deriva de la “obsesión” de las radicales por hallar la raíz de la opresión femenina, depositando en esa búsqueda la esperanza de que, habiéndose logrado identificar las causas, se podría herir de muerte al sistema como un todo:

En su trasfondo se encuentra cierta impostación romántica en una concepción con tintes organicistas de la realidad social como una totalidad, categoría que, junto con la de sujeto y de historia, se encontrarán en el blanco de la crítica posmoderna, que desplaza las totalidades por los fragmentos, y las raíces por los rizomas (: 17)

Antes de señalar los ostensibles flancos débiles de la argumentación de Firestone (quien claramente desconoce las polémicas en torno a las relaciones entre “naturaleza” y “cultura”, centrales en la teorización feminista sobre el género), falencias que para ser correctamente contextualizadas ameritarían un objetivo de investigación en sí mismo; y dado el carácter introductorio de este capítulo, preferimos cerrar este momento del desarrollo señalando otros dos rasgos originales característicos de *Dialéctica del Sexo*: la apelación a una apropiación feminista de los avances científicos en materia de técnicas anticonceptivas y reproductivas como estrategia política revolucionaria, y la introducción de un eje de problematización que será central para el posterior desarrollo de la teoría feminista sobre nuestra tónica de interés: el de las condiciones políticas del amor.

En relación al primer punto, Firestone postula la necesidad de una confiscación temporal por parte de las mujeres de la capacidad reproductiva de la especie como momento fundamental de su programa revolucionario feminista:

El sistema de clases sexuales puede haberse originado en unas circunstancias fundamentalmente biológicas, pero esto no garantiza que, una vez desaparecida la base biológica de su opresión, mujeres y niños alcancen su liberación. Al contrario, las nuevas técnicas –especialmente el control de la fertilidad- pueden convertirse en un arma hostil, utilizada para reforzar las estrategias de este arraigado sistema de explotación.

–y, por supuesto, que la incluya- para erradicar verdaderamente todos los sistemas clasistas” (Firestone, 1973: 21)

Del mismo modo que para asegurar la eliminación de las clases económicas se necesita una revuelta de la clase inferior (el proletariado) y –mediante una dictadura temporal- la confiscación de los medios de producción, de igual modo, *para asegurar la eliminación de las clases sexuales se necesita una revuelta de la clase inferior (mujeres) y la confiscación del control de la reproducción; es indispensable no sólo la plena restitución a las mujeres de la propiedad sobre sus cuerpos, sino también la confiscación (temporal) por parte de ellas del control de la fertilidad humana* –la biología de la nueva población, así como todas las instituciones sociales destinadas al alumbramiento y educación de los hijos-. Y, al igual que el objetivo final de la revolución socialista no se limitaba a la eliminación de los privilegios de los estamentos económicos, sino que alcanzaba la eliminación de la distinción misma de clases, el objetivo final de la revolución feminista no debe limitarse –a diferencia de los primeros movimientos feministas- a la eliminación de los privilegios masculinos, sino que debe alcanzar a la distinción misma de sexo; las diferencias genitales entre los seres humanos deberían pasar a ser culturalmente neutras (Firestone, 1976: 20, la cursiva es mía).

En relación a la problematización sobre las condiciones políticas del amor romántico, Firestone introduce algunas intuiciones fundamentales, que serán recuperadas y complejizadas por algunas de las autoras que recuperaremos más adelante en nuestro desarrollo. Si bien la tematización sobre este tema encuentra su auge en un momento cronológicamente posterior a la “segunda ola” del feminismo (nos ubicamos a fines del siglo XX), entendemos que se trata de interrogantes “heredados” de las preocupaciones político-intelectuales de aquella resignificados a la luz de un contexto histórico diferente, que vuelve necesario actualizar algunas de las afirmaciones vertidas en *Dialéctica del Sexo*. Por el momento nos limitaremos a señalar que para Firestone, aún reconociendo la centralidad de los aspectos “*biológicos*” de la opresión femenina a los que nos referimos anteriormente, resulta evidente que las condiciones del amor heterosexual son objeto de una construcción cultural que perpetúa la asimetría de poder entre varones y mujeres. En este sentido, Firestone percibe que la marginación del tema de los campos dominantes de problematización de la teoría social podría obedecer al peligro o la amenaza que su visibilización traería aparejada para el *statu quo* sexual:

Un libro del feminismo radical que no tratara sobre el amor sería un fracaso político, porque el amor, más quizás que la gestación de los hijos, es el baluarte de la opresión de las mujeres en la actualidad. (...) Es cierto que tenemos retratos de él en las novelas, incluso en la metafísica; pero en ellos el amor es descrito, o, mejor aún, recreado, no analizado. El amor jamás ha sido *comprendido*, aunque haya sido

plenamente *experimentado* y esta experiencia haya sido *comunicada*. Hay una razón que explica esta falta de análisis: las mujeres y el amor son pilares básicos. Examinadlos y estaréis amenazando la estructura misma de la cultura (Firestone, 1976: 159, en cursiva en el original)

Para Firestone, al igual que como sucede en otros planos de problematización que aborda *Dialéctica del sexo*, el amor no es intrínsecamente “malo” o destructivo, sino que se corrompe al ser atravesado por relaciones de poder. Es así como una relación que debería ser enriquecedora deviene opresiva por desarrollarse en un contexto de desigualdad, devenir que marca el paso del amor al “*amor romántico*”, construcción cultural en ascenso desde la Edad Media:

En una sociedad gobernada por hombres y que define a las mujeres como estamento inferior y parásito, la mujer que no consigue de una u otra forma la aprobación masculina está ya sentenciada. Para justificar su existencia, la mujer debe ser algo más que simple mujer, debe entregarse a la búsqueda continuada de una salida a su definición de inferioridad. Por otro lado, son los hombres los únicos que se encuentran en posición de concederle este estado de gracia. Vemos pues que el fenómeno del amor –bueno en sí mismo- una vez más resulta corrompido por el contexto de clases en que se produce, porque las mujeres deben amar no sólo por razones saludables, sino para justificar su propia existencia.

Añadamos que la incesante dependencia económica en que se encuentran imposibilita una situación de amor sano entre iguales. Las mujeres siguen viviendo en la actualidad sometidas a patronazgo, con raras excepciones, su gama de elecciones no consiste en la dualidad libertad-matrimonio, sino en la de pasar a ser propiedad pública. (...) la participación en el propio sometimiento mediante la elección del propio amo da a menudo la sensación de estar realizando una elección libre, sin embargo, la realidad nos dice que una mujer no es nunca libre de escoger el amor sin motivaciones externas (Firestone, 1976: 174)

Es así que para Firestone la desigualdad de clases sexuales “*obliga*” a las mujeres a amar de formas siempre restringidas, en pos de su supervivencia, a cambio de distintas seguridades: emocional, identitaria (ya que no puede definirse sino en función del Otro, como también señalaba de Beauvoir), económica, etc.: “*En su precaria situación política, las mujeres no pueden darse el lujo de un amor espontáneo. Resulta demasiado peligroso*” (:175) En este sentido, el amor adquiere la forma del romanticismo, amor corrompido por su contexto de poder –el del sistema de clases sexuales- en una forma enfermiza que sólo sirve para reforzar a aquel. Firestone postula la tesis de una

correlación entre el grado en que una sociedad dada puede emanciparse de los *dictados de la biología* y el fortalecimiento de esta construcción cultural del amor:

El romanticismo se desarrolla en proporción al grado de liberación de las mujeres con respecto a su biología. A medida que la civilización avanza y las bases biológicas del sistema de clases sexuales se desmoronan, la supremacía masculina debe apoyarse cada vez más en instituciones artificiales o en formas agudizadas de instituciones precedentes para subsistir (...) El romanticismo no es más que un instrumento cultural del poder masculino, cuya finalidad es mantener a las mujeres en la ignorancia de su condición. Su necesidad es más acuciante -y por lo tanto su incidencia más intensa- en los países occidentales, caracterizados por un índice más alto de industrialización. En la actualidad, a pesar de la tecnología que capacita a las mujeres para desertar definitivamente de sus funciones tradicionales –objetivo que estuvo cerca del éxito a principios de siglo- el romanticismo se encuentra en un apogeo jamás alcanzado (Firestone, 1976: 186)

De esta manera Firestone articula dos preocupaciones centrales de *Dialéctica del Sexo*: la determinación los orígenes (biológicos) de la desigualdad entre los sexos y las construcciones culturales que la perpetúan, en este caso apuntando al ideal del amor romántico. La vitalidad de esta institución es tal que, en un contexto de *“lenta agonía”* de la familia biológica merced al efecto erosivo sobre ella del avance de la técnica, la misma funciona como uno de los principales obstáculos –esta vez de orden cultural- de la *“Revolución Feminista”*, obstáculo que Firestone se propone derribar a partir de un programa político que incluye una serie de alternativas a la institución matrimonial y sus funciones sociales tales como nuevos pactos de *“vivir juntos”* como espacios de organización colectiva de acuerdo a reglas que garanticen la libertad de opciones tanto a las mujeres como a lxs niñxs (*“pactos no legales de camaradería sexual”*, *“compañeros de habitación”*, *“grupos de convivencia”*, entre otros).

El feminismo radical estadounidense experimentó diferentes “derivadas” (Amorós, 2005). En general, suele señalarse críticamente que, a consecuencia de su “obsesión” por identificar la especificidad de la opresión femenina, esta corriente perdió en profundidad de análisis, distanciándose de ese comienzo prometedor que significó la publicación de *Política Sexual* y el intento por elucidar la complejidad que encerraba la reproducción del sistema patriarcal en clave política:

En general, tales derivas se relacionan con la obsesión recurrente por identificar el lugar clave en que tiene lugar la dominación de las mujeres, la fortaleza bastión del patriarcado que, al ser atacada frontalmente, lo debilitaría como un todo. Así, el equilibrio y la precisión de las distinciones de Kate Millet entre la función general del consenso que sustenta el patriarcado y la de ciertas instituciones en que se encarna en él el recurso a la fuerza, propio de todo sistema de dominación, se pierde. Se produce así un escoramiento hacia la identificación de las manifestaciones más extremas, violentas y humillantes de la dominación de las mujeres como los enclaves privilegiados tanto para hacerlos objeto del análisis teórico como de la lucha política. El resultado es que fenómenos tales como la pornografía o la violación se convierten en temas monográficos un tanto sobredimensionados por cierta descontextualización con respecto a los demás aspectos (Amorós, 2005: 24)

En este sentido, ciertas apropiaciones *esencialistas* y *biologicistas* de estas producciones terminaron por asociar la sexualidad masculina a una actitud agresiva y depredadora *per se*, demonizando (antes que analizando) el poder masculino (Amorós, op. cit.), licuando con ello su potencialidad teórica y política.

Por otra parte, a las obras aquí reseñadas fueron objetadas otras dos falencias características del feminismo radical, derivadas de pretensiones universalistas que le han valido a esta corriente su caracterización como “feminismo hegemónico” por parte de algunas de sus contemporáneas. Nos referimos al cuestionamiento respecto del alcance histórico de sus principales categorías, y a la concepción subyacente sobre el “sujeto mujer” que impregna sus análisis (centrada en las problemáticas características de mujeres blancas, heterosexuales, universitarias y de clase media, y en el desconocimiento de su propio rol como mujeres opresoras de otras mujeres).

En relación a la primera cuestión, la feminista socialista Heidi Hartmann (1983) señala que

Aquí radica el error del análisis feminista radical. La “dialéctica del sexo”, como las feministas radicales la presentan, proyecta a toda la historia las características masculinas y femeninas tal como aparecen en el presente. El análisis feminista radical tiene su mayor fuerza en sus introspecciones en el presente. Su gran debilidad es la de centrarse en la psicología, lo que las ciega para la historia (...) Esta definición del patriarcado del feminismo radical se aplica a la mayoría de las sociedades que conocemos y no se puede distinguir entre ellas. El uso de la historia por parte de las feministas radicales está típicamente limitado a suministrar ejemplos de la existencia del patriarcado en todos los tiempos y lugares (Hartmann, 1983:13)

La caracterización del Patriarcado ofrecida en *Política Sexual* ha sido objeto de cuestionamientos similares³³, si bien es cierto que las dificultades en torno a establecer una localización histórica y temporal de su vigencia no habían sido ignoradas por su autora:

En el momento actual resulta imposible resolver la cuestión de los orígenes históricos del patriarcado. (...) No sólo se carece de pruebas suficientes acerca del origen físico de las distinciones sociales que establece actualmente el Patriarcado (estatus, papel y temperamento) sino que resulta casi imposible valorar las desigualdades existentes, por hallarse saturada de factores culturales. Sean cuales fueren las diferencias sexuales reales, no las conoceremos hasta que ambos sexos sean tratados con paridad, lo cual constituye un objetivo un tanto lejano (Millet, 1969: 39)

Con el auge de las perspectivas posestructuralistas que demandan análisis situados y des-totalizantes (Fabbri, 2013a), las pretensiones universalistas que impregnan los abordajes del feminismo radical se evidencian como un rasgo legítimamente cuestionable de los feminismos hegemónicos, sobre todo en lo que respecta al señalamiento de supuestas “opresiones comunes” que desconocen las particularidades étnicas y de clase de los distintos colectivos de mujeres³⁴. No obstante, consideramos importante rescatar el valor de estas producciones para el acervo político y teórico del movimiento de mujeres, sobre todo si se considera el clima político e intelectual de su surgimiento, al que nos referíamos en el capítulo anterior.

Abordaremos a continuación algunos de los rasgos característicos del *feminismo materialista francés* a través de la obra de Colette Guillaumin. Si por una parte ello nos permitirá profundizar en los *ruidos* generados por los vicios del feminismo radical en otros feminismos de la “segunda ola”, también nos proporcionará algunos elementos fundamentales a partir de los cuales poder apreciar en todo su valor la obra de Anna

³³ En este sentido, Gayle Rubin (1986) propone un concepto alternativo al de Patriarcado que, a la vez que se presenta como “neutral” en relación a distintas configuraciones posibles de las relaciones entre los sexos (contemplando la posibilidad de estructurar relaciones más igualitarias), tendría también el mérito de poder ser especificado en función de los distintos contextos socio-históricos: “Este concepto es el de sistema sexo-género, al que define como el conjunto de las disposiciones por las que una sociedad dada transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, más allá del modo concreto e histórico en que estas disposiciones se organicen” (Fabbri, 2013: 86).

³⁴ Nos referimos a las críticas realizadas a las corrientes hegemónicas del feminismo por parte de las mujeres subalternas o *de color* (Lugones, 2008) que desde abordajes decoloniales persiguen la visibilización de las opresiones específicas de las que son objeto en función de la *interseccionalidad* de los clivajes de género, raza y clase, tanto por parte del sistema patriarcal como por el propio movimiento de mujeres.

Jónasdóttir (1993), que elegimos para dar un cierre parcial de este trayecto de nuestra investigación.

3.2. Feminismo materialista francés: las mujeres como clase social

Un conocimiento que tomara como punto de partida la opresión de las mujeres constituiría una revolución epistemológica; no podría ser sólo una nueva disciplina cuyo objeto de estudio fueran las mujeres y/o una explicación ad hoc de una opresión particular. Sería una expresión del materialismo, pero también una renovación del mismo. En efecto, aportaría un punto de vista materialista ignorado hasta el momento -el punto de vista de la opresión de las mujeres-, es decir, un enfoque nuevo y no un nuevo objeto de conocimiento; y ese enfoque se aplicaría necesariamente a la totalidad de la experiencia humana, individual o colectiva

(Christine Delphy, 1982: 11)

Parafraseando el célebre inicio del Manifiesto Comunista, Ochy Curiel y Jules Falquet (2005) apuntan a la médula de uno de los grandes debates al interior del movimiento de mujeres cuando señalan que *“de Sur a Norte y de Este a Oeste, un espectro recorre nuestro movimiento feminista y lésbico: el esencialismo”* (:1) En este sentido, ofrecen de forma resumida una explicación de ese gran eje de debate que es la caracterización y el rol que se atribuye a “lo natural” al interior de la teoría feminista, señalamiento que resulta pertinente a la hora de realizar una lectura crítica del biologicismo que permea la obra de Firestone:

Muchas veces incluso, muchas feministas y lesbianas más radicales caen en la tentación de creer que finalmente, en el fondo, nuestra situación descansa sobre una base biológica: la famosa “diferencia de los sexos”, la capacidad que algunas tenemos de embarazarnos y parir las siguientes generaciones. Uno de los elementos que nos lleva a esta creencia es la famosa teoría “sexo/género”, que muchas hemos aprendido, y hartas veces enseñado, en decenas de talleres: detrás del género, que es social, queda lo biológico, que no deja de ser natural... ¡Qué alivio! La moral queda a salvo ya que después de todo, la heterosexualidad es la forma normal y lógica de relacionarse, aunque algunas se salgan de ella. Y nos deja con una esperanza simple: lo femenino, que siempre ha sido oprimido, un buen día tomará su revancha (aunque no sepamos muy bien como, pero es de sobra conocido que algún día, por operación divina, “los primeros serán los últimos”) (Curiel y Falquet, 2005: 1)

Así, con una pluma no exenta de cinismo, las autoras introducen uno de los rasgos característicos del feminismo materialista francés: su anti-esencialismo. Retomando a Christine Delphy, otra de las exponentes centrales de esta corriente, Curiel y Falquet

explican que “*el ser humano es social, o no es*”, buscando con ello señalar la imposibilidad de concebir un sustrato natural para prácticas eminentemente sociales, históricas y, sobre todo, *políticas*, y denunciando los riesgos que estas perspectivas esencialistas han supuesto para la necesaria asunción del respeto a la diversidad como horizonte político imprescindible de los feminismos que se pretenden emancipadores.

El feminismo materialista francés se desarrolla en forma contemporánea al feminismo radical estadounidense, e incluye también, paradójicamente, a algunas autoras no francesas. Surgido al calor del movimiento social de liberación de las mujeres y en estrecha ligazón con él, un pequeño grupo de feministas de la tendencia radical del movimiento francés, unido alrededor de la revista *Questions Féministes*, da forma a uno de los núcleos más sólidos de producción teórica que viera la luz en la “segunda ola” feminista.

Uno de los rasgos sobresalientes de esta corriente se encuentra en la caracterización de las mujeres como *clase social oprimida*, concepto en el que profundizaremos más adelante pero que da cuenta tanto el anti-naturalismo de estas militantes como de una remisión directa al paradigma marxista que las vio nacer, y luego alejarse. El punto central de esta concepción radica en que ni los varones ni las mujeres constituyen grupos *naturales o biológicos*, ni poseen ninguna esencia específica ni identidad *a priori* que defender, sino que son definidos *como tales* por una *relación social de poder*, material, concreta e histórica. La interpretación acerca de las características particulares de estas clases sociales en relación a la definición marxista tradicional presentará distintos matices de acuerdo a cada autora y abordaje. Aún así, si algo permite englobar a las distintas producciones de esta corriente es la idea de que las mujeres, *en tanto clase*, son *oprimidas o explotadas* por los varones, señalando así de forma contundente un eje original de la conflictividad social que no había sido tematizado por los paradigmas materialistas anteriores:

Es una relación social que las constituye en *clase social de las mujeres* frente a la clase de los varones, en una relación antagónica (ni guerra de los sexos, ni complementariedad, sino que es llanamente una oposición de intereses cuya resolución supone el fin de la explotación y la *desaparición de las mujeres y de los varones como clase*). Se nota enseguida que esta definición, formulada tan temprano como en 1970, no tiene ni un ápice de biologismo ni de naturalismo, y que para nada descansa en una ingenua idea de sororidad universal o de identidad entre

todas las mujeres, contrariamente a lo que han podido pretender algunas críticas del feminismo radical (Curiel y Flaquet, op. cit: 8; en cursiva en el original)

En este sentido, como explica Christine Delphy (1985), la renovación del feminismo que trae aparejada la “segunda ola” ha coincidido con la utilización (y agregaríamos, con la actualización) de la pertinencia del término “opresión” para caracterizar la situación de las mujeres. Para Delphy la ideología, el sentido común y el discurso cotidiano, no hablan de opresión sino de “condición femenina”. Nos remiten a una explicación naturalista: a una imposición de la *physis*, de la realidad exterior inaccesible y no modificable a través de la acción humana. El término “opresión” nos remite en cambio a una arbitrariedad, a una explicación y una situación políticas. “Opresión” y “opresión social” son por tanto sinónimos; o más bien la expresión “opresión social” es en cierto sentido redundante: la noción de una causalidad política y social es *de hecho* parte integrante del concepto de opresión.

Esta caracterización de la situación de las mujeres en términos de opresión impacta también para Delphy en los objetivos que debe perseguir todo discurso científico que pretenda hacer justicia a la radicalidad del feminismo como movimiento social, señalamiento que podemos relacionar con el ideal de teoría crítica de Fraser al que hacíamos referencia al inicio de este capítulo, y también con las particularidades de estos feminismos de la “segunda ola” con respecto a algunas corrientes protagonistas de las fases anteriores del movimiento, como el feminismo liberal:

Este término es por tanto la base, el punto de partida de todo estudio y también de toda acción feminista. Su utilización modifica radicalmente no sólo los datos de la sociología sino también los de todas las ciencias humanas. Deja obsoletas todas las actuaciones «científicas» que no incluyen el concepto de opresión al hablar de un modo u otro, a un nivel u otro, de las mujeres. Un estudio feminista es un estudio encaminado a explicar la situación de las mujeres; toda vez que esta situación se define como una situación de opresión, resulta imposible utilizar sin incurrir en incoherencias unas premisas teóricas que, al no incluir este concepto, lo excluyen. En consecuencia, una actuación feminista no debe limitarse a aplicar al estudio de las mujeres, con “buena voluntad política”, las premisas no modificadas de las ciencias establecidas. Sería inútil extendernos sobre las premisas de cada disciplina particular que quedan caducas en virtud de ello; sabemos que las de la sociología, por ejemplo, comportan la negación de la opresión de las mujeres y en consecuencia no pueden explicarla, no pueden encontrar al final del camino lo que han negado de partida; y sólo pueden enmascararla y, en esa medida, contribuir a perpetuarla (Delphy, 1985: 9)

Tanto si analizamos las trayectorias de incorporación de los estudios feministas en la academia como los paradigmas de mayor pregnancia al interior del propio movimiento de mujeres, encontramos que el feminismo materialista francés ha sido objeto de reiteradas marginaciones y olvidos. Curiel y Falquet (op. cit.) señalan algunas causas que podrían explicar esta realidad, y que entendemos nos ayudan a justificar su inclusión en este momento de nuestro trabajo:

Primero, el carácter académico, universitario y algo complejo de este pensamiento, el cual tal vez no supo hallar la manera para llegar hasta todas las mujeres que podrían utilizarlo. Segundo, el problema de las traducciones y del acceso a las mismas. Ciertamente, parte de estos artículos han sido traducidos, entre otros al inglés, pero hasta la fecha casi no se encuentran en español. Finalmente, el carácter profundamente revolucionario de estos análisis, que amenazan directamente el poder masculino y los privilegios de muchos hombres y de parte de las mujeres mismas, ya que va mucho más allá de pedir una simple revalorización de lo "femenino" sin cuestionar jamás la supuesta "complementariedad" de los sexos y mucho menos su supuesta existencia "natural" (Curiel y Falquet, 2005: 5).

En relación a la perspectiva materialista que impregna el análisis de estas autoras, Delphy (1985) postula una afinidad que podríamos llamar "necesaria" entre ciencia feminista y materialismo histórico, rasgo que trae aparejado un llamamiento a superar la compartimentalización característica de los discursos científicos hegemónicos:

Una ciencia feminista -o proletaria- quiere llegar a explicar la opresión; y para lograrlo debe partir de ésta. Si es coherente desembocará inevitablemente en una teoría de la historia, pues debe tener una, que escriba y describa la historia en términos de la dominación de unos grupos sociales sobre otros. Asimismo no puede considerar *a priori* ningún campo de la realidad o del conocimiento como algo externo a esta dinámica fundamental. Luego, una interpretación feminista de la historia es «materialista» en el sentido amplio, es decir que sus premisas la llevan a considerar las producciones intelectuales como producto de unas relaciones sociales y a considerar estas últimas como relaciones de dominación. Las implicaciones no afectan únicamente a unas teorías o unos campos concretos: a unos contenidos..., sino que también afectan directamente la existencia de estos campos en tanto que tales: sus principios de constitución, esto es, los principios de división de lo real en campos del conocimiento. En efecto, toda categorización o separación en «campos» supone una teoría implícita sobre la naturaleza humana, sobre la naturaleza de lo social, de la historia. La división del conocimiento en compartimientos estancos es, al

igual que el contenido de estos compartimientos o campos, un efecto y también un arma de la ideología (Delphy, 1985: 9)³⁵.

La necesaria reformulación del materialismo de modo que incluya la situación de las mujeres como clase oprimida implicaría, para Delphy, la posibilidad de un abordaje también materialista de campos como los de la subjetividad, la afectividad y la sexualidad, que hasta entonces habían sido relegados a abordajes “idealistas” dentro de los cuales el freudismo constituye el caso paradigmático. Por otra parte, la tentativa de conciliar freudismo con marxismo (que caracteriza según Amorós (2005) a la obra de Shulamith Firestone), resultaron en rotundos fracasos en la medida en que no lograban apreciar la incompatibilidad epistemológica entre ambos enfoques. Según Delphy, *“con el pretexto de introducir el materialismo en la subjetividad, de hecho se estaba introduciendo el enemigo en la plaza, el idealismo en la historia”* (Delphy, 1985: 12)

Para el feminismo materialista francés, el reconocimiento de las mujeres como clase social oprimida trae aparejado una reformulación del materialismo histórico en su versión marxista, y con ello la posibilidad de una comprensión integral de la realidad social y de la propia situación de las mujeres que había escapado a las posibilidades epistemológicas de otros núcleos de pensamiento feminista, dentro de los cuales podríamos incluir a las radicales estadounidenses, exceptuando parcialmente a Firestone:

¿Pero por qué tenían que aceptar todas estas tentativas las premisas del psicoanálisis, que no es más que una de las formas del psicologismo, a su vez una de las formas del idealismo. Sencillamente porque los dominios que había acaparado el psicologismo *no* eran lugares de enfrentamiento entre los únicos grupos reconocidos como clases, esto es, entre los proletarios y los capitalistas. En la medida en que estos eran los únicos grupos reconocidos como clases, y toda vez que la teoría materialista de la historia se reducía a la historia de su enfrentamiento, los dominios en los que no se producía este enfrentamiento quedaban forzosamente excluidos de la problemática de la lucha de clases y, por tanto, del materialismo. (...)

La sexualidad ciertamente es el lugar de una lucha de clases, uno de los campos del

³⁵ En esta clave, podríamos considerar la exclusión de los estudios feministas sobre lo político no-androcéntrico de los espacios hegemónicos de construcción de conocimiento a la que hacíamos referencia en el primer capítulo de este trabajo como una operación que redundaba en la invisibilización de la opresión femenina como campo pertinente de abordaje para la teoría política. Como explica Delphy, *“el carácter reaccionario de esta forma de proceder se advierte muy concretamente en el estudio de la familia, en el que se separan las relaciones sexuales de los esposos de sus relaciones económicas, de sus relaciones sociales, etc., como si obedecieran a lógicas distintas y heterogéneas. La yuxtaposición de estos «resultados» heteróclitos crea un mosaico carente de interés, desprovisto de significación, pero cuyo interés para la «ciencia» reside precisamente en ese hecho: en la negación de la unidad profunda de todos esos «niveles», todos ellos lugares y medios de la opresión”* (Delphy, 1985: 10)

enfrentamiento entre dos grupos; pero esos grupos no son los proletarios y los capitalistas, sino las mujeres sociales y los hombres sociales. Sólo la lucha de las mujeres y la conceptualización simultánea de su condición como opresión introducen la sexualidad en el terreno de lo político. Al estampar la palabra opresión sobre el dominio de la sexualidad, la lucha de las mujeres anexiona este dominio al materialismo. (...) En la medida en que un dominio quedaba fuera de la lucha de clases, este dominio era inaccesible para el materialismo. Y para que dejara de serlo no bastaba simplemente con que fuera un lugar de *antagonismos reales*; era preciso además que esos antagonismos adoptaran la forma de un enfrentamiento *conscientemente político*. Tal ha sido el sentido de la aparición de los movimientos de liberación de las mujeres (Delphy, 1985: 12, en cursiva en el original).

Abordaremos a continuación las particularidades que este análisis materialista adopta en el caso la perspectiva de Colette Guillaumin, exponente de esta corriente cuyo abordaje nos provee de algunas herramientas interesantes a la hora de introducirnos en enfoques más contemporáneos sobre nuestro problema de investigación y que, siguiendo con la analogía, se nos aparecen como parte de la “espuma” que ha dejado en playas feministas la “segunda ola” antes de su estertor.

Sexaje

Colette Guillaumin es una socióloga francesa que integró la redacción de *Questions Féministes* desde sus comienzos. A diferencia de Delphy (1982), que concentra su análisis de la opresión femenina como resultado de *un modo de producción doméstico* que sería la base del sistema patriarcal, por el cual las mujeres y varones menores de la familia serían *explotadas en su trabajo doméstico* por los maridos y hermanos mayores, el enfoque de Guillaumin trasciende el espacio de la opresión doméstica y de la explotación laboral para postular que las mujeres son *apropiadas colectivamente* (en la libre disposición de sus cuerpos, sus productos y su tiempo) como *clase explotada* por el conjunto de los varones, y no sólo individualmente por medio de la institución matrimonial (sin que esto suponga, tal como sucede con el resto de los enfoques que recuperamos en este capítulo, ignorar la centralidad que el espacio doméstico reviste como campo de tematización para este momento del feminismo).

Guillaumin aborda la “naturalización” de la opresión femenina como la consecuencia, en el plano de las ideas, de una relación de poder real *-material-* por medio de la cual las mujeres -en su conjunto, como *clase-* son apropiadas por el colectivo de varones a partir de una relación social que recibe el nombre de “sexaje”.

Dos hechos dominan la exposición que viene a continuación. Un hecho material y un hecho ideológico. El primero es *una relación de poder* (digo bien una “relación” y no “el” poder...): la imposición ilegítima permanente que constituye la apropiación de la clase de las mujeres por parte de la clase de los hombres. El otro es *un efecto ideológico*: la idea de “naturaleza”, esa “naturaleza” que supuestamente da cuenta de lo que serían las mujeres. El efecto ideológico no es de ninguna manera una categoría empírica autónoma, sino la forma mental que toman determinadas relaciones sociales; el hecho y el efecto ideológico son las dos caras de un mismo fenómeno. La una es una relación social en que ciertos actores son reducidos al estado de *unidad material apropiada* (y no de *simples portadores de fuerza de trabajo*). La otra, la cara ideológico-discursiva, es la construcción mental que hace de estos mismos actores elementos de la naturaleza: “cosas” en el pensamiento mismo (Guillaumin, 1978: 28).

En *Práctica de poder e idea de Naturaleza* (1978), Guillaumin señala que

La reducción al estado de cosa, más o menos admitida o conocida en las relaciones de *esclavitud* y de *vasallaje*, subsiste hoy en las metrópolis industriales, ante nuestros ojos, disimulada / expuesta en el matrimonio, relación social institucionalizada por excelencia. Pero la idea de que una clase sea *utilizada* (en el significado propio de manipulada como herramienta), es decir tratada como una vaca o una segadora, en la muy progresista mente de nuestros contemporáneos, evoca tiempos supuestamente lejanos o despotismos orientales a la vez que primitivos, o a lo sumo la expresión de un cinismo provocador. Lo que tenemos delante de los ojos, no le vemos —incluso cuando pertenecemos a la clase avasallada. Sin embargo, el matrimonio no es sino la superficie institucional (contractual) de una relación generalizada: la apropiación de una clase de sexo por la otra. Relación que compete al conjunto de las dos clases y no a una parte de cada una de ellas como podría dejarlo creer la consideración única del contrato matrimonial. Dicho contrato matrimonial no es sino la expresión individualizada —en el sentido en que establece una relación cotidiana y específica entre dos individuos particulares— de una relación de clases general en que el conjunto de la una está a la disposición de la otra (Guillaumin, 1978: 48).

En este sentido, Guillaumin marca dos contradicciones que son propias de los modos de apropiación material de las mujeres característicos del *sexaje*. La primera de estas contradicciones se da entre la *apropiación colectiva* de la clase de las mujeres por parte de la clase de los varones y la *apropiación privada* de cada mujer por un individuo por medio de la institución matrimonial. Ambas apropiaciones se dan en simultáneo, y conforman la *apropiación social* de las mujeres como clase. Una segunda contradicción es la existente entre la apropiación material del cuerpo de las mujeres y la venta de su

fuerza de trabajo: revela la simultaneidad no excluyente de la relación de sexaje y la relación laboral típica:

Estas dos contradicciones gobiernan todo el análisis de las relaciones de clases de sexo, o si se prefiere de las relaciones de sexaje. La apropiación colectiva de las mujeres (la más "invisible" hoy) se manifiesta por y a través de la apropiación privada (el matrimonio), que la contradice. La apropiación social (colectiva y privada) se manifiesta a través de la venta libre (reciente) de la fuerza de trabajo, que la contradice (Guillaumin, 1978: 55).

La apropiación de las mujeres como clase por parte de los varones comporta según Guillaumin la asimilación de éstas a *objetos materiales*, hecho que supone algunas diferencias importantes con respecto a los enfoques que postulan que las mujeres con explotadas en su *fuerza de trabajo*. En este sentido, la apropiación de la que son objeto las mujeres da cuenta de un estadio analíticamente anterior al de los proletarios explotados por el sistema capitalista. En la medida en que en el capitalismo los obreros son formalmente "libres" de vender su fuerza de trabajo, subyace la constatación –tácita– de que éstos *se poseen a sí mismos*, pudiendo disponer del uso de sus cuerpos, y recibiendo por ello un salario. En cambio, en las relaciones de *sexaje*, las mujeres son apropiadas en su corporalidad material, su individualidad es absorbida por una relación social a tiempo y espacio completo, por medio de la cual sus cuerpos son dispuestos por los varones sin mediar forma alguna en que esa apropiación pueda ser mensurable (tanto en unidad de tiempo como de dinero, o en tareas claramente determinadas) Se trata, en palabras de Guillaumin, de una apropiación "*en bloque y sin límites*". En este punto, la autora introduce la analogía con la apropiación de los cuerpos de varones y mujeres mediante la esclavitud y el vasallaje que aparecía en nuestra segunda cita. Con este recurso da cuenta tanto del acompasamiento de su reflexión al momento que el movimiento de mujeres transitaba en relación a la confluencia con los movimientos por los derechos civiles y los procesos de descolonización, a la vez que denuncia la inmoralidad subyacente en la vigencia de un sistema de opresión arcaico que se pretendía superado en el discurso dominante sobre la moderna igualdad formal:

Una clase entera, que abarca aproximadamente a la mitad de la población, soporta no solamente el acaparamiento de la fuerza de trabajo sino una relación de apropiación física directa: las mujeres. Este tipo de relación no es desde luego exclusivo a las relaciones de sexos; en la historia reciente, caracterizaba a la esclavitud de plantación que no desapareció del mundo industrial sino hasta hace apenas un siglo (Estados Unidos 1865, Brasil 1890), lo que no significa que la

esclavitud desapareció totalmente. Otra forma de apropiación física, el vasallaje, característica de la propiedad latifundista feudal, desapareció al final del siglo XVIII en Francia (últimos siervos libertos hacia 1770, abolición del vasallaje en 1789), pero persistió más de un siglo aún en ciertos países de Europa. La relación de apropiación física directa no es por lo tanto una forma que sería propia a las relaciones de sexo (Guillaumin, 1978: 29)

La apropiación material que sufren las mujeres en esta modalidad de relaciones sociales de sexo incluye el acaparamiento de su fuerza de trabajo por parte de la clase de los varones, pero lo trasciende, no se agota en él. Es el *cuerpo material* de las mujeres el que es apropiado. No la sola fuerza de trabajo, sino su propio origen: es la *máquina-de-fuerza-de-trabajo* el “objeto” de esta particular relación social de poder.

¿Cuáles son los mecanismos a partir de los cuales se expresa esta apropiación del cuerpo de las mujeres en tanto clase? Guillaumin señala que en las relaciones de *sexaje*, las expresiones particulares de dicha relación de apropiación (la del conjunto de las mujeres, la del cuerpo material individual de cada mujer) son:

a) *La apropiación del tiempo*. En este punto sí cobra relevancia la institución matrimonial como principal reproductora de la opresión, no sólo de la esposa sino de todas las mujeres de cada grupo familiar. Si bien estas quedan por afuera del “contrato” de matrimonio, están igual de sujetas al trabajo que requiere la conservación de los bienes “vivos o no” del esposo ya que:

Siempre y en todas partes, en las circunstancias más “familiares” como en las más “públicas”, se espera que las mujeres (la mujer, las mujeres) hagan la limpieza y decoren el lugar, vigilen y den de comer a los niños, barran o sirvan el té, frieguen los platos o descuelguen el teléfono, cosan el botón o escuchen las preocupaciones metafísicas y profesionales de los hombres, etc. (Guillaumin, 1978: 27)

b) *La apropiación de los productos del cuerpo*, que se manifiesta en la imposibilidad práctica por parte de la mujer de que su opinión sobre la reproducción de la especie sea considerada válida. En este punto, Guillaumin introduce un tema de alarmante vigencia para nuestros contextos latinoamericanos, como es la negación a las mujeres del derecho de disponer libremente de su sexualidad por la vía de las restricciones al libre acceso a la anticoncepción y al derecho al aborto. Según la autora, “*la violencia de la resistencia a un método de contracepción (o a un aborto) efectivamente accesible a las*

mujeres, y a todas las mujeres, muestra efectivamente que se trata de un conflicto de poder” (1978: 28).

c) *La obligación sexual.* Aquí los “*servicios sexuales*” aparecen como un deber de las mujeres para con los varones, que serían los únicos portadores legítimos del derecho a una vida sexual satisfactoria. Este “*uso físico sexual*” de la clase de las mujeres por parte de los varones asoma en Guillaumin bajo dos formas complementarias: vuelve a aparecer entonces el *matrimonio*, al cual se accede por medio de un contrato no monetario, y la *prostitución*, que sí es una práctica monetizable. En relación a las diferencias entre ambxs, la autora señala que

La oposición aparente tiene que ver con la intervención o no intervención de un pago, es decir, de una *medida* de este uso físico. La prostitución reside en el hecho de que la práctica del sexo es, por una parte, remunerada en cantidad determinada y que, por otra parte, esta remuneración corresponde a un tiempo determinado, que puede ir de unos minutos a varios días, y a actos codificados. La característica de la prostitución es principalmente que el uso físico comprado es sexual y únicamente sexual (aun si éste último reviste formas que parecen alejadas de la estricta relación sexual y presenta semejanzas con conductas de prestigio, maternaje, etc.). La *venta* limita el uso físico al uso sexual. El matrimonio por el contrario extiende el uso físico a todas las formas posibles de dicho uso, entre los cuales precisa y centralmente (aunque entre otros) la relación sexual. Este uso es obligatorio en el contrato de matrimonio, y por lo demás, su no ejercicio es causa perentoria de anulación (no de “divorcio” sino efectivamente de “anulación” del matrimonio). El uso físico es por tanto la expresión principal de la relación que se establece entre dos individuos particulares bajo la forma matrimonio —como bajo la forma concubinato, que es un matrimonio consuetudinario (Guillaumin, 1978: 30).

Aquí Guillaumin introduce una observación en relación al marco legal vigente en la Francia del momento, según el cual no se consideraría adulterio el acceso del varón a los *servicios sexuales* de una prostituta por medio de una paga. Para que el uso sexual de otra mujer se considerara adulterio, resultaba necesario que éste se *apropiara* de ella, lo que equivalía a que se pudiera probar un vínculo con ella de mediano o largo plazo. Para Guillaumin esto da cuenta de que cuando los varones se vinculan sexualmente con las mujeres, su cuerpo no es considerado poseído por éstas: “*él conserva su propiedad y la libertad de uso que de ello resulta; él puede servirse de su cuerpo libremente, sexualmente como de cualquier otra forma, por fuera del lazo que ha establecido con una persona en particular, ‘su mujer’*”

(: 31). Lo anterior tiene consecuencias también a la hora de concebir a la prostitución como una problemática que afecta estrictamente a las mujeres, ya que, como explica la autora:

La misma palabra, “adulterio”, para la mujer por el contrario implica, expresa, que su cuerpo no le pertenece a ella personalmente, sino que efectivamente le pertenece a su marido, y que ella no dispone de su uso libre. Y sin duda se sitúa aquí *la verdadera razón* de la ausencia (cualesquiera que sean las excepciones puntuales que algunos se afanan en encontrar) de prostitución de hombres para el uso de las mujeres —y no en la “indisponibilidad fisiológica” de los hombres, evocada constantemente a este respecto. He aquí lo que puede sugerir la inexistencia de una prostitución *para* las mujeres, al contrario de la existencia de una prostitución *para* los hombres. No puede haber prostitución *para* quienes no tienen la propiedad de su propio cuerpo (Guillaumin, 1978: 32).

En esta línea, resulta una contradicción lógica que un varón pueda parecer “*disponible al uso*” para las mujeres, puesto que socialmente su cuerpo no es considerado un objeto que se pueda apropiar. Allí radica la diferencia entre el cuerpo sexuado masculino y el femenino, el cual, perteneciendo a los varones, está “*por definición siempre disponible*” para aquellos.

d) *La carga física de los miembros inválidos del grupo* (inválidos por la edad —bebés, niños, ancianos— o enfermos y minusválidos) *así como de los miembros válidos de sexo masculino*. Por último, el *sexaje* comporta (tanto como la esclavitud y el vasallaje) la reducción de los cuerpos apropiados de las mujeres a herramientas cuya instrumentalidad se aplica a otros seres humanos. Para Guillaumin, son siempre las mujeres las que deben dedicarse al *cuidado corporal, material y afectivo* del conjunto de los actores sociales, prestación que no recibe en términos generales compensación monetaria.

Finalizando este punto, Guillaumin señala como dos figuras simbólicas de este modo particular de relaciones sociales de poder entre los sexos que constituye el *sexaje* a las prostitutas y las religiosas, en una descripción mordaz del rol que les cabe en este sistema de dominación:

Ellas (las religiosas) son el colmo de la feminidad, tanto como las prostitutas (y tal vez aún más), que son otro aspecto (aunque aparentemente situadas en un nivel diferente porque éstas últimas son “pagadas”) de la relación específica de *sexaje*. De hecho, el abominable sentido común popular, aquél inagotable pozo de hipocresía conformista, así lo considera, puesto que no imagina a las mujeres sino como

religiosa o puta. Ellas son las figuras alegóricas de una relación social que es cotidiana y que las une. La carga física y la carga sexual, de las que se trata aquí, están efectivamente en el centro de las relaciones de sexo (Guillaumin, 1978: 36).

Finalmente, esta apropiación de las mujeres en tanto clase encuentra en la *naturalización* la cara ideológico-discursiva que opera empañando la posibilidad de comprender el carácter *material* de la opresión femenina, trampa en la que, como veíamos, no estuvieron exentas de caer algunas de las más importantes exponentes de los feminismos de la “segunda ola”, como es el caso de Shulamith Firestone. En este sentido, Guillaumin señala que

La apropiación física es una *relación de propietario a objeto* (que no debe ser confundida con una relación “de sujeto a sujeto”). No simbólica sino concreta, como lo recuerdan los derechos materiales del uno sobre el otro. Siendo *los apropiados* en esta relación, *cosas*, la cara ideológico-discursiva de esta apropiación será un discurso que expresa que los dominados apropiados son objetos naturales. Este *discurso de la Naturaleza* precisará que ellos están movidos por leyes mecánicas naturales, o eventualmente místico-naturales, pero en ningún caso por leyes sociales, históricas, dialécticas, intelectuales y aún menos políticas (Guillaumin, 1978: 56)

En línea con lo señalado por Delphy, resultaba urgente desenmascarar la operación ideológica que subyacía a los procesos de naturalización de la opresión femenina, de modo que fuera posible hacer emerger la contingencia política de las asimetrías de poder resultantes del sexaje, para, comprendiendo en profundidad la lógica de su funcionamiento, proyectar estrategias políticas que permitieran a las mujeres emanciparse de sus opresores.

La batalla en contra del esencialismo fue uno de los *leit motiv* del feminismo materialista francés, y puede también ser valorado como uno de sus principales aportes para el pensamiento crítico feminista. En el proceso de politización de la anatomía que puede reconstruirse trazando una genealogía de la teorización sobre el sexo-género, el capítulo que corresponde al feminismo materialista francés debe ser rescatado como el momento en que empieza a sospecharse sobre el sexo como algo estrictamente biológico o “meramente natural” (Fabbri, 2013b). En este sentido, cabe señalar que las primeras conceptualizaciones feministas en torno al género (como construcción “cultural”) diferenciado del sexo (como realidad “biológica”) redundaron en un reforzamiento del binarismo sexual y de los cánones del sistema heteronormativo puesto que,

(...) esta primera conceptualización del género como la forma sociocultural que asume la diferencia entre los sexos nos habilita a pensar que la anatomía no determina causalmente las diferencias sociales, ni tampoco la orientación del deseo o la configuración de la diferencia identitaria. En este sentido, la introducción de esta categoría supuso un avance fundamental. Pero el problema consiste en que el concepto cuenta con cierta seguridad, o una estabilidad, basada en el no cuestionamiento de la diferencia anatómica de los sexos, lo que limita su alcance crítico (...) De este modo el género no sólo limita el diagrama a dos posiciones posibles, ocultando de este modo el carácter ya institucionalmente generizado de la misma noción de "sexo", sino que refuerza además la mistificadora naturalización de estas dos posiciones hegemónicas, "mujer"/"varón" estructuradas desde el imaginario heterosexual ([Sabsay, 2011] citado en Fabbri, 2013b)

El intento por des-naturalizar y devolver la politicidad al sexo como una categoría hasta entonces excluida del campo de problematización del feminismo, y las consecuencias políticas de este intento en términos de denuncia de la reproducción por parte de las manifestaciones hegemónicas del movimiento del paradigma heterosexual como único modo de relacionamiento sexo-afectivo (Fabbri, 2013b) constituyen dos de los legados más potentes del feminismo materialista francés. Como señala Monique Wittig (otra de las principales exponentes de esta corriente),

Al igual que la raza, el sexo es una formación "imaginaria" de las que producen realidad, incluyendo los cuerpos, que son percibidos como anteriores a toda construcción. La "mujer" sólo existe como esta clase de ser imaginario, mientras que las mujeres son el producto de una relación social de apropiación, naturalizada como sexo (...) La lucha clave busca la destrucción del sistema social de la heterosexualidad, porque el "sexo" es la categoría política naturalizada en la que se basa la sociedad heterosexual" ([Wittig, 2011] en Haraway, 1995).

Junto a la politización de la anatomía y la crítica al sistema heteronormativo, el rechazo a la auto-complacencia y el compromiso por sostener hasta sus últimas consecuencias lógicas las premisas políticas de un feminismo con pretensiones emancipatorias (incluso cuando ello significó denunciar las contradicciones internas y las pretensiones hegemónicas de algunas de sus contemporáneas) aparecen como los otros rasgos característicos de este núcleo de activistas con frecuencia (y no casualmente) marginado en las manifestaciones dominantes del movimiento de mujeres.

3.3. La espuma: el legado de la “segunda ola” a la teoría feminista contemporánea

Los abordajes que revisamos hasta aquí nos permitieron reconstruir uno de los posibles itinerarios político-intelectuales que atravesó la teoría feminista en ese momento de florecimiento de nuevas praxis militantes que representó la primavera de fines de los años sesenta. Como hemos repetido en reiteradas ocasiones a lo largo de este trabajo, uno de los ejes sobre los que pivoteó el movimiento de mujeres de entonces se centró en los esfuerzos por deslindar, en términos analíticos pero no exento de consecuencias en la práctica, cuál era o debía ser la especificidad de la lucha feminista frente a un (avizado como cercano) horizonte de transformación social radical. Dicha preocupación se explicaba, como veíamos en el segundo capítulo, en un contexto en que estos núcleos militantes veían cuestionada su legitimidad al interior de proyectos políticos que se mostraban hostiles, operando de acuerdo a marcos epistemológicos que impedían incorporar a las mujeres como sujetas políticas legítimas *en tanto tales*.

Como sucedió con otras manifestaciones de los denominados nuevos movimientos sociales, el devenir del feminismo de fines de los sesenta estuvo condicionado por el cambio en las condiciones políticas internacionales que caracterizaron en términos generales los últimos años de la década del setenta y gran parte de los ochentas. Ese cambio de “clima de época” es a menudo sindicado como una de las causas de la supuesta “derrota” y de la licuefacción del potencial transformador y revolucionario que encerraban los nuevos movimientos sociales.

En el caso específico del feminismo, la década de los ochenta se presenta como un ciclo aparentemente “conservador”, sobre todo si se lo compara con la radicalidad que caracterizó al período inmediato anterior. Sin embargo, como señala Ana de Miguel (2007), sólo un análisis insuficiente de los diferentes frentes en que se desarrollaba la lucha feminista podía concluir que ese cambio de época significaba un mero y neto declive en la vitalidad del movimiento:

Si bien la era de los gestos grandilocuentes y las manifestaciones masivas que tanto habían llamado la atención de los medios de comunicación parecían tocar su fin, a menudo dejaban detrás de sí nuevas formas de organización política femenina, una mayor visibilidad de las mujeres y de sus problemas en la esfera pública y animados debates entre las propias feministas, así como entre éstas e interlocutores externos. En otras palabras, la muerte, al menos aparente, del feminismo como movimiento social organizado no implicaba ni la desaparición de las feministas como agentes

políticos, ni la del feminismo como un conjunto de prácticas discursivas contestadas, pero siempre en desarrollo (De Miguel, 2007: 3)

Los logros conseguidos por el pujante movimiento feminista de la “segunda ola” configuraron un escenario difícil de re-editar en el contexto político internacional de la década del ochenta. En este sentido, se constata un proceso de “institucionalización” u “oenegización” de algunas manifestaciones del movimiento, así como el abandono del discurso revolucionario y su conversión a un discurso “de derechos” (Fabbri, 2013a). Desde los pactos interclasistas de mujeres *a la nórdica* (por los que se ha podido llegar a hablar de “feminismo de Estado”) a la formación de lobbies o grupos de presión, hasta la creación de ministerios o instituciones interministeriales “de la mujer”, estos feminismos “institucionales” tienen algo en común: el decidido abandono de la apuesta por situarse fuera del sistema y atenuación de la radicalidad de sus demandas, ambos rasgos que caracterizaron a los feminismos de la “segunda ola” en su momento de auge. Un resultado notable de nuevo clima de época ha sido el hecho, impensable décadas atrás, de que mujeres declaradamente feministas llegaran a ocupar importantes puestos en los partidos políticos y en el Estado (De Miguel, op. cit). También es cierto, y no casualmente, que es durante los años ochenta que la teoría feminista comienza a consolidarse como una tradición de discurso crecientemente reconocida y legitimada en la academia. Como aludíamos en la primera parte de este trabajo, creemos que este reconocimiento académico de cierto feminismo parece en ocasiones haber sido logrado a costa de su domesticación. La incorporación de las producciones teóricas feministas a los espacios legitimados de construcción del conocimiento ha sido sesgada, privilegiando una transversalización despolitizante de la perspectiva de género que desconoce la potencia disruptiva de los estudios feministas.

Habiendo explicitado el cambio de coyuntura que enmarca el devenir del movimiento de mujeres tras el agotamiento de la “segunda ola”, nos interesa para dar un cierre provisorio a nuestro trabajo dar cuenta de una línea de reflexión contemporánea que entendemos “hereda” las preocupaciones y fortalezas político-intelectuales de aquella, adaptándose a lo que aparece como un nuevo contexto de reflexión y praxis militante.

Si bien es cierto que la “tercera ola” del movimiento feminista está signada por las polémicas alrededor del problema de la diversidad, que encuentra en el debate entre “feminismo de la igualdad” y “feminismo de la diferencia” el eje que marcará el paso de su evolución (De Miguel, 2007 y Varela, 2005), también encontramos que desde finales de la

década del ochenta comienza a delinearse un nuevo campo de problematización feminista alrededor de un tema que ya aparecía insinuado en la “cresta” de la “segunda ola”: el de los análisis políticos sobre el amor. Si bien en varios de los abordajes que recuperamos hasta aquí es posible detectar la preocupación por las relaciones amorosas (fundamentalmente heterosexuales) como un espacio que el feminismo en su vocación politizante de lo cotidiano debía tematizar, también es cierto que, quizás por imperio de las circunstancias, otros temas aparecían como más urgentes en aquella coyuntura (siendo sólo Firestone quién se había ocupado del tema como un problema en sí mismo). Debiendo siempre tener presente que nos referimos a manifestaciones del movimiento de mujeres propias de países “centrales” como Estados Unidos y Francia, podemos pensar que esas circunstancias imperantes remitían a los escollos que en la práctica encontraban las mujeres para experimentar en sus vidas cotidianas la supuesta igualdad formal entre los sexos que las sociedades que las contenían sostenían haber ya garantizado. Esos escollos son los que fueron dando forma al “problema sin nombre” que abordó la “segunda ola” del feminismo, y que apostó por nombrar, como vimos, de distintas maneras: *mística de la femineidad*, *Patriarcado*, *dialéctica sexual*, *sexaje*, entre otras caracterizaciones.

Iniciada la década de los noventa, la pregunta sobre la vigencia de este difícil problema reaparece al interior del movimiento de mujeres. Y reaparece porque en estas sociedades, donde las propias teóricas admiten que la igualdad formal ha pasado a ser un dato de la realidad, se sigue constatando una desigual relación de poder entre los sexos. La coyuntura en que estas feministas se desenvuelven plantea un desafío para el movimiento: si con su lucha habían logrado que les fuera garantizado el libre acceso a la decisión sobre sus cuerpos y su capacidad reproductiva, si ya no quedaban barreras legales por derribar en relación a la disposición de sus bienes, si el divorcio estaba garantizado como también el acceso a todos los niveles educativos y, potencialmente al menos, a todos los trabajos y aún a cargos directivos; si las mujeres contaban con los mismos derechos políticos que los varones e incluso con medidas de discriminación positiva para garantizar su acceso a las instituciones de gobierno... ¿cómo podía explicarse la vigencia de relaciones asimétricas de poder entre los sexos?, ¿a qué factores atribuir ahora la opresión que las mujeres seguían experimentando en sus vidas cotidianas? En otros términos, como expresa Anna Jónasdóttir (1993), el feminismo veía actualizada la necesidad de encontrar un nombre al problema que motorizaba su lucha, al menos en el mundo occidental y “desarrollado”:

¿Cómo analizar y explicar la desigualdad existente entre las mujeres y los hombres en el mundo contemporáneo? En otras palabras, por qué o cómo persisten las posiciones de poder político y social de los hombres frente a las mujeres, incluso en las sociedades occidentales contemporáneas, en las que se consideran individuos iguales desde el punto de vista formal y legal, en las que la mayor parte de las mujeres adultas tienen un empleo de tiempo completo o de media jornada, en las que se cuenta con una elevada proporción de mujeres bien calificadas, y en las que las disposiciones estatales de bienestar, que obviamente benefician a las mujeres, se hallan relativamente bien desarrolladas (Jónasdóttir, 1993: 14).

La posibilidad de apreciar el valor de la propuesta de Jónasdóttir nos requerirá para lo que queda de estas páginas de un esfuerzo de imaginación: a menos que logremos representarnos una idea aproximada del contexto socio-político que informa a la autora, los conceptos que siguen se nos antojarán cuanto menos utópicos, y hasta etnocéntricos. Aún así, ello no debería representarnos un obstáculo para hacer de su lectura un ejercicio útil a la hora de incorporar herramientas para pensar la actualidad de nuestro problema de investigación, y de identificar las potencialidades de estos abordajes para operar sobre nuestras propias situaciones.

El poder del amor: la “última batalla”

Así como la capacidad humana para actuar voluntaria y racionalmente con fines colectivos es controlada (es apropiada y protegida) por el Estado y el poder laboral humano es aprovechado (es arrebatado y permite su desarrollo) por las clases gobernantes, del mismo modo el poder del amor humano se usa (se le toma legalmente y se le deja que fluya libre) ampliamente para los propósitos determinados por los hombres.

(Anna Jónasdóttir, 1993: 313)

Anna Jónasdóttir es una politóloga islandesa cuya obra es referencia central dentro de la teoría feminista contemporánea sobre el amor y la sexualidad. En relación al recorrido que venimos trazando, en *El poder del amor...* (1993) Jónasdóttir se propone recuperar las potencialidades del feminismo radical a la hora de politizar la sexualidad, pero desde su biografía política feminista socialista, complejizando algunas de las líneas de interpretación acerca del carácter material de la opresión femenina, tal como este empieza a ser problematizado hacia fines de los años setenta. En este sentido, el abordaje propuesto por Jónasdóttir se presenta como un auspicioso intento de síntesis de algunas de las contradicciones que surgieron al interior de los feminismos de la “segunda ola”, y como una apuesta por anclar sus interrogantes político-intelectuales en contextos más contemporáneos. Finalmente, al proponerse el objetivo de avanzar en pos de una *teoría política feminista* sobre el Patriarcado occidental contemporáneo, su análisis está

impregnado de referencias sobre algunos de los problemas centrales abordados en nuestra formación como politólogos, por lo cual la obra se revela también como un contundente ejercicio de deconstrucción de los supuestos androcéntricos que informan las tradiciones de discurso que hegemonizan nuestro campo disciplinar.

Jónasdóttir enuncia su problema de investigación de forma tal que nos resulta evidente la conveniencia de abreviar en él en este momento de nuestro recorrido:

Al impulsar más allá el mencionado “proyecto teórico diferente” del feminismo socialista, en la misma dirección apuntada por quienes lo iniciaron, replanteo el problema básico del patriarcado. Y lo hago como una cuestión de una lucha de poder socio-sexual específica, una lucha sobre las *condiciones políticas del amor sexual*, más que sobre las condiciones del trabajo de las mujeres. Este paso implica que el concepto de “amor” puede entenderse primordialmente, *como prácticas de relación socio-sexuales*, y no sólo como emociones que habitan dentro de las personas. (...) Al centrarme en la sexualidad y el amor en vez de en la economía y el trabajo, asumo seriamente los intentos tentativos e imperfectos de las primeras feministas radicales, como Kate Millet (1970) y Shulamith Firestone (1971) de cuestionar la forma presente de heterosexualidad dominada por el hombre y las articulaciones de poder sexista en la sociedad moderna en general (Jónasdóttir, 1993: 21, en cursiva en el original)

Identificando (como lo había hecho el feminismo radical) a la sexualidad en tanto campo de relaciones de poder sociales y políticas como el dominio teórico básico del feminismo, Jónasdóttir señala la necesidad de generar un concepto de materialismo histórico revisado o “reorientado” como llave teórica que permita superar los atolladeros a los que había arribado el feminismo socialista, incapaz de trascender el “paradigma laboral” en el que había quedado encerrado:

El propósito de mi estudio ha sido sacar unas notas encaminadas a elaborar una teoría del patriarcado contemporáneo aislada desde el punto de vista analítico, mediante el uso de lo que parecía adecuado del materialismo histórico. (...) Además, y quizás por ello, mis resultados parecen implicar ciertas consecuencias inesperadas para el materialismo histórico. Si mi tesis sobre el amor como poder humano/materialista alienable y práctica social básica para la reproducción del patriarcado es válida, esto significa que el trabajo pierde su posición como concepto analítico central absoluto en la concepción materialista de la historia. Así, los conceptos de “amor” y “poder del amor” tendrían un interés inmediato para el potencial transformativo históricamente dependiente de esta concepción. El “amor organizado socialmente” se realizaría para cubrir la “fisura potencial” existente en la

concepción materialista de la historia (...) Este otro concepto analítico central entonces, permitiría a los pensadores reinterpretar la historia. Además, dado el significado del amor como una actividad humana útil y placentera en el desarrollo de la sociedad occidental contemporánea, el concepto de “amor” parece desplazar relativamente al de “trabajo” sino también a las dos variantes de la acción racional que los teóricos críticos, de una parte, y los marxistas analíticos, de otra, proponen que ha llenado o dado sentido a esa grieta (Jónasdóttir, 1993: 25)

Su identificación con los interrogantes político-intelectuales del feminismo radical no la exime de ser una aguda crítica de las “derivadas” de esta corriente que también señalara Amorós (2005), a las que hacíamos referencia en el capítulo anterior. También Jónasdóttir ve desperdiciada la potencialidad política explicativa del feminismo radical en una reducción del análisis de la sexualidad a sus manifestaciones prácticas más violentas y coercitivas (violaciones, acoso, pornografía), o bien a las prácticas homosexuales. Es por ello que señala que la relación heterosexual “normal” (en términos estadísticos, como la forma dominante de organización sexual) y el amor “*dado y recibido libremente*” (: 259) aparecen como vacancias de indagación que deben ser abordados para recuperar lo promisorio de los interrogantes feministas de la “segunda ola”:

Son las experiencias extáticas y de cuidados “libremente contratadas” en las relaciones de amor íntimas, y el “libre intercambio” de lo socioexistencial, es decir, la confirmación personal y genérica, en el trabajo y en otros contextos públicos lo que ahora es central para las realidades sociales que se reflejan en nuestro uso del término individual. (...) En estas relaciones “libres” sobre transacciones de poder existencial, poder que crea y recrea la identidad individual y la fuerza de actuación, es donde los hombres tienden a explotar a las mujeres. Y las mujeres nos dejamos explotar porque amamos (...) (Jónasdóttir, 1993: 274)³⁶.

³⁶ En relación al lugar de la coacción en la reproducción del patriarcado contemporáneo, Jónasdóttir aclara que “*Por supuesto, es cierto que el abuso de los hombres sobre el consentimiento de las mujeres es más notorio en los casos de violación. También es cierto que las mujeres, especialmente en las relaciones sexuales, hallan que su discurso es persistente y sistemáticamente invalidado, y que tal invalidación sería incomprensible si realmente los dos sexos compartieran la misma posición como individuos*” (Pateman, 1983, pág. 213). También creo que la exposición y la lucha contra la extendida práctica de la violencia sexual en todas sus distintas formas y ámbitos sociales es uno de los más importantes logros del movimiento de mujeres. Pero aun así, no puede tomarse la coerción o la violencia directa y abierta como el mecanismo vital de la estructura autoritaria sexual que predomina en las sociedades contemporáneas formalmente libres e igualitarias” (: 274). Y más adelante, agrega: “(...) la coerción y la violencia es tan central o lo es tan poco como causa vital en la reproducción de la autoridad masculina liberal actual, como lo es en la reproducción del capitalismo de implantación liberal” (: 275)

En la definición del amor como *“poder humano materialista alienable”* y *“potencia causal”* que está en la base del Patriarcado occidental contemporáneo radica la originalidad del planteo de Jónasdóttir. A sabiendas de que se trata de un campo intelectual sobre el que la teoría social y política deberá construir conocimiento prácticamente desde cero³⁷, la autora propone un esfuerzo de síntesis de las principales aportaciones de los feminismos de la “segunda ola” que pueda ofrecer una interpretación marxista de la *explotación* (ya veremos por qué prefiere este término al de “opresión”) de la que son objeto las mujeres en las sociedades occidentales contemporáneas:

Esta posición supone que puedan integrarse de algún modo dos posturas feministas que se consideran habitualmente opuestas. Por un lado, el feminismo socialista, que se ha apropiado del método marxista. Por el otro, el feminismo radical, la única rama de la teoría feminista hasta ahora que ha *teorizado* sobre el patriarcado en términos políticos. Las feministas socialistas rechazan firmemente las premisas del feminismo radical, tanto en sus formas anteriores como en las más recientes. Lo rechazan por su fijación biológica o sexual y por ser ahistórico y no materialista, y con ello rechazan los intentos serios de teorizar sobre la “política sexual”. Por su parte, las feministas radicales de hoy en día se oponen a muchas de las premisas clave del análisis socialista (...). Pero se oponen de modo particular a la idea de que el desarrollo de una teoría feminista independiente sobre la política sexual necesite cualquier “aprobación” metodológica proveniente de los “modificadores” usuales (léase de designación masculina). (...) Hasta donde puedo percibir, esta demanda de independencia teórica total, cuando se pone en práctica, tienta a que sea ingenua o deshonesto acerca de las influencias o semejanzas mantenidas con otros sistemas o líneas de pensamiento. Lo que aún resulta peor (...) es que cualquier separatismo teórico, si se presenta como un programa de larga duración, es utópico y corre el serio riesgo de reproducir en otra parte las mismas relaciones que intenta dejar atrás (Jónasdóttir, 1993: 26).

Esta preocupación por articular una interpretación *política* de las relaciones entre los sexos de forma tal que pueda ser comprendida como parte imprescindible de un análisis en clave marxista de la realidad social global con pretensiones transformadoras atraviesa toda la obra de Jónasdóttir. En la medida en que supone un intento de re-incorporación del feminismo al horizonte de un proyecto político emancipador integral, proponemos su inclusión en este tramo final de nuestro trabajo como forma de apostar por una línea de

³⁷ Al respecto, Jónasdóttir aclara que *“por supuesto, esta aseveración no significa que no se haya ello todavía nada de valor en este programa. Por el contrario, significa que la misma perspectiva contemplada aquí, aquella en que las mujeres y los hombres constituyen los productores (y reproductores) de la sociedad patriarcal prevaleciente y los promotores potenciales de una sociedad mejor, demanda una reorganización bastante más completa del trabajo intelectual”* (Jónasdóttir, 1993: 25)

reflexión que comience a suturar la brecha que separó a marxismo y feminismo en el inicio de la “segunda ola” (pero de forma tal de que la lucha feminista no resulte nuevamente licuada en su especificidad)

La hipótesis meta-teórica sobre la que Jónasdóttir hace gravitar su análisis señala que las relaciones entre varones y mujeres como seres socio-sexuales comprenden una base material particular que genera y da forma a la sociedad. Lo anterior implica que ciertas dimensiones del proceso total de la vida individual y de la sociedad remiten a nuestra existencia como seres sexuales, *“conducidos por el deseo y la necesidad de otros”* (: 33). Esas necesidades permiten a la humanidad habilitarse como tal, y re-crearse, en tanto individuos y como especie: *“junto con las otras necesidades humanas, tales como la necesidad de alimento, refugio y belleza, la sexualidad crea o constituye la vida social”* (: 33). A partir de estos supuestos, Jónasdóttir enuncia su tesis principal, que podemos sintetizar como sigue:

El nudo central en la modalidad actual de la *“lucha género-política”* no es la posición de las mujeres como productoras de hijos (como afirmaba Firestone) ni como fuerza de trabajo, sino como *“factoras de la existencia social de los varones”*. En este sentido, para Jónasdóttir, en la actualidad las mujeres cuestionan ser *“usadas como fuente de placer y de energía”* en condiciones que no controlan para consumir su fuerza. Los varones, por el contrario, están en situación de poder convertir esa energía en *“poder instrumental”*, sin que las mujeres vean a cambio reconocida su autoridad en tanto mujeres (la autoridad, en este sentido, hace referencia a una posición de poder considerada *legítima*, en clave weberiana)

El campo de las relaciones entre varones y mujeres en tanto seres sexuados es denominado por la autora (y según señala, a falta de una definición mejor) como *“lo erótico”*, entendiéndolo por ello no sólo el intercambio sexual en sentido estricto (la actividad reproductiva biológica de la especie en la que se centraba Firestone), sino *“los poco conocidos procesos de la vida material en nuestros cuerpos y almas, que se originan porque somos seres humanos sexuales”* (: 46), en donde se combinan *éxtasis erótico* y *cuidados* en proporciones no igualitarias para varones y mujeres. Para Jónasdóttir,

(...) debemos centrarnos en la producción de la vida y examinar si tenemos que comprender lo mas completamente posible las condiciones de nuestra existencia

primordialmente como seres sexuales (...) Las desiguales relaciones de poder entre los sexos deben ahora, en nuestro tipo de sociedad, explicarse por sí mismas. Puede parecer extraño, pero lo que quiero decir es que en nuestras sociedades existen posibilidades legales y político-ideológicas para la igualdad. (...) También han cambiado desde un punto de vista económico y social, las posibilidades de hombres y mujeres de salir adelante sin tenerse que someter a una dependencia forzosa de los unos a los otros. Lo que queda son las relaciones dependientes que tenemos con los otros como sexos: el lazo múltiple que nos vincula con los otros como seres eróticos (Jónasdóttir, 1993: 48)

¿Qué debemos entender entonces por *“producción de la vida”*, como la dimensión material de la existencia que encierra la clave para comprender la modalidad actual de explotación femenina? La producción de la vida supone algo más que la reproducción de la especie (gestar, parir, alimentar y criar hijos). Los varones y las mujeres, en sus relaciones como individuos en los vínculos de pareja pero también como grupos, como amigos, como compañeros de trabajo, etc., se crean mutuamente: sus cuerpos y almas constituyen las fuentes vitales entrelazadas de las *necesidades*, pero también de las capacidades, que genera este proceso: *“nuestros cuerpos y almas son, a la vez, medios de producción y productores en este proceso vital, y ahí yace el meollo de la lucha de poder entre los sexos”* (: 49), explica Jónasdóttir.

En este punto es conveniente resaltar que para nuestra autora los rasgos estructurales específicos relacionados con la vida sexual de los seres humanos no son sólo “objetivos” del cambio social, sino que son, en sí mismos, *“poderes formativos”* que, reorientados, deben coadyuvar a la transformación. Las realidades específicas de la vida sexual acarrearán un desarrollo de fuerza/poder especial en los seres humanos, que deja a las mujeres en una situación asimétrica en cuanto a su autoridad en relación a los hombres. Varones y mujeres como seres sexuados se relacionan mutuamente en este proceso específico que es la (re)producción de la vida, como *agentes productivos* y también como *productos*:

Lo que los hombres controlan y explotan en este modo de producción principalmente no es el trabajo de las mujeres y el poder del trabajo, sino el *amor* de las mujeres y el *poder de vida* resultante de él. El producto específico, el resultado de este proceso de la práctica humana, que los hombres se apropian incomparablemente más y de modo diferente a como lo hacen las mujeres, no es de naturaleza directa o principalmente económica. El producto sexo/genérico específico no es una plusvalía mensurable en dinero o capital. Es, digámoslo así, una *plusvalía de dignidad genérica*, que constituye un legítimo poder de acción socio-existencial. Esta plusvalía

de poder se usa (se consume) para logros y acumulaciones de control genérico en las actividades económicas, políticas y otras actividades sociales. La forma colectiva y estructurada de este poder masculino debe definirse en términos de *Herrschaft* o autoridad en sentido weberiano (Jónasdóttir, 1993: 71, en cursiva en el original)

Si la principal preocupación de la teoría feminista debe ser comprender los mecanismos de reproducción cotidiana de esta particular forma de relaciones de poder entre los sexos, la institución matrimonial toma, como en los enfoques recuperados de la “segunda ola” feminista, una importancia fundamental. En una teoría feminista del Patriarcado, explica Jónasdóttir, la institución del matrimonio tendría la misma posición que corresponde a la propiedad privada en el análisis marxista de la sociedad de clases.

La autora recupera la importancia de la institución matrimonial para la teoría feminista con algunos matices respecto de los abordajes anteriores. Así, señala que no debe interpretarse que la autoridad masculina se reproduce sólo al interior de la familia, en la intimidad del hogar o de los vínculos de pareja heterosexuales concretos. La “*sociedad-matrimonio*” denota el juego completo de relaciones que en un nivel macro sostienen las mujeres y los varones, interactuando como personas sexuadas. En este sentido, el matrimonio aparece como un “*patrón normativo y formativo*” de las relaciones sexo-genéricas en su totalidad, como el rasgo estructural que caracteriza la dimensión sexuada de la sociedad. Patrón de reproducción que encuentra, claro está, en el espacio de lo doméstico y personal un ámbito privilegiado, pero que no se agota en él, sino que imprime su sello al resto de las esferas analíticamente diferenciables de la vida social.

Como decíamos, Jónasdóttir caracteriza esta particular modalidad de relaciones sexo-genéricas como relaciones de *explotación*. En este sentido, y a diferencia de autoras como Guillaumin (1978) que prefieren hablar de *apropiación* de los cuerpos, la opción por esa denominación se explica porque, para Jónasdóttir, la apropiación haría referencia a la situación en que una persona o grupo extrae los poderes (en este caso, el poder del amor) de las mujeres sin intercambiarlos o devolverlos con equivalencia, en la que las explotadas no tienen control sobre la situación. Para la autora esa forma de caracterizar la asimetría de poder de las mujeres obtura la posibilidad de profundizar en las causas de esa desigualdad (: 314), a la vez que connota cierta ausencia de alternativas que es preciso poner en cuestión a la hora de proyectar estrategias políticas feministas. Por otra parte, Jónasdóttir entiende que el término *explotación* resulta también pertinente para ilustrar el paralelo que es necesario establecer entre relaciones de clase y relaciones de

sexo a la hora de comprender acabadamente que ambos son igualmente fundamentales como procesos de reproducción material de las asimetrías sociales:

Así, se podría afirmar que la noción de explotación en Marx comprende dos niveles: uno más fundamental, la apropiación y paralización del poder de actuación humano, esto es, la explotación política; y otro menos fundamental (es decir, económico en un sentido más restringido), la apropiación de la fuerza de trabajo que sobrepasa el precio pagado. Mi objetivo principal aquí es sostener que la explotación específica de las mujeres por su sexo-género tiene que ver con la transferencia que efectúan las mujeres de una gran proporción de su poder vital. Por "poder vital" entiendo las capacidades y energías que son de importancia crucial no sólo para la reproducción de la fuerza laboral, sino para el modo como mujeres y hombres realizan o practican su existencia social como seres sexuales y, también, el modo como los distintos campos del poder de actuación se estructuran en la sociedad como un todo (Jónasdóttir, 1993: 141)

Para Jónasdóttir, lo asociable entre la noción marxista de explotación y la postulada por ella remite a que ambas toman como punto de referencia poderes sociales, físicos y mentales, o capacidades de las personas, que son esenciales para la existencia de la humanidad: *"son los poderes de producir los medios de vida y desarrollar las fuerzas mismas de su producción; y el poder de producir, o crear, la misma vida humana y de desarrollar la fuente viva de ese tipo de creatividad"* (: 127). El "poder del amor" explotado por los varones aparece así como una *"capacidad humana de actuación creativa"* sobre la propia materia humana y la de otrxs (sus cuerpos y almas).

Así, Jónasdóttir presenta su tesis de mayor originalidad para la teoría feminista y materialista: la de un *poder materialista socio-sexual diferenciado* que contiene la clave para comprender la reproducción del sistema socio-sexual, o *"modo de producción de las personas"*. El amor, como capacidad sensual y fuerza creativa, desempeña en el Patriarcado contemporáneo un rol paralelo al del trabajo en la reproducción del sistema capitalista, en la medida en que ambos son prácticas humanas alienadas por los explotadores:

Cuando las mujeres (libres e iguales desde el punto de vista formal y legal) y los hombres como individuos se encuentran como sexos, las condiciones sociales dentro del sistema en que ocurre este encuentro no son iguales. Se "fuerza" a las mujeres a entregarse al amor solícito para que el hombre pueda vivir o experimentar el éxtasis. Pero no es legítimo para las mujeres practicar el éxtasis en sus propios términos, es decir, como seres sexuales autodirigidos y autoafirmados que, al

hacerlo, necesitan del cuidado de los hombres. La posición de los hombres en el sistema, por otra parte, los hace presa de un deseo de éxtasis sin límite (como medio de autoafirmación y de expansión personal), mientras que la práctica del amor solícito en su relaciones con las mujeres se experimenta en general como cargas y coacciones, como una pérdida de tiempo y energía que debe “economizarse” (...) La nuestra es una sociedad en la que los individuos están determinados por la historia, de modo que se los obliga a hacerse a sí mismos, por así decirlo, y a ocupar sus lugares sociales y asegurar sus posiciones en las jerarquías mediante los méritos personales. Además, parece que la autoseguridad sexual/erótica, la habilidad efectiva de ser un individuo deseado, desempeña un papel esencial en este modo de hacer o producir gente. Sin embargo, la precondition para que esta clase de poder sexual expansionista se mantenga efectivo y aumente, es que sea creado y cargado de valor, cuya fuente última es el cuidado: el amor solícito mostrado al individuo deseado como persona particular. Y en nuestro sistema social y político (patriarcal) los hombres ocupan las posiciones de control que les permiten el acceso a este tipo de adquisición de poder, mientras que las mujeres generalmente no las ocupan (Jónasdóttir, 1993: 157)

De esta manera, Jónasdóttir identifica con claridad un nuevo circuito de reproducción de asimetrías sociales, que resultaría invisible a menos que asumamos la legitimidad política y epistemológica de la variable sexo-género (o, en sus propios términos, a menos que la política se tome en serio al sexo). Dado ese paso, nos es posible reconstruir el cuadro social global que se delinea cuando gracias a la teoría feminista logramos incorporar la dimensión de género a nuestras proyecciones políticas. Como explica la autora,

Es común en la teoría social no feminista distinguir dos estructuras de autoridad básicas: la economía política y el Estado. El argumento feminista que se persigue aquí es que esas estructuras básicas son tres: la estructura de clases socio-económica, centrada en torno a la propiedad privada y el control sobre los medios de producción; *la estructura socio-sexual patriarcal, centrada a su turno en la institución del matrimonio, que regula las posesiones de personas sexuadas como los medios de producción de la vida*; y la estructura estatal-política que regula las relaciones entre los gobernantes y los gobernados en la producción y reproducción del poder estatal, y que se centra en torno a las instituciones que mantienen la legitimidad del poder del Estado.

Así, mi postura es proponer como tesis que la base sobre la que debe definirse como tipo el patriarcado contemporáneo occidental es, de hecho, esta combinación única en la historia de libertad y fuerza monopolizada que caracteriza a la economía capitalista y al Estado liberal. El patriarcado actual, de este modo, es estructuralmente similar (no es idéntico, ni simplemente una simbiosis) al capitalismo y al Estado; pero también es relativamente autónomo debido, como sostuve

anteriormente, a que está formado y se mueve por su propio poder de relación, cuya dinámica regulan instituciones específicas (Jónasdóttir, 1993: 321, la cursiva es mía)

De esta forma Jónasdóttir delinea los contornos generales de las tres dimensiones a tener en cuenta para un análisis político global de la realidad social desde una perspectiva que reconozca la especificidad de las relaciones sociales de sexo como campo analíticamente diferenciable de reproducción de relaciones asimétricas de poder. Concluyendo con el esfuerzo de síntesis de las aportaciones de los feminismos socialista y radical, logra identificar los circuitos específicos de la reproducción del Patriarcado contemporáneo basándose en una concepción de la sexualidad como realidad material donde tienen lugar los procesos a partir de los cuales una sociedad organiza el (desigual) aprovechamiento y la reproducción de la capacidad sensual y de la fuerza creativa del amor humano (que son, como explicábamos anteriormente, factores insoslayables de la producción y reproducción de las personas en tanto tales). De esta forma, el Patriarcado se revela, en última instancia, como un modo de producción de personas.

En Jónasdóttir el Patriarcado como “sistema matrimonial” se basa en la explotación del poder productivo del amor. Apelando al recurso el isomorfismo entre capitalismo y Patriarcado, la autora demuestra cómo las relaciones entre varones y mujeres se estructuran (al igual que las relaciones entre capitalista y trabajador), en forma desigual. Desigualdad que halla su explicación en una jerarquía de género que dota socialmente al varón de una “autoridad masculina” que no es reconocida a las mujeres, quienes son, no obstante, sus principales artífices y garantes a través de ese traspaso de energía vital que ocurre en las relaciones entre los sexos según los cánones de la “sociedad-matrimonio”.

Como rasgo diferenciador de otros enfoques feministas contemporáneos al de Jónasdóttir (y acaso más familiares para nuestros contextos latinoamericanos), hay en *El Poder del Amor...* un énfasis en el señalamiento sobre la posibilidad de articular la acción colectiva de *todas* las mujeres independientemente de sus diferencias de raza, clase, cultura, etc. En la afirmación sobre la existencia de un “poder del amor” y su explotación por parte de los varones reside la experiencia femenina común que daría sustento a tal posibilidad. Sin embargo, al momento de fundamentar la factibilidad de su propuesta, ello resulta cuanto menos difícil de proyectar a través de estrategias políticas viables, en la medida en que el argumento principal de Jónasdóttir consiste en posicionar al clivaje de sexo como analítica y teóricamente “anterior” al de clase o raza. Con respecto al sexismo, el racismo tiene un

carácter secundario ya que no está basado en una relación estructural comparable a las de sexo y clase. La variable sexo-género operaría en el nivel más fundamental de la “teoría básica”. Si bien esto podría habilitar su abordaje de manera aislada, lo anterior no resuelve el problema de su traducción en proyectos políticos específicos que logren articular la diversidad del colectivo de mujeres, más allá del clásico llamamiento a la “unidad en la pluralidad” que, de la forma que es abordado, no trasciende a una declaración de buenas intenciones.

Sin pretender achacar a la autora la responsabilidad por una problemática que excede los límites de cualquier investigación (toda vez que ha atravesado a la historia del movimiento feminista desde su misma constitución) lo cierto es que, identificado con tal precisión este particular circuito de reproducción de las desigualdades sociales de sexo merced al Patriarcado contemporáneo, el aprovechamiento de este conocimiento en las distintas situaciones en las que intervenimos y sobre las que operamos, así como el análisis de las modalidades de intersección con otros clivajes como los de clase y raza, aparecen como los desafíos pendientes más urgentes si pretendemos sostener los interrogantes políticos que motivaron el surgimiento de los núcleos feministas militantes que fueron objeto de nuestra atención: aquellos que podemos sintetizar en la búsqueda de la emancipación para todas las personas (incluidas las mujeres), en las calles, en las plazas, en las casas y en las camas. En la apuesta por comenzar a problematizar esta “tercera estructura” de relaciones socio-sexuales en pos de una teorización y la práctica políticas no androcéntricas, así como en la profundización a futuro de sus múltiples entrecruzamientos y mutuos condicionamientos con respecto a lo político androcéntricamente definido, se deposita parte de la esperanza que ha sido el motor de esta primera aproximación al campo de los estudios y las prácticas políticas feministas.

Epílogo: los cuerpos en el ojo de la tormenta

Un grito del movimiento feminista ha sido la consigna “lo personal es político”. A esa noción se debería añadir el reconocimiento de que lo personal es también profesional
(Mari Luz Esteban, 2011: 459)

“El feminismo no es complejo. Es desgarrador, es implacable. Cuando se mira ya no se puede dejar de ver”, puede escucharse en una producción audiovisual de reciente circulación en las redes sociales³⁸, donde una voz en *off* relata los avatares atravesados por la protagonista en su proceso de “conversión” al feminismo. Parte de esa experiencia abismal de conmoción de las certezas se explica, creo, porque algunos feminismos encuentran su filo político en la capacidad de subvertir, o al menos de denunciar la contingencia y las posibles trasgresiones de los límites que delinean algunas categorías estructurantes de nuestra subjetividad. “Adentro”, “afuera”, “público”, “privado”, “personal”, “individual”, “colectivo”, “profesional”, además del propio concepto de “lo político”, son algunas de las nociones sobre cuyos sentidos el movimiento ha librado sus más trascendentales batallas. La apuesta por una praxis que pueda horadar los discursos dominantes sobre lo político androcéntricamente definido es un desafío para aquellxs que cotidianamente hacemos el ejercicio de dejarnos interpelar e intentar apropiarnos de los saberes feministas. Ejercicio siempre gratificante pero arduo en ocasiones, ya que supone también renunciar a la comodidad de sabernos contenidxs por las tradiciones legitimadas tanto fuera como dentro de la academia y, algo que quizás resulta más movilizador, cuestionar nuestro propio lugar generizado en el mundo (la forma en que nos relacionamos sexual y afectivamente, nuestros desempeños laborales, los vínculos con nuestrxs compañerxs de militancia, las particulares formas de organización de nuestras familias, entre otras tantas dimensiones de las situaciones que habitamos y contribuimos a reproducir).

Una de las fortalezas de los feminismos con los que trabajamos radica en haber logrado revertir -parcial y temporalmente- una de las exclusiones originarias que, al decir de Alejandra Ciriza (2013) estructuraron el orden moderno: aquella según la cual la economía y la política constituían materias “incorpóreas”, separadas del ámbito de las condiciones materiales y corporales de existencia de los sujetos concretos. La visibilidad pública de

³⁸ “De cómo el feminismo me cagó la vida”, recuperado el 7 de marzo de 2014 de <http://www.vimeo.com/ivaginariocolectivo>

estos feminismos hizo que la corporalidad de los seres humanos y su inscripción en el orden político y económico fuera visibilizada, desmintiendo el proceso de des-historización a partir del cual la traducción de las diferencias (no sólo sexuales, sino también raciales, generacionales, geográficas, etc.) entre los cuerpos en desigualdades había sido naturalizada.

Para dar un cierre provisorio al recorrido de esta investigación, nos interesa remarcar la potencia que está “devolución” del cuerpo encierra para los dos ejes a partir de los cuales hemos articulado nuestro trabajo. En relación a los límites que tradicionalmente han delimitado nuestro campo disciplinar, reduciendo lo político al ámbito de “lo público” y ocultando la relación de poder que subyace a dicha operación, creemos que la re-introducción de los cuerpos sexuados como núcleos de sentidos sobre los cuáles la politología registra una de sus mayores vacancias, habilita la tematización de una serie de problemáticas (amor, matrimonio, maternidad, aborto, entre otros) que encuentran en la sexualidad como campo de relaciones de poder su denominador común. Como explica Catharine MacKinnon, y haciendo un esfuerzo de sistematización de los interrogantes que se nos presentaron en esta apuesta feminista por *mirar lo cotidiano* en la vida de las mujeres *para poder ver* la especificidad de su opresión, la sexualidad aparece como el concepto clave que permite identificar un nuevo campo de prácticas y reflexiones políticas:

Bajo el rubro del feminismo, la situación de la mujer ha sido explicada como una consecuencia de la biología, de la reproducción y la maternidad de las organizaciones sociales de lo biológico; como un efecto de las leyes sobre el matrimonio, o, por extensión, por la familia patriarcal, convirtiéndose la sociedad en un “patriarcado”; o como causada por roles artificiales de género y sus correspondientes actitudes. Teniendo en cuenta estos intentos, pero entendiendo la naturaleza, el derecho, la familia y los roles como consecuencias y no como fundamentos, creo que el feminismo esencialmente identifica a la sexualidad como el ámbito social primario del poder masculino. El carácter central de la sexualidad surge no de las concepciones freudianas sino de la práctica feminista en diversos asuntos, incluyendo el aborto, el control de la natalidad, el abuso de la esterilización, la violencia doméstica, la violación, el incesto, el lesbianismo, el acoso sexual, la prostitución, la esclavitud sexual femenina, y la pornografía. En todos estos campos, los esfuerzos feministas confrontan y transforman la vida de las mujeres de una manera concreta y experiencial. Conjuntamente, están produciendo una teoría política feminista centrada en la sexualidad, su determinación social, su construcción

cotidiana, su expresión del nacimiento a la muerte y, en última instancia, el control masculino (MacKinnon, 1995: 175).

Pero como intentamos argumentar en la primera parte, creemos que una transversalización de la perspectiva de género que haga justicia al potencial disruptivo del feminismo como teoría crítica y praxis emancipadora no puede limitarse a la multiplicación de posibles “objetos” de estudio, sino que requiere de una ruptura epistemológica que problematice los supuestos sobre los cuales se construye el conocimiento y se valida nuestra práctica profesional. Porque proponer este trabajo como tesina de grado de una licenciatura en Ciencia Política supuso, además del diálogo con las fuentes teóricas específicas que componen nuestro *corpus*, cuestionar(me) algunas verdades académicas en relación al pensar/hacer político “profesional”. Permitirme indagar en las motivaciones personales que me invitaban a investigar sobre algunos problemas tan lejanos para la reflexión política hegemónica significó también devolverle el cuerpo (mi propio cuerpo) a la política. La reconstrucción de un *itinerario corporal autobiográfico* (Fabbri, 2012) me condujo a situar mis interrogantes de investigación en el marco de unas coordenadas que exceden el campo de lo estrictamente profesional, pero que también los explican, los fundamentan y, en última instancia, los hicieron posibles.

La restitución de la corporalidad al proceso de investigación es un gesto que desestabiliza uno de los supuestos constitutivos de la racionalidad positivista occidental: la separación entre sujeto y objeto de conocimiento, situando a quien investiga en el mismo plano crítico que su “objeto”. Como explica Sandra Harding, *“la clase, la raza, la cultura, las presuposiciones en torno al género, las creencias y los comportamientos de la investigadora o el investigador mismo, deben ser colocados dentro del marco de la pintura que ella o él desean pintar (...) Así, la investigadora o el investigador se nos presentan no como la voz invisible y anónima de la autoridad, sino como la del individuo real, histórico, con deseos e intereses particulares y específicos”* (Harding, 1987: 7).

En este sentido, nos interesa remarcar que la familiarización con los marcos que provee la epistemología crítica feminista resulta fundamental para potenciar los procesos de transversalización de la perspectiva de género que están teniendo lugar en la academia, aprovechando al máximo sus posibilidades pero también asumiendo el compromiso político que ello implica. Porque la explicitación de las coordenadas desde las cuales se emprende una investigación no responde solamente a un ejercicio de buena conciencia. Se trata también de reconocer que nuestras propias creencias y subjetividades influyen en los

“resultados” de nuestro trabajo, y que en la exposición de ese “domicilio de investigación” (Fabbri, 2012) quedamos también nosotrxs expuestxs a la crítica como investigadores o profesionales de la política. En ese corrimiento de quien investiga de la posición de poder que supone proyectarnos en un lugar exterior e inmaculado con respecto a nuestros “objetos” se alumbran también nuevas construcciones de verdad: una nueva objetividad, que la epistemología crítica denomina “reflexividad”.

El ejercicio reflexivo reconoce la capacidad de agencia del “objeto”, transformando el vínculo unidireccional propio de la ciencia positivista en una relación sujeto/objeto dinámica y transformadora. Es por ello que este cierre provisorio, lejos de ser un punto final, representa sólo los puntos suspensivos hacia una necesaria próxima etapa de un proceso que avizora nuevos interrogantes políticos, personales y profesionales. ¿En qué medida puedo apropiarme de estas interpretaciones sobre la especificidad de la opresión femenina para operar sobre mi situación personal?, ¿cuál es la vigencia de estos abordajes para pensar la particularidad de la coyuntura política que nos enmarca?, ¿cómo articular éstas líneas de reflexión con la agenda de los feminismos decoloniales contemporáneos?, son algunas de las preguntas que me resultan urgentes de abordar a partir del trabajo con mi “objeto” de investigación.

Si, como expresa el slogan que ofició de estatuto teórico a la “segunda ola” feminista, lo personal puede devenir político, en la posibilidad de extender ese movimiento también al campo de lo profesional, o mejor, en la trasgresión de las fronteras que delimitan y separan cada uno de estos espacios, se encuentra la clave explicativa de la fuerza desgarradora e implacable de Nuestro Feminismo.

Agradecimientos

Hace poco leí que nadie escribe sola, y menos las feministas. Y tanto es así, que yo nunca hubiera podido escribir...

Sin las puertas abiertas por Alicia Vilamajó, que me invitó a sumarme al Núcleo de Género cuando yo todavía no me animaba a hablar, y desde entonces me ayuda a animarme cada vez más.

Sin la generosidad de Lucho Fabbri, que además de prestarme sus libros y su tiempo me dio el mejor consejo al invitarme a buscar el “camino con corazón”, y me acompañó a encontrarlo haciendo de mi una co-dirigida malcriada por su cariño y presencia constantes.

Sin el ejemplo de mi mamá, que cuando me contaba historias de países muy lejanos donde las nenas protestaban contra los cuerpos irreales de las muñecas que yo tanto amaba, estaba sembrando la semilla que germina en mi presente.

A lxs tres, por eso y por todo lo que vino después, todo mi amor y agradecimiento.

Bibliografía:

- AMORÓS, C. (1991). *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (Vol. 15) Anthropos Editorial.
- AMORÓS, C. (1994). Espacio público, espacio privado y definiciones ideológicas de “lo masculino” y “lo femenino”, en Amorós, C. *Feminismo, igualdad y diferencia*, México DF: UNAM, PUEG, 23-52.
- AMORÓS, C. (2005). Dimensiones del poder en la teoría feminista. *Revista internacional de filosofía política*, (25).
- AMORÓS, C. (2008). *Mujeres e imaginarios de la globalización*. Rosario: Homo Sapiens.
- BARRY, K. (2005). Teoría del feminismo radical: Política de la explotación sexual. En *Teoría feminista: De la Ilustración a la globalización* (pp. 189-210). Editorial Minerva.
- BELLUCCI, M. (2013, 23 de agosto) *La revolución de los vientres*, Página 12.
- BOURDIEU, P. & JORDÁ, J. (2000). *La dominación masculina*.
- CASTELLS, C. (1996). *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona: Paidós.
- CHAPMAN, J. (1997). La perspectiva feminista. *Teoría y métodos de la ciencia política*, Madrid, Alianza.
- CHEJTER, S., KORNBILT, A. L. FIGARI, C., BENNET, J., ACHA, O., & PECHENY, M. (2009). Política, epistemología y ética en la investigación social: reflexiones a partir de los estudios sobre sexualidades. *Argumentos. Revista de crítica social*, (11).
- CIRIZA, A. (2003) Herencias y encrucijadas feministas: las relaciones entre teoría (s) y política (s) bajo el capitalismo global, en *Filosofía política contemporánea, Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*, Buenos Aires: CLACSO.
- CIRIZA, A. (2013) *Atolladeros feministas: sobre las relaciones entre cuerpo, economía y política*, ponencia presentada en las Jornadas Internacionales “Actualidad en la teoría crítica”, Rosario, Argentina, sin publicar.
- DELPHY, C. (1982) El enemigo principal, Por un feminismo materialista y otros textos.
- DELPHY, C. (1985) *Por un feminismo materialista*, Barcelona, Lasal.
- DE MIGUEL, A., & FEMINISTA, C. (2007). Feminismo de la diferencia y últimas tendencias. *MUJERES EN RED*. s/d., disponible en: < <http://www.nodo50.org/mujeresred/historia-feminismo4.html> > Acceso, 22.
- DIETZ, M. G., FROMANN, A., RODRIGUEZ, R., & BANEGAS GONZALES, I. (1979). Feminismo y teorías de la ciudadanía. *Signs: Journal of women in culture and society*, 5(1), 111.

- DI STEFANO, C. y CASTELLS, C. (1996) *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós.
- EDELMAN, F. (2001) *Feminismo y marxismo, conversaciones con Claudia Korol*, Buenos Aires.
- ESTEBAN, M. L. (2007). "Algunas ideas para una antropología de amor". *Ankulegi-Revista Vasca de Antropología* 11, pp. 71-85.
- ESTEBAN, M. L. (2011). *Crítica del Pensamiento Amoroso*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, España
- FABBRI, L. y FIGUEROA, N. (2011) *Ocultos o dominados. El (no) lugar de los cuerpos en la Teoría Política Androcéntrica*, Publicado en el CD del X Congreso de la SAAP, Córdoba.
- FABBRI, L. (2012) *Conocimiento Situado, emociones, itinerarios y etnografías cuerpo a cuerpo*, en www.antropologiadelasubjetividad.com.
- FABBRI, L. (2013a) *Apuntes sobre feminismos y construcción de poder popular*, Rosario: Puño y Letra.
- (2013b) *Ni meramente natural, ni remotamente universal: Avatares de la teoría sexo/género*, sin publicar.
- FABBRI, L., FIGUEROA, N. & VENTICINQUE, V. (2013) *Interpelaciones feministas a la Ciencia Política androcéntrica*, Publicado en el CD del XI Congreso de la SAAP, Paraná.
- FIGARI, C. (2011). "Conocimiento situado y técnicas amorosas de la ciencia. Tópicos de epistemología crítica". Cinta de Moebio, Revista de Epistemología de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile. Santiago de Chile. En prensa.
- FIRESTONE, S. (1976). *Dialéctica del sexo*. Editorial Kairós.
- FRASER, N. (1990). ¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? Habermas y la cuestión del género. *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades del capitalismo tardío*.
- HARAWAY, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Cátedra, Valencia.
- HARDING, S. (1998). ¿Existe un método feminista? *BARTRA, Eli (Comp.). Debates en torno a una metodología feminista. México, DF: Universidad Autónoma Metropolitana*, 9-34.
- HARTMANN, H. I. (1996). *Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo*. Fundación Rafael Campalans

- JÓNASDÓTTIR, A. (1993). *El Poder Del Amor: ¿le Importa el Sexo a la Democracia?* (Vol. 13). Universitat de Valencia.
- MAC KINNON, C. (1995). *Hacia una teoría feminista del Estado* (Vol. 27). Universitat de Valencia.
- MAFFIA, D. (2001), *Ciudadanía y participación política de las mujeres*, Instituto Interdisciplinario de Género, UBA
- MAFFIA, D. (2005). Conocimiento y emoción. *Arbor*, 181 (716), 515-521.
- MAFFIA, D. (2007a). Epistemología feminista: La subversión semiótica de las mujeres en la ciencia. *Revista venezolana de estudios de la mujer*, 12(28), 63-98.
- (2007b). Contra las dicotomías: feminismo y epistemología crítica. In *Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, Universidad de Buenos Aires. Material from the Ph. D. Seminar delivered at the School of Social Sciences, University of Buenos Aires, second term.*
- MILLET, K. (1969). *Política sexual*. Ediciones Cátedra, Madrid.
- MOGOLLÓN, I. (2012). Evelyn Fox Keller: cambio subterráneo y feminista del proyecto científico. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 16(37).
- MORENO SARDA, A. (1988). *La otra política de Aristóteles: cultura de masas y divulgación del arquetipo viril* (Vol. 49). Icaria Editorial.
- MOUFFE, C. (1995). *Feminismo, ciudadanía y política democrática radical*. Grompone, ed.
- MOUFFE, C. (1999). *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós.
- MURILLO, S. (2006). *El mito de la vida privada: de la entrega al tiempo propio*. Siglo XXI de España Editores.
- PASQUINELLI, C. (1986). Movimiento feminista, nuevos sujetos y crisis del marxismo. Labastida, Jaime (comp.) *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*.
- PATEMAN, C. (1990). *Feminismo y democracia*.
- PETIT MOLINA, C. (1994). La crítica feminista a la dicotomía de las dos esferas, en Petit Molina, C. *Dialéctica de la Sexualidad*, Barcelona: Dirección General de la Mujer.
- PHILLIPS, A. (1996). *Género y teoría dramática*. Universidad Nacional Autónoma de México.

PULEO, A. (1994). El feminismo radical de los setenta: Kate Millet, en Amorós, C. (coord), *Historia de la Teoría Feminista*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Dirección de la Mujer.

PULEO, A. (2000). *Filosofía, género y pensamiento crítico*. Secretariado de publicaciones e intercambio editorial, Universidad de Valladolid.

PULEO, A. (2005) Filosofía, política y sexualidad, en Femenías, M. L., *Perfiles del feminismo Iberoamericano*, vol. 2. Buenos Aires, Catálogos.

SOJO, A. (1988) *Mujer y política. Ensayo sobre el feminismo y el sujeto popular*. San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.

THIÉRS VIDAL, Leo (2002). De la masculinidad al antimasculinismo. Pensar las relaciones sociales de sexo a partir de una posición social opresiva, *Nouvelles Questions Féministes*, Vol. 21, nº 3, pp. 71-83, Diciembre 2002. Traducción Pilar Escalante. Sin editar.

VALCÁRCEL, A. (1983). ¿Es el feminismo una teoría política o una ética? *Revista de filosofía*, 123.