

LUCIANO FABBRI

* * *

APUNTES SOBRE FEMINISMOS
Y CONSTRUCCIÓN DE
PODER POPULAR

LUCIANO FABBRI

* * *

APUNTES SOBRE FEMINISMOS
Y CONSTRUCCIÓN DE
PODER POPULAR

* * *

PUÑO Y LETRA
EDITORIALISMO DE BASE

APUNTES SOBRE FEMINISMOS Y CONSTRUCCIÓN DE PODER POPULAR

Luciano Fabbri

Primera edición. Junio de 2013.

Colección / En la Calles y en las Camas.

PUÑO Y LETRA Editorialismo de Base, Rosario, Argentina.

Corrección: Carlos Saltzmann

Foto de tapa: Larita Haure.

Dibujo de interior: Florencia Vespignani.

Foto de interior: Espacio de mujeres del FPDS.

PUÑO Y LETRA Editorialismo de Base

pyledicionescriticas@gmail.com / www.pylediciones.com.ar

Catamarca 1941 - Dpto. 2 - (2000) - Rosario, Argentina

0341-4253139 / 0341-156179282



Creative Commons



Esta edición se realiza bajo la licencia de **uso creativo compartido** o **Creative Commons**. Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra bajo las siguientes condiciones:



Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autor/a, editorial, año).



No comercial: se permite la utilización de esta obra con fines no comerciales.



Mantener estas condiciones para obras derivadas: sólo está autorizado el uso parcial o alterado de esta obra para la creación de obras derivadas siempre que estas condiciones de licencia se mantengan para la obra resultante.

ISBN: 978-987-29593-0-2

ÍNDICE

EN LAS CALLES Y EN LAS CAMAS	11
PRÓLOGO PARA UNA IZQUIERDA DEGENERADA	15
YO: LUCHO	25
A LAS MUJERES BONITAS	35
APUNTES SOBRE FEMINISMOS Y CONSTRUCCIÓN DE PODER POPULAR	39
● INTRODUCCIÓN	43
● PRIMERA PARTE: OPRESIÓN DE GÉNERO Y HEGEMONÍA PATRIARCAL	51
○ I. SOBRE EL PODER COMO RELACIÓN SOCIAL	55
○ II. SOBRE LOS AVATARES DEL CONCEPTO DE GÉNERO	59
○ III. SOBRE EL PATRIARCADO Y SU CARÁCTER HEGEMÓNICO	75
○ IV. EL PATRIARCADO Y SU ARTICULACIÓN CON EL SISTEMA CAPITALISTA	93
● SEGUNDA PARTE: APORTES FEMINISTAS A LA CONSTRUCCIÓN DE PODER POPULAR	113
○ V. UNA APROXIMACIÓN A “NUESTRO FEMINISMO”	117
○ VI. CREAR PODER POPULAR	141
○ A. EL FEMINISMO COMO BÚSQUEDA DE AUTONOMÍA	147
○ B. EL FEMINISMO Y LA PREFIGURACIÓN DEL CAMBIO SOCIAL	157

◦ C. EL FEMINISMO Y LAS PRÁCTICAS PEDAGÓGICAS ..	163
◦ VII. DIVERSIDAD Y ARTICULACIÓN: HACIA EL SOCIALISMO DEL SIGLO XXI	173
◦ VIII. EPÍLOGO	193
● BIBLIOGRAFÍA	197

EN LAS CALLES Y EN LAS CAMAS...

“...Sí, soy feminista porque no quiero morir indignada. Soy feminista y defenderé hasta donde puedo hacerlo a las mujeres, a su derecho a una vida libre de violencias...

...Soy feminista para defender también a los sujetos inesperados y su reconocimiento como sujetos de derecho, para gays, lesbianas y transgeneristas, para ancianos y ancianas, para niños y niñas, para indígenas y afrodescendientes y para todas las mujeres que no quieren parir un solo hijo más para la guerra...

Soy feminista para mover la razón e impedir que se fosilice en un discurso estéril al amor.”

FLORENCE THOMAS

No es difícil estar en contra de la violencia y la opresión de género, la dificultad reside en reconocernos como opresores. Tal vez por eso nos haya resultado tan complicado escribir estas palabras.

Si bien sabernos oprimidxs nos empodera, reconocernos como opresores nos aterroriza. Tal movimiento implica asumir que las relaciones que estamos construyendo y reproduciendo se encuentran atravesadas por una violencia terrible que lleva milenios enquistada en nuestra sociedad. Pero como dice una poesía de Gabo Ferro “Lo que te da terror te define mejor”: reconocernos opresores nos aterroriza por sobre todas las cosas porque implica reconocer nuestros privilegios y renunciar a ellos.

Encontramos en el feminismo la posibilidad de pensar tales renunciaciones, una puerta para la fantasía, para concebir la construcción de una nueva cotidianeidad, de una forma humanizada no angustiante, emancipadora: la oportunidad de que aquellas resignaciones no sean solamente roturas sino construcciones, no un desgarramiento en el orgullo, sino la creación de una nueva identidad. Nos permite identificarnos y hermanarnos con las luchas de mujeres a lo largo de toda la historia, aun cuando la lectura hegemónica patriarcal de la misma busque invisibilizar sus victorias, sus avances, mostrándolos como la consecuencia de un progreso que marcha naturalmente, por sí solo, o en todo caso, como un proceso en que las mujeres con su incansable lucha no influyeron.

La lucha contra el patriarcado es una lucha de todxs lxs que resistimos a la triste condena de la dominación y la explotación; no debemos cargarla únicamente en las espaldas de quienes más la sufren. Es necesario el esfuerzo, la implicación, de todxs en el avance hacia una acción prefigurativa de despatriarcalización de las relaciones humanas.

Entendemos al patriarcado como un sistema sexo/género de dominación masculina, en íntima relación con el sis-

tema de producción capitalista, como mecanismo que refuerza la explotación y la opresión de una minoría sobre las mayorías. La mujer y todas las identidades disidentes son coladas en un lugar de subordinación frente al hombre, donde, como afirma Luciano Fabbri: "...el varón y lo masculino son considerados como lo correcto, lo justo, lo apropiado, y la mujer y lo femenino como lo incompleto, lo carente, lo desviado. Lo masculino se vuelve así la medida de todas las cosas, el punto de vista universal". Las luchas feministas que se han alzado contra la violencia y la sumisión son un potencial transformador y aperturista de nuevos sentidos que permiten comprender la complejidad de los mecanismos y modos de dominación: la relación entre capitalismo y patriarcado. Un capitalismo montado, estructurado sobre un sistema patriarcal que lo antecede, lo apuntala y que a la vez es moldeado, relanzado una y otra vez a la medida de las relaciones de explotación propias del mismo.

Cada año mueren en la Argentina más de cien mujeres por abortos clandestinos. Cada tres días dos son asesinadas como consecuencia de la violencia de género. En los últimos años más de mil mujeres han sido secuestradas y sometidas a esclavitud con fines sexuales. Las identidades disidentes siguen siendo perseguidas, rechazadas y violados sus derechos. Nos encontramos ante una situación de emergencia, de terrible apremio. Hoy la lucha feminista lejos de estar agotada se presenta como necesaria, urgente.

Esta colección busca interrogar acerca de nuestros feminismos, zambullirse en sus interpelaciones, en los aportes de cara a las problemáticas y conflictos de nuestra sociedad. Buscamos, además, junto con los autorxs,

colaboradorxs y lectorxs participar de la construcción de disparadores que amplíen los límites de los paradigmas emancipatorios y los debates necesarios para la construcción de una praxis revolucionaria que incluya a todxs lxs sujetxs de cambio.

Esperamos que los títulos que integren esta colección sean herramienta y, a su vez, síntesis de relaciones orientadas a la construcción de un feminismo revolucionario, a contagiar el sentimiento de emergencia pero también de inmensa felicidad que implica la tarea de luchar contra estas formas de la violencia y construir juntxs, desde abajo, un mundo en el que quepan muchos mundos. Un mundo donde ya no existan más Marita Verón, ni Natalia Gaitán o Romina Tejerina, ni mujeres asesinadas o explotadas por hombres que se creen sus dueños, o muertas por no poder decidir libremente sobre sus cuerpos y sus vidas. Un mundo donde lo natural no sea la opresión, la cosificación y la violencia de unxs sobre otrxs. Un mundo con derecho y respeto a la identidad, a la diferencia. Un mundo donde los sujetos inesperados ya no lo sean. Un suelo de lucha y de libertad, en las calles y en las camas.

VARONES DE LA EDITORIAL PUÑO Y LETRA

OTOÑO DE 2013

PRÓLOGO PARA UNA IZQUIERDA DEGENERADA

(...O DE CÓMO SIN FEMINISMO, NO HAY
SOCIALISMO)

“El poder darle nombre y entidad política a muchos de los malestares que tenemos cotidianamente y que muchas veces creemos que tienen que ver con nuestra individualidad”

“Ante las interpelaciones que se hacen de las compañeras, muchas veces la respuesta es ‘estas hilando demasiado fino’, y me parece que eso es también el feminismo. Hilar fino sobre muchas cuestiones que desde lejos o desde lo grueso no se ven, permanecen intactas en ese sentido. Creo que el feminismo nos permite hilar fino porque radicaliza lo que se puede pensar como necesariamente transformable.”

“...Si un/a militante de una organización revolucionaria se imagina el mundo que quiere construir, si todxs tuviésemos que hacer un esfuerzo por verbalizar o intentar construir imágenes de ese mundo para poder hacerlas entendibles por el/la otrx, muchas veces aparecen conceptos abstractos como la igualdad o la libertad...para llegar a eso tenemos que destruir el patriarcado, entonces para muchxs de

nosotrxs se desprende la tarea de poner en juego todo ese arsenal y todas esas herramientas que le damos el nombre de feminismo.”

“... Que uno haya podido estar militando durante años, pensando en la necesidad de la transformación social, de la revolución, o de lo que fuese y no se haya preguntado por muchas de sus relaciones cotidianas, vivencias, vínculos con su familia o sus compañerxs, es porque existe una invisibilización. Lo que hace el feminismo, justamente, es radicalizar las preguntas a la hora de pensar qué sociedad queremos construir, y ahí, me parece, está una de las mayores potencialidades.”

(Fragmentos de la desgrabación del taller conjunto entre Puño y Letra, Malasjuntas y Varones Antipatriarcales)

Hace unos meses, cuando Lucho desembarcó en una reunión de Malasjuntas y nos comentó que lxs cumpas de Puño y Letra le habían propuesto publicar este libro, reinó la alegría. Debemos confesar que no nos cuesta demasiado la alegría; euforia y pequeños saboreos de la felicidad colectiva rondan nuestros encuentros. Tampoco nos cuesta tener instantes un tanto trágicos cuando nos damos cuenta de que nunca nos alcanzan los brazos para hacer todo lo que tenemos ganas de hacer, o que transformarnos a nosotrxs mismxs es un camino cuesta arriba. En fin, volviendo a *Apuntes sobre Feminismos...*, muchas de nosotras ya habíamos recurrido a este texto cuando sólo era una tesina que circulaba en los espacios compañeros gracias a la generosidad de su autor —que además de ser un invitado ya célebre en los aquelarres de brujas de todas las edades y regiones— es un gran amigo de las Malasjun-

tas. El texto nos había servido muchas veces de referencia para ubicar algunas conceptualizaciones, reconstruir nociones, y activar el hermoso ejercicio crítico que supone pensar al feminismo (o a los, o al nuestro, el que estamos construyendo permanentemente) en relación al desarrollo de las luchas de nuestras organizaciones sociales y políticas.

Cuando nos propusieron prologar la publicación la sensación de alegría se redobló y, a la vez, sentimos una gran responsabilidad: ¿cómo decir algo más de todo lo que se dice en este texto tan bien sistematizado y donde abundan las reflexiones, donde abrevan las palabras de muchos luchadorxs que se han problematizado todo lo que se nos aparece en la pelea cotidiana?

Comenzamos un proceso de lecturas y relecturas colectivas y de debates sobre el contenido del texto. Y fue ahí que caímos en la cuenta de que lo que necesitábamos decir en estas páginas se parecía bastante a lo que discutíamos muy seguido en nuestras reuniones. Entendimos que no teníamos que reseñar críticamente el libro, ni resumir conceptos, ya que tiene una escritura clara, que se explica por sí misma. Quisimos aprovechar este espacio como una excusa para volver a plantearnos algunas preguntas. La actualidad y la importancia de esta publicación se evidencian entonces en lo poco forzada de nuestra operación para construir el prólogo.

Para nosotras este libro es un triunfo. Es un consuelo; es también un premio a la insistencia, es una ayuda para el feminismo que buscamos lxs militantes de las organizaciones sociales populares. Que este libro se publique implica que comiencen a circular y a hacerse cada vez más

visibles en nuestros circuitos, y aun más allá, los términos del debate que estamos planteando.

En estas páginas nos vemos reflejadas, generacionalmente, culturalmente, todas las mujeres de los movimientos sociales, aquellos que en un momento dado de la historia sufriente de nuestro pueblo definimos construir organizaciones donde quepamos diversos sujetxs, diversas trayectorias, múltiples realidades y territorios. Y toda esa diversidad, esa búsqueda plural y por tanto compleja, tensada en sus contradicciones, es la que riega nuestro feminismo.

En Apuntes sobre Feminismos.... encontramos nuestros recorridos reflexivos, las ideas en que nos amparamos, las que nos sirven a la hora de aprender en la calle. Encontramos reconstrucciones de los marcos de ideas con los que intentamos pensarnos, encontramos también las tensiones que conviven en nuestras definiciones y prácticas. Sentimos que este libro sistematiza muchas de nuestras búsquedas: ¿De qué hablamos cuando decimos géneros? ¿En qué se basa el patriarcado? ¿Por qué y cómo se entrecruza con el capitalismo? ¿Cómo los combatimos de conjunto? ¿Pueden pensarse por separado? ¿Por qué es importante dar la lucha específica por la igualdad de géneros?. En los talleres y espacios de discusión que motorizamos las compañeras de estas organizaciones, son estas las preguntas que surgen una y otra vez. Esperamos que este libro contribuya a la incansable tarea pedagógica de hacer entendibles nuestros reclamos.

FEMINISMO Y CONSTRUCCIÓN DE PODER POPULAR: UN CRUCE CRÍTICO E INDISPENSABLE

Aprovechando la excusa del prólogo, nos interesa resaltar la importancia de aportes como éste que buscan, humildemente, situar las coordenadas para repensar lo que queremos construir hacia el futuro. Formando parte de una organización nacional, las Malasjuntas estamos en un momento instituyente, en un momento de avanzar, y para ello precisamos más que nunca reflexionarnos. Como izquierda independiente estamos transitando discusiones acerca de la necesidad de convocar cada vez a más personas que hoy no están organizadas para proyectar una idea de país diferente, justo, soberano. Necesitamos repasar el acervo de lo que tenemos a mano, criticar y valorar lo que hemos sabido construir, para poder rearmar el collage del porvenir con lo más avanzado de nuestras prácticas y teorías. ¿Con qué nos quedamos? ¿De qué nos queremos librar? ¿Qué formas queremos para esos contenidos que elegimos?

Lucho hace una sistematización de mucho de lo que el movimiento de mujeres y feminista ha producido cuando supo encarnarse en sujetxs preocupadxs por generar un mundo igualitario, radicalmente distinto a lo que conocemos. Como mujeres interesadas en subvertir nuestra realidad, sentimos que este libro no es sólo nuestro, sino de todxs nuestrxs compañerxs: lxs que se toman en serio la lucha contra el machismo y la opresión.

En este repaso lleno de preguntas, Lucho acentúa las mejores líneas, aquellas en las que querríamos profundizar. Busca las latencias, las potencialidades, más que los relatos conformistas sobre lo actuado. No quiere ser auto-

complaciente, pero a la vez, escribe sabiendo que si hay algo que nos han negado siempre a las brujas es el reconocimiento de todo lo que le otorgamos de maravilloso a la vida. Por eso lo nombra y lo dice, nos hace vernos en un espejo, saborear el jugo de nuestras batallas, las que perdimos pero también las ganadas.

Este libro es un paso más en el camino por visibilizar lo que denunciarnos que se esconde, por señalar insistentemente lo que no es natural. Por eso nos viene bien, porque despeja, explica, se respalda en lo que han dicho tantas que se dedicaron a investigar, a laburar para darnos argumentos en el intento por explicar aquello de lo que aprendimos a sospechar cuando parecía tan normal.

Hace años que sostenemos que el feminismo y las organizaciones de nuevo tipo se necesitan mutuamente. No sólo no hay que pensarlos excluidos entre sí, sino que tenemos que avanzar en la amalgama. El feminismo necesita calle, necesita lucha, necesita hacer carne sus demandas a través de lxs sujetxs que estamos dispuestxs a enfrentarnos a los poderes de turno para que nos den lo que es nuestro. Las organizaciones populares necesitamos feminismo para comprender la integralidad de las formas de opresión, de violencia, para seguir "hilando fino" en los caminos de transformación. En esta tesina, ahora libro, se cruzan estas perspectivas elaboradas desde una posición situada: la de un compañero feminista y militante popular que decidió asomarse sin miedo a la explosiva combinación a la que da lugar este entrecruzamiento valioso. No se asoma desde la teoría o desde la academia, sino desde el intento cotidiano por dejarse atravesar el cuerpo con estas luchas, y ahí radica lo más valioso de la escritura-acción que está en el origen de la investigación.

DESPATRIARCALIZAR ES LA TAREA

Este libro sale, gracias a la iniciativa de la editorial Puño y Letra, en un momento crucial para nosotras como militantes de una organización social y política en plena transformación. Como decíamos antes, es un momento en que el repertorio de nuestras luchas nuevamente es puesto en juego. Las reconfiguraciones de una realidad compleja –que nos desafía siempre un poco más arriba de lo que podemos– generan desplazamientos, rupturas, cambios.

Una compañera de Malasjuntas, hace un tiempo, usaba la idea de “monstruosidad” para referirse a este proceso, y decía: “me recuerdo cada tanto que entre lo viejo que no termina de morir y lo nuevo que no termina de nacer surgen los fenómenos más monstruosos, y estoy feliz de parir este monstruo con ustedes, todas... paramos un monstruo que tenga la curiosidad de Pandora, la memoria de Sara, el deseo de Jezabel, la garra de las arpías y todas esas cualidades de estas Malasjuntas que nos quisieron hacer creer que eran monstruosas, y sabemos que sí, que por suerte lo son”. Decididas a hacer parir al monstruo, y en pleno proceso de gestación, queremos hacernos con sus mejores elementos, encontrar las aleaciones más brillantes, compiladas y lustradas en un proyecto-engendro de cambio. En ese sentido, el feminismo para nosotras es irrenunciable. De eso se trata un poco este libro.

La experiencia nos indica que los procesos de las organizaciones no son lineales, no obstante, sí creemos que es posible acumular en la política contrahegemónica. Sin embargo, como habitualmente las transformaciones hacen peligrar lo sedimentado, hoy más que nunca creemos

que ese espacio político que llamamos izquierda independiente o autónoma necesita de este tipo de aportes que nos obliguen a revisarnos en el cruce de nuestras prácticas y pensamientos que pretenden ser emancipatorios.

No sólo hablamos aquí de desafíos pasados, de luchas ganadas, de conceptos instalados que se sintetizan: estamos hablando, centralmente, de desafíos a futuro. Este libro aparece en un momento en que el discurso antipatriarcal, instalado a pura lucha, sudor y ovarios, corre el riesgo de congelarse en el plano políticamente correcto y transformarse en un slogan vacío, útil, en tanto implica un avance, pero ineficaz para llevarnos a cuestionar el cómo somos de cada día. Para evitar esa cristalización inmovilizante, es necesario volver a poner el acento en lo que nos implica a cada unx de nosotrxs el cruce problemático, rico y lleno de posibilidades entre los feminismos y la construcción de poder popular.

Para ello, nos calzamos las gafas violetas para analizar nuestras construcciones orgánicas. No nos conformamos con sostener espacios de mujeres, áreas de género o iniciativas segmentadas. No nos alcanza con el cupo de género para la representación en los espacios de síntesis política. Precisamos avanzar con la transversalización de la perspectiva de género a nivel integral: que esté presente en cada eje masivo, que forme parte de nuestros balances, que sirva para construir indicadores de nuestra situación actual. De ser organizaciones antipatriarcales a avanzar con políticas despatriarcalizadoras, en eso estamos.

No podemos erigirnos en referencias positivas para nuestro pueblo si no entendemos la importancia de construir nuevas subjetividades a contracorriente de lo que nos enseñan para someternos. Queremos que la frontera

entre lo que parece privado y nuestra vida pública como militantes siga desdibujándose; que para ser lxs cuadrxs revolucionarixs que pretendemos, seamos sobre todo coherentes con una forma amorosa de ver las relaciones, basadas en el respeto, el cuidado y la ternura.

Una vez más, nos planteamos el desafío de estar a la altura de la circunstancias y de esforzarnos por mirar e imaginar mucho más allá de lo que nos deja ver la sociedad patriarcal y heteronormativa en la que habitamos. Sabemos que despatriarcalizar es la seña de nuestra generación. Si no tomamos el impulso nosotrxs, nadie lo hará en nuestro reemplazo y “más adelante”, a veces, puede ser demasiado tarde.

Tal vez así seamos capaces de proyectar, soñar y dibujar un socialismo que en sí mismo contenga todo lo que de libertad e igualdad se nos ocurra, y donde las prácticas sexistas, machistas, discriminadoras sean igual de erradicadas que las conductas funcionales al capitalismo. Si están de acuerdo con nosotras en que ésta es una tarea primordial para calzarnos al hombro, compartirán entonces la alegría de darle la bienvenida a este libro compañero.

COLECTIVO FEMINISTA MALASJUNTAS - FPDS CN

ROSARIO, MAYO DE 2013

YO: LUCHO

“Lo que siento, lo que veo, y no a lo lejos, sino en proceso, es que practicar la igualdad todos los días, nos hace más libres”

LUCIANO FABBRI

Un poco máquinas, un poco esquizoides, entre la virtualidad de nuestras distancias y las convicciones del plural que nos une, trataremos de hacerle frente al imposible de poner en papel una experiencia. Es una de las afirmaciones más fieles que podemos hacer de *“Apuntes sobre Feminismos y construcción de Poder Popular”*; haciendo uso del abuso de inventar orígenes, su recorrido es la fuga inaugurada por un grito.

“Apuntes...” es el eco de los gritos que aturdieron al Lucho en su primer Marcha del Encuentro Nacional de Mujeres, como él deja saber de vez en cuando, entre dinámicas, reflexiones, anécdotas: “¿Y vos qué carajo estás

haciendo acá?”, le escupió una compañera en la cara al ritmo de grafitis, cantos y los primeros pañuelos verdes. Es ese el estandarte que Lucho toma y va dejando en nuestras vidas: la inagotable tarea de reformular y cuestionar el suelo donde piensan y sienten nuestros cuerpos. Encontrarse con Lucho Fabbri, es encontrarse con el eco de ese grito: una persona que cuestiona, que interpela hasta la contractura, por las relecturas de su vida y de la ratificación del camino asumido colectivamente; que a la pregunta de cómo estás, no duda en contarte cómo está, que le pasa, que rollos y alegrías tiene.

Varones Antipatriarcales nace de la conmoción colectiva de ese grito que Lucho lleva como insignia. ¿Qué carajo hacemos acá? Varones juntándonos entre varones para hablar de cuestiones de géneros; el nombre funciona políticamente, pero suena extraño: ¿Quién sabe qué es el Patriarcado? ¿Qué puede decir un varón sobre el género? Aun sabiendo que nombrarnos nos enredaría la lengua, con los miedos en el tacho y la ansiedad en los talones, en el 2009 comenzábamos el colectivo de varones. El 25 de noviembre, en La Plata, nos pusimos las polleras y caminamos por calle 7 en el Día de la No Violencia contra las Mujeres.

Desde entonces, a pesar de las críticas y sospechas, nuestras trayectorias están marcadas por el compromiso de cuestionar los privilegios que amparan al varón en su lugar de supuesta invulnerabilidad. Varones Antipatriarcales continúa extendiéndose en experiencias colectivas por diferentes provincias del país, todas ellas integradas desde diferentes militancias que encuentran como común denominador el camino de la Educación Popular en tanto pedagogía emancipatoria de los pueblos y de los cuerpos.

Desde el comienzo, Varones transita una metodología que apuesta a pasar por el cuerpo los cuestionamientos que deconstruyen la sumisión al ser de varones que se configura desde la hegemonía patriarcal.

El texto que Lucho ofrece en estas páginas hacen la cartografía del rizoma que habilitan y sostienen nuestras luchas, lee los signos de nuestro tiempo, nos da la posibilidad de pensarnos y repensarnos con posibilidades de cambio. Como varones, nos enfrenta a la incomodidad de responder: ¿es destino obligado del varón ser el macho hegemónico? Nos muestra la posibilidad de ser colectivos, de ser varones, asumirnos como tales, desde una perspectiva de cambio. Esto es el desafío de Lucho y sigue siendo el desafío del Colectivo de Varones. No es destino obligado ser el macho hegemónico y en eso se nos va la militancia, las caricias en los talleres, en los encuentros antipatriarcales y en nuestras cotidianas contradicciones, marcando un vértice que muchos vamos trazando en nuestras vidas y que nos pone en directa conmovición con el feminismo.

Para quienes la política es la experiencia de un cambio sobre nuestras relaciones interpersonales y mecanismos de dominación, el feminismo deviene una radicalización de la teoría y de la práctica. Indisoluble como movimiento teórico y movimiento de mujeres, el feminismo hecha luz sobre las complicidades y los ocultamientos de las políticas de verdad patriarcales. Indisolubles de nuestras biografías, de nuestras teorías, de nuestras prácticas: ese es el magma del que parten los aportes que Luciano recoge en estos "Apuntes...".

Un mapa estratégico del terreno sobre el que extendemos nuestras luchas, terreno que, exceptuando engendros

y mixturas posmodernas, acecha en perpetuarse. Habitamos la sensación de un momento de perpetua llegada: las producciones desde las teorías feministas nunca cesan de llegar y ser novedosas. Algunas de ellas permanecen nuevas desde hace más de cincuenta años: resistidas, marginales, relegadas a la trastienda de una lucha mayor.

El texto de Lucho aparece como una matriz de problematización cuya trayectoria permitirá cartografiar las curvas del rizoma político necesario para reflexionar sobre la dimensión prefigurativa de nuestras prácticas en contextos de lucha popular, bajo la retroalimentación crítica de nuestras acciones, atendiendo a evitar los procesos metaestables que acechan en nuestra piel la perpetuación del régimen capitalista y patriarcal.

Si bien el camino biográfico que moviliza su escritura escapa a su recorrido y escapará a nuestros conocimientos, más allá de ésta breve introducción, serán claros los límites y las potencialidades que desde su militancia impulsan estos apuntes. En lugar de realizar una breve disección de los conceptos que marcan los pasos del texto, ya que nuestro ánimo no es ofrecer reduccionismos, procuraremos la dispersión de las categorías para insistir sobre la vitalidad del texto producido en la recuperación de las luchas feministas y la construcción de sujetos sociales.

Algunas de las ficciones que han totalizado el campo teórico sobre la conceptualización del poder serán dejadas de lado al recuperar una perspectiva inspirada en las reflexiones sobre Poder Popular para mostrar que, es el ejercicio de nuestras prácticas, no la cristalización de roles y modelos, la intensidad que moviliza las placas sobre las que se enredan nuestras luchas. La forma en que conceptualizamos el poder deviene siempre estratégica y,

con ello, se produce un saber específico consecuente con la complejidad del campo relevado.

El poder del que trataremos será construido y heterogéneo en la medida en que es efecto de la articulación de múltiples agentes y sus coyunturas: ni una fortaleza heredada, ni una virtud marginal que deba ser coronada; el poder en el texto de Lucho funciona como la capacidad de movilizar la creación, la producción y el ejercicio desde la superficie de prácticas subalternas con la apuesta hecha en la radicalización de la distribución de una trama social opresiva.

Lejos de una visión nihilista o esterilizada de la distribución de las relaciones sociales, esta dispersión de la categoría de poder se reterritorializa al transversalizar la categoría de género. La capacidad de crear, producir y ejercer desde un género se verá determinada por la coyuntura que la cerca como agencia. Inmanente, el poder funciona en la distribución de: a) un dispositivo que naturaliza una modalidad específica de dominación, b) las posiciones hegemónicas y subalternas, y c) las posibilidades de resistencias entendidas como capacidad de creación colectiva y autónoma.

La distribución social de los géneros será entonces el campo en el que se despliegue dicha estrategia. De manera sencilla dispondremos de un pequeño dispositivo para evadir la complejidad con que usualmente es ahogada y reducida la problematización del género. Purgándolo de reduccionismos sexistas, Lucho nos mostrará como el género funciona en una dialéctica de las relaciones sociales que se entretajan entre hombres y mujeres. El género será teorizado como el reglamento de carácter cultural, histórico y relacional que deriva de las modalidades en las

que se relacionan los sexos en contextos socioeconómicos específicos. Nos muestra cómo la radicalización de la distribución social de los cuerpos con sexo y género es la vía regia sobre la cual ensayar las técnicas que permitan la destrucción de relaciones opresivas.

El reglamento y la dialéctica de sexo/género relevadas desde nuestra materialidad discursiva aparecen en un orden jerarquizado de dominio masculino y subordinación femenina. Tal como él nos lo hace ver, esto arroja luz sobre los frentes de batalla en los que nuestra lucha procura instalar trincheras. Como Varones que multiplicamos la lucha feminista, estás son: el sistema de dominación patriarcal en correlación rizomática con los sistemas de producción y dominación capitalista.

Siguiendo el rumbo que marca la teoría feminista, entendemos por patriarcado a la distribución social jerarquizada de los sexos basada en la dominación masculina sobre las mujeres; una red de poder que se asienta y perpetua en la traducción de las ficciones derivadas del orden del discurso biológico al orden del discurso jurídico. El contrato originario que inaugura nuestra modernidad tiene como núcleo un pacto social sexual que constituye a la Sociedad Civil sobre un orden patriarcal: la caracterización biológica de las mujeres como sexo débil que hace necesaria la protección masculina es traducida políticamente como la imposibilidad de ejercer sus libertades y, por tanto, quedan suscriptas al contrato bajo la propiedad y tutela de los varones.

Esta individuación por vías de la caracterización biológica como núcleo de la identidad política de las mujeres es el puntapié que ha disparado la desigualdad en la distribución del capital cultural, tecnológico y economi-

co sobre el que se asienta la jerarquización opresiva de nuestros sistemas sexo-genéricos. En niveles de mayor complejidad, la configuración política patriarcal se sostiene en la psicologización de los sexos (el temperamento), la jerarquización sociológica de la complementariedad reproductiva (el sexo) y la distribución de las funciones políticas (el estatus social). Luciano rescata éste triedro ideológico a fin de visibilizar las raíces de las condiciones hegemónicas del patriarcado moderno. En la misma línea, el orden de parentesco sobre el que se solidifica la modernidad naturalizando la monogamia y la familia nuclear en clave reproductiva, será tomado como el dispositivo político que asegura la inmanencia y reproducción de la hegemonía patriarcal.

Consecuencia de la incorporación de esta reproducción como núcleo del orden patriarcal, la jerarquización social implícita en el reglamento de sexo/género reivindicará la heterosexualidad como un vector primordial para legitimar la vida política y generar así nuevos espectros de sectores subalternos. De este modo, no sólo las mujeres, sino quienes materializan patrones que se alejan del modelo heterosexual, están en condiciones de ser sometidos por un modelo hegemónico de masculinidad blanca, heterosexual y occidental.

Esta subrogación de la femineidad a esferas subalternas en la jerarquía social aparece en correlación dialéctica, conjugada con los modos de producción y acumulación capitalistas. La complementariedad entre ambos sistemas de dominación se evidencia en la forma en que son incorporadas las mujeres a los modos de producción. La posición que las mujeres ocupan de acuerdo al sistema de dominación patriarcal es una función continua de su de-

pendencia económica. Como corolario, el problema central de las mujeres en relación al capital, cercenado dentro de un sistema de dominación patriarcal, no gira en torno a la mano de obra y la producción de las mujeres sino a su jerarquización monetaria y acumulación primitiva.

Atento a la desestabilización y transgresión de los roles de géneros ocurridos en las últimas décadas, Lucho nos advierte, de manera sencilla, cómo dichos cambios pueden ser reabsorbidos a las lógicas hegemónicas en la reorganización de las esferas de lo público y lo privado sumadas a la creciente complejidad de los modos de producción capitalistas. Sin objetar las tácticas y estrategias que han conquistado dichas movilizaciones, apuesta a tomar conciencia de sus límites y su necesaria superación.

Para ello recupera la construcción teórica de una ideología que, bajo la insignia de “nuestro feminismo”, es entendida como los “sistemas de ideas-fuerza que orienta nuestro hacer y pensar respecto a la política [...] el ejercicio de nuestros derechos, nuestros deseos, nuestros cuerpos” con la capacidad suficiente de brindar los cimientos a las construcciones de poder popular como parte del espectro de luchas antiimperialistas y antipatriarcales.

Descartando visiones teleológicas, instrumentales, binarias del poder y la potencialidad de los sectores subalternos, rescatando de las luchas que atraviesan sus experiencias, Luciano enfatiza una definición de poder popular en tanto proceso de autorrealización, de materialización, de anticipación a los cambios sociales esgrimidos como utopías. Con claridad y sencillez nos conducirá a una de las principales preocupaciones que movilizan su escritura: que las potencialidades del feminismo como corpus teórico-práxico, tendiente a la construcción de re-

laciones intergeneracionales horizontales y emancipadas, sean vislumbradas por parte de estos sectores populares organizados; y que 'nuestro feminismo' decida cabalgar sobre la lucha popular, ubicando su tarea política como parte fundamental del horizonte de transformación radical de la sociedad.

Con la intención de exhibir las potencialidades de la articulación entre construcción de poder popular y experiencias de nuestros feminismos, toma de la historia del movimiento de mujeres diferentes modalidades en que estas trincheras han aparecido ensambladas anticipando las condiciones de emancipación anheladas. Nos muestra cómo el feminismo representa la historia de una praxis que supo encarnar los postulados teóricos del poder popular, logrando ciertos márgenes de libertad en lo que respecta a la conquista de autonomía, la prefiguración del cambio social, la subversión de nuestras prácticas pedagógicas y la construcción de conocimiento contrahegemónico.

Sobre el final, encausando la problematización acerca de quién será el sujeto del cambio social, vemos brevemente como han sido tomadas las mujeres dentro de los diferentes campos de análisis marxistas para concluir que, consecuente con lo que ha sido expuesto durante el texto, ni la explotación económica es la única forma de dominación, ni el proletariado es el sujeto universal predeterminado para ejecutar la revolución. Avisado de las fragmentaciones que ha producido el modo de producción capitalista durante los últimos años, arrojando actores sociales nuevos, múltiples y fragmentados, vemos cómo estas nuevas formas de actividad ciudadana obligan al rediseño de las estrategias en pos de una radicalización de los órdenes

democráticos. Las articulaciones entre estas múltiples tramas de sujeción y posiciones de subjetividad, por vías de la construcción prefigurativa de poder popular, será la táctica que Lucho nos alcanza para dar la lucha necesaria a fin de diluir los engendros derivados del patriarcado y el capitalismo.

En el recorrido de estas páginas, Lucho se nos da como verbo abierto, y para quienes estamos infectados del fervor alegre de la subversión, la metonimia de un “Yo, Lucho...” deviene principio político. Lucho se hace un poco José, un poco Noe, un poco Juampi, un poco Majo, un poco Mauro, un poco Luciana, un poco Liso, un poco Cris... En el camino, entre la multiplicidad y la multiplicación, nosotrxs nos hacemos un poco Lucho. Que lo personal se haga político no alcanza para dar cuenta de nosotros mismos: lo político tiene la exigencia de hacerse colectivo. Estos “Apuntes...” que Lucho nos ofrece son recibidos como la posibilidad de pensar otras posibilidades sobre nuestros colectivos.

Colectivo de VARONES ANTIPATRIARCALES

ROSARIO, MAYO DE 2013

A LAS MUJERES BONITAS

“Me gusta cuando callas porque estas como ausente”, dice Pablo Neruda, creyendo así estar elogiando a esa mujer amada.

“Grandes pensadores”, antiguos, medievales, modernos y contemporáneos, han elogiado el silencio y el recato femenino como virtud, condición indispensable de toda “mujer bonita”.

Para aquellas bulliciosas disconformes, han recomendado la custodia, el control, la hoguera, la guillotina, la desaparición forzada, la tortura, el confesionario y el diván. O bien, un buen amante (por no decir otra cosa), reduciendo la queja ante la mutilación existencial a mera insatisfacción sexual. Por pecadoras, por brujas, por subversivas o por histéricas, por los siglos de los siglos, las voces de las mujeres que denunciaron su opresión fueron objeto de condena.

Hoy, con tanta agua que ha corrido bajo el puente, tantos ríos violetas navegados, tenemos que seguir escu-

chando que sus denuncias son una exageración, o que el Patriarcado se terminó, que la igualdad ya se conquistó, o bien, que *algunas* desigualdades persisten, pero se invocan en la forma de expresarlas. Que podrían ser más “pedagógicas” y correctas, más dulces y comprensivas con quienes las oprimen. Que son ellas las que deben esforzarse porque sus críticas sean escuchadas, y no quienes las inferiorizan quienes deben dignarse a abrir los oídos, recibir la crítica y dejarse interpelar. Así como cuando una huelga, o un piquete, siempre es “el” oprimido quien debe dar explicaciones de su metodología de lucha. Pero en el caso de ellas es peor, porque también deben rendir cuentas a sus compañeros del partido, del movimiento, del sindicato.

En cambio a mí, no me gustan cuando callan. Me gustan cuando gritan, cuando ríen, cuando lloran, cuando escrachan, cuando sospechan, cuando critican, cuando cantan la justa, cuando interpelan, cuando enseñan, cuando abrazan, cuando desobedecen.

Me gustan libres, locas, brujas, rebeldes, insumisas, combativas, callejeras, machonas, reventadas, putas, histéricas, tortas, piqueteras, inconvenientes, impertinentes, y revoltosas. Y también me gusta que no les importe lo que a los varones nos gusta de ellas.

A esas mujeres que con sudor, con lucha y con mucha, quizás demasiada paciencia, han logrado, entre tantas otras cosas, que algunos varones, comprendamos y sintamos la necesidad de poner el mundo patas para arriba, y que eso no es posible sin politizar lo personal, sin hacer del feminismo una filosofía práctica para transformarlo todo, mi más sincera admiración y agradecimiento. Les

A LAS MUJERES BONITAS

debo mi devenir feminista, y en ese sentido, una gran cuota de mi alegre rebeldía.

¡¡¡MUJERES BONITAS SON LAS QUE LUCHAN!!!

LUCIANO FABBRI

APUNTES SOBRE
FEMINISMOS
Y CONSTRUCCIÓN DE
PODER POPULAR

* * *

Por Luciano Fabbri

*“Para que no un pedacito, para que todo el
cielo sea rojo, rebelde, resistente, y que en
ese cielo brille fuerte el arcoiris”*

LOHANA BERKINS*

* Frase extraída de la entrevista realizada por Claudia Korol a Lohana Berkins, presidenta de ALITT (Asociación de Lucha por la Identidad Travesti y Transexual), incluida en Korol (comp.) (2007), “Hacia una pedagogía feminista. Géneros y Educación Popular”, Editorial El Colectivo/América Libre, Buenos Aires.

INTRODUCCIÓN

“Un desafío es integrar las demandas del feminismo en otras demandas sociales (...) Otro desafío es cómo las demandas feministas se integran en los movimientos populares (...) Estos dos desafíos son de apertura del feminismo. Que el feminismo incorpore otro tipo de demandas y que podamos poner el feminismo entre las demandas de otros grupos con los que tenemos relaciones de solidaridad o de militancia. Me parece que son las dos perspectivas que quedan abiertas como para fortalecerlo y enriquecerlo. Esos son nuestros desafíos. Ahora hay que trabajar”

DIANA MAFFIA, [en Korol (comp.), 2007], *Hacia una pedagogía feminista. Géneros y Educación Popular.*

Este trabajo forma parte de una serie de esfuerzos orientados a sistematizar y profundizar algunas reflexiones en torno a los desafíos de los movimientos sociales y populares en el contexto actual. Las teorizaciones sobre las prác-

ticas políticas de estos movimientos vienen creciendo a paso firme en los últimos años, fruto de las inquietudes teóricas y políticas que emergen de las experiencias prácticas de los sujetos sociales en lucha.

Varias certezas fueron derrumbándose con las transformaciones estructurales del último cuarto del siglo XX; los sujetos sociales y políticos, el poder, la representación, las herramientas organizativas, muchas de estas cuestiones claves para los proyectos emancipatorios fueron puestas en tela de juicio por la historia misma. Lentamente, y no sin tensiones ni conflictos, se van acumulando conocimientos, balanceando prácticas, arribando a nuevas síntesis políticas y organizativas que entusiasman y generan debate.

Desde el mismo seno de los movimientos sociales en lucha, y con el aporte fundamental de lxs¹ intelectuales que dialogan con estas experiencias para su producción teórica, van emergiendo saberes que nos permiten enriquecer los debates, multiplicar los interrogantes y radicalizar las búsquedas, para aportar así a la recomposición de los

1 Utilizo la letra “x” (lxs) para hacer referencia a un amplio universo de expresiones de género que rebasa la bi-categorización reduccionista de “hombres” y “mujeres”. Tanto el @ (l@s) como el uso de las terminaciones en a u o (las/los) pueden servir para hacer referencia a los “sexos” que componen el binario de género, pero no contemplan las expresiones transexuales, transgéneros, intersex, travestis u otras ya existentes o por existir. A la vez, para aquellxs que sostienen el lenguaje sexista amparadx en la economía del lenguaje, según la cual hacer referencia a “ambos sexos” sería demasiado *desgaste*, esta alternativa de escribir con “x” podría ahorrarles un problema, y de no ser así, podría al menos servir para relativizar la validez de su argumento.

proyectos emancipatorios que pretendieron sepultarse con el auge del capitalismo neoliberal.

De la reflexión (sobre y desde la práctica militante misma) sobre algunas limitaciones y potencialidades de estos procesos es que surgen las inquietudes que motivan este trabajo.

Las experiencias de construcción de poder popular en Latinoamérica en general, y en Argentina en particular, ubican a la participación real y activa de los sujetos populares como requisito indispensable para las aspiraciones de transformación social.

Siguiendo a Mazzeo (2007), podemos comenzar a situar las experiencias aludidas en nuestra historia reciente:

“Deambulando atentamente por algunos subsuelos no es difícil constatar la realidad de un inédito y singular universo cultural, ideológico, político e identitario con innegable potencialidad contrahegemónica. Este universo puede considerarse como emergente de las luchas populares que se desarrollaron en la Argentina desde fines de la década de 1990 y que tuvo su máxima expresión en la rebelión popular del 19 y 20 de Diciembre de 2001 (...) Posiblemente lo que mejor distingue este universo sea la recurrente utilización de dos palabras en un tándem que remite a las formas de construcción, a un modelo de acumulación militante, a un modo de producir decisiones alternativas y, al mismo tiempo, a un horizonte: PODER POPULAR. En efecto, lo que mejor distingue a este universo es la adopción de un eje estratégico basado en la construcción de poder popular como la forma de acumulación y ejercicio independiente de fuerza revolucionaria”.

La *autonomía*, en tanto ejercicio de la capacidad que posee el propio pueblo organizado para definir el destino de sus acciones, es clave a la hora de pensar en la recomposición del tejido social, sin mediaciones sustitutivas, representaciones abstractas ni vanguardias autoproclamadas. En esas mismas experiencias de autogobierno es que lxs sujetxs van adquiriendo conciencia de sus capacidades transformadoras, no sólo de las condiciones materiales de vida, sino de las diversas y deseables formas de vivirla.

Aquí cobra especial interés la idea de *lucha prefigurativa* (concepto de origen gramsciano) como forma de anticipar aquí y ahora, la sociedad que soñamos para el futuro, de ir delineando en nuestras prácticas actuales las modalidades de organización, relación social, que anhelamos para el mañana. Dicha aspiración nos pone como desafío la problematización de nuestras prácticas cotidianas, cuya transformación no podemos² postergar hasta “la revolución”, ya que esta transformación forma parte de la revolución misma.

Por esto es que entendemos que la radicalización de las prácticas democráticas, la construcción de relaciones sociales no jerárquicas y des-enajenantes, se constituyen

2 La decisión de escribir desde la primera persona del plural, no responde, como suele suceder en la escritura académica, a la pretensión de borrar las marcas personales de la escritura, sino a la convicción de que muchas de estas afirmaciones son compartidas por un amplio colectivo social y político. Sin intención de representarlo, sí busco incluirlo en la medida en que este texto no podría haber sido escrito sin sus aportes e interpelaciones. En otros pasajes, recorro al singular de la primera persona, para expresar puntos de vista que considero más dificultoso o polémico colectivizar, y de los que me hago cargo individualmente, aunque siempre interpelado por otras textualidades.

en pilares fundamentales de las construcciones de poder popular y sus aspiraciones emancipatorias.

Así las cosas, nos vemos obligadxs a preguntarnos sobre las diferentes relaciones de asimetría existentes, las múltiples modalidades en que las relaciones desiguales de poder son ejercidas y reproducidas.

En este sentido, es que pensamos aportar a las reflexiones en torno al Patriarcado como sistema sexo genérico de dominación masculina y al feminismo como *corpus* teórico y práctica tendiente a la búsqueda de relaciones intergenéricas horizontales e igualitarias.

Desde nuestro punto de vista, el feminismo, o cierta parte del mismo, sin dudas marginal, aunque creciente, tiene aportes fundamentales que hacer al enriquecimiento práctico y teórico de estos movimientos populares que plantean la construcción de poder popular desde las bases como clave estratégica de su política.

Este diagnóstico no es sólo nuestro, claro está, sino que puede percibirse en los intentos crecientes de muchos movimientos de base popular, inicialmente alejados de la agenda feminista (que vale aclarar, ni es una sola, ni se encuentra exenta de disputas), de incluir algunas de estas reivindicaciones y reflexiones entre sus ejes de lucha y debates políticos.

Sin embargo, este proceso es bastante incipiente y presenta dificultades, que aunque lógicas en el marco de un proceso de exploración recientemente iniciado, deben ser trabajadas para ser superadas.

Así como dentro del campo popular organizado encontramos movimientos, colectivos y militantes con reflexiones y prácticas en relación a estas luchas de carácter

antipatriarcal, también encontramos variedad de contradicciones, prejuicios y hasta posicionamientos opuestos a dichas líneas de construcción. Si bien algunos argumentan que esto se debe a desconocimiento o ignorancia, debemos ser conscientes que, *“como sugiere el pensamiento de Eve Sedgwick, la ignorancia no es neutra, ni es un estado original, es un efecto del conocimiento mismo. Allí donde hay ignorancia, hay un modo particular de conocer”* [Alonso, Herczeg, Lorenzi y Zurbriggen, en Korol (comp.), 2007], que es el que se fue instalando en nosotrxs a través de siglos de colonización cultural. La ideología burguesa y patriarcal es hegemónica, es decir, que no sólo es dominante, sino que cuenta con cierta aceptación o consenso, que muchas veces reproducimos desde el “sentido común”. Así es como nos encontramos con compañerxs que, aún definiéndose en *contra de todo tipo de opresión*, reproducen/reproducimos prácticas violentas y discriminatorias que responden a los patrones dominantes que enunciamos querer combatir.

Por todo esto, es que este trabajo se propone contribuir al entrecruzamiento creciente entre la lucha feminista y antipatriarcal, y los movimientos populares, para que las potencialidades de esta conjunción sean cada vez más visibles y apropiables por aquellxs sujetxs que protagonizan las luchas por cambio social.

En la primera parte de este trabajo, nos proponemos hacer una introducción al enfoque de género/feminista aspirando a visibilizar que las relaciones sexo/género son relaciones de poder, y que por lo tanto deberían constituirse en mojonos ineludibles en nuestros análisis y prácticas políticas. Así también, pretendemos aportar a la comprensión, aunque sea de forma incipiente, del Patriar-

cado como sistema de dominación, pudiendo caracterizar cómo domina y reproduce dicha dominación, quiénes y cómo nos vemos afectadxs por el mismo, cómo se articula con el sistema capitalista y otros clivajes de estratificación social.

En la segunda parte, abarcaremos las discusiones más pertinentes a los interrogantes específicos de este trabajo: ¿cómo puede aportar el feminismo a la construcción de poder popular?

Abordaremos dicho interrogante a partir de la relación entre feminismo y búsqueda de autonomía, feminismo y luchas prefigurativas, y feminismo y prácticas pedagógicas.

Por último, intentaremos presentar algunas reflexiones en torno a la discusión sobre “el sujeto del cambio social”, viendo si las discusiones antes trabajadas nos permiten esbozar líneas de aporte del feminismo en relación a semejante interrogante.

Una herramienta fundamental de los enfoques teóricos feministas es la que Alicia Puleo (2000) denomina “*genealogía y deconstrucción de la hermenéutica de la sospecha feminista*”. Desde nuestro punto de vista, dichas tareas forman parte indispensable de un análisis político que intente aportar a la desnaturalización de aquellas desigualdades que las ideologías dominantes nos presentan como verdades ahistóricas. En este sentido, y si a esta altura resultara necesaria la aclaración, descartamos la posibilidad de pararnos desde un análisis supuestamente neutral y objetivo, si eso es lo que se pretende por el status “científico” de la política. Por el contrario, nuestras reflexiones se encuentran políticamente situadas en la vereda de lxs que entendemos a la política como una herramienta de

transformación social en pos de la emancipación de lxs sujetxs en lucha.

Por otro lado, la intención de este trabajo no es realizar una mera labor deconstructiva, que aunque puede ser aporte sustancial a la erosión teórica y política de los postulados patriarcales, es insuficiente si no se propone aportar a la reconstrucción y sistematización de líneas de análisis e intervención política en pos del fortalecimiento de nuevos postulados emancipatorios.

En términos personales, no está de más aclarar que no soy ningún experto en el área de estudio. Mi práctica militante, mi experiencia como estudiante, mi sexualidad disidente, mi disconformidad con los supuestos “políticamente correctos”, la vida misma me ha interpelado sobre estas cuestiones.

Creo, también, que el ejercicio del análisis político implica tomar ciertos riesgos. El respaldo lo encuentro en las motivaciones personales y colectivas que me llevaron a aventurarme en este trabajo.

Los avances hacia una sociedad emancipada de toda forma de opresión necesitan de todos nuestros esfuerzos y capacidades. Desde el análisis político y militante, propongo a estos incipientes “apuntes” como un aporte más en esa dirección, convencido de que el cambio social debe inundar todas las trincheras de nuestra vida cotidiana, para que *lo nuevo termine de nacer y lo viejo termine de morir*.

PRIMERA PARTE:
OPRESIÓN DE GÉNERO Y HEGEMONÍA
PATRIARCAL



“Esta dificultad, nuestra dificultad para encontrar las formas de lucha adecuadas, ¿no proviene de que ignoramos todavía en qué consiste el poder?”

MICHEL, FOUCAULT (1992) “Los intelectuales y el poder”

I. SOBRE EL PODER COMO RELACIÓN SOCIAL

Para empezar, sería importante hacer algunas aclaraciones en relación a lo que entendemos por “poder”; concepto clave en las teorías y prácticas políticas, cargado de ambigüedades y contradicciones, con tantas acepciones e interpretaciones como corrientes políticas uno puede encontrar en la variopinta paleta ideológica de la historia.

Tanto a la hora de hacer un diagnóstico de las relaciones intergenéricas como en el momento de pensar-hacer propuestas políticas tendientes a modificar dicha configuración, la forma en que conceptualizamos el poder se vuelve estratégica.

Cuando pensamos en las luchas políticas y sociales en pos de una transformación radical de la sociedad en la que vivimos, pensamos en la construcción de un sujeto social plural y heterogéneo compuesto por los múltiples sectores de nuestra población que se encuentran en una posición de subordinación ante las diversas modalidades de ejercicio asimétrico del poder.

Estas diversas modalidades dan cuenta del carácter polimorfo del poder; reconocimiento que nos permite esquivar los análisis del mismo como de carácter unidimensional, que acaban reduciendo su complejo entramado de relaciones –en general, pero no únicamente– a las relaciones de carácter económico. Seguimos a Ana Sojo (1988) al plantear que:

“Nuestra visión de las relaciones de poder asimétricas propone que el campo económico no se constituya en el fundamento por excelencia del poder; implica explorar la política, la ideología, la cultura y muchos otros terrenos sin tratar de reducir las formas de poder que allí se presentan a una presunta funcionalidad respecto de la organización económica de la sociedad, aunque se mantenga el interés por entender sus potenciales articulaciones con lo económico”.

Como afirma Campione (en Acha, Campione y otros, 2007):

“la prioridad absoluta otorgada a la opresión económica, de clase, y a la ejercida por un estado al que se veía sólo como brazo represivo de la anterior, obturaba la visión sobre otras formas de opresión, y por consecuencia directa, la posibilidad de articular una verdadera acción contrahegemónica (...) los defensores de las reivindicaciones étnicas, de género, ambientales u otras corrían el riesgo de aparecer como desviando a las fuerzas contrarias al orden existente de sus objetivos principales, en vez de ser estas aceptadas y promovidas como vehículo para comprender y sentir la sociedad en términos más complejos de lo que se venía haciendo, de esta forma no se sumaban

sino que se restaban diversos ángulos de cuestionamiento y diferentes aliados contra una opresión y una alienación multiformes que se prefería visualizar como monocolor, centrándola en la explotación económica”.

Así como nos distanciamos de quienes identifican al poder con lo económico, debemos decir también, que nos encontramos en las antípodas de quienes conciben al poder como *algo* que se encuentra cosificado en algún lugar, que es poseído por alguien. Esta fetichización del poder lleva a simplificar los análisis a extremos tales que la construcción de una alternativa revolucionaria parecería depender de ser lo suficientemente grande como para sacarle el poder a quien sea que lo posea. Una visión tan instrumental del poder, lleva indefectiblemente a una concepción instrumental de la política y de la organización.

Distanciándonos de ambos análisis reduccionistas, simplistas y anti-dialécticos, nos inclinamos más bien por una concepción relacional del poder, entendiendo que *“toda relación entre los hombres (sic) es una relación de poder en tanto el sujeto es un ensamble de relaciones sociales”* (Acha, Campione y otros, 2007).

Tampoco adherimos a quienes entienden que el poder sólo puede ser relación de dominación, “poder-sobre”³

3 Retomamos de Francisco Modonesi las siguientes tres dimensiones del poder: *poder sobre* (como dominación), *poder contra* (como antagonismo) y *poder hacer* (como capacidad colectiva y autónoma de creación). “Autonomía, antagonismo y subalternidad (notas para una aproximación)”, citado por Hernán Ouviaña en “Hacia una política prefigurativa. Algunos recorridos e hipótesis en torno a la construcción de poder popular”, en *Reflexiones Sobre Poder Popular*, Editorial El Colectivo, Bs As, 2007.

y que por lo tanto, debe ser descartado de plano de cualquier opción emancipatoria. Como veremos avanzado este trabajo, esta concepción del poder también acarrea serias dificultades a la concepción de la política y la organización.

Entendemos que el poder es una construcción, que así como ejercido por los sectores hegemónicos sirve a la dominación, puede aportar a la creación de mejores condiciones para la emancipación si es creado, producido y ejercido en esa clave por los sectores subalternos.

Como afirma Campione (en Capione, Mazzeo y otros, 2007), esto *"...implica la comprensión de que el poder no es un conjunto de instituciones a tomar, sino una compleja trama de relaciones sociales a modificar radicalmente, por eso la necesidad de construir un contrapoder de las clases subalternas, un poder popular. Se trata de un camino más difícil y costoso, de una complejidad mucho mayor en cuanto a los factores que intervienen"*.

En el marco de ese ensamble de relaciones es que centramos nuestra atención sobre las relaciones de género en particular, sin subestimar su articulación con otras relaciones sociales de dominación.

II. SOBRE LOS AVATARES DEL CONCEPTO DE GÉNERO

“Negar el género es permanecer en la Ideología, una ideología que (ni coincidentemente ni, por supuesto, intencionalmente) en forma manifiesta está al autoservicio de los sujetos generizados masculinos”

TERESA DE LAURETIS (1989), *“Tecnologías del Género”*.

“Para mí el género es un campo de ambivalencias”

JUDITH BUTLER (2006), Documental *“Filósofa en todo género”*.

La historia del concepto de género y los diversos usos que le han sido asignados es mucho más compleja de lo que comúnmente se conoce. Aún a riesgo de realizar una excesiva simplificación al respecto, intentaremos dar cuenta de algunas de sus expresiones más relevantes, de

manera tal que podamos introducirnos a un vasto campo de conocimientos que, sin duda, no será agotado en estas páginas.

Coincidimos con Haraway (1995) cuando afirma que, *“A pesar de sus importantes diferencias, todos los significados feministas modernos de género parten de Simone de Beauvoir y su afirmación de que una no nace mujer”*⁴.

Podemos afirmar, al menos por ahora, que el concepto “género” intenta describir un fenómeno de carácter *cultural* (lo que se concibe como “masculino” y “femenino” no es natural y universal sino que es construido y difiere según las culturas, las razas, las religiones), *histórico* (lo que cada cultura entiende cómo “masculino” y “femenino” varía de acuerdo a los diferentes momentos históricos) y *relacional* (lo que se entiende por masculino se define *en relación* a lo que se entiende por femenino, y viceversa, en un horizonte de significaciones mutuas).

Introduciéndonos a un posible “uso común”, al menos inicialmente, de dicha categoría, Haraway (1995) nos dirá que *“Género es un concepto desarrollado para contestar la naturalización de la diferencia sexual en múltiples terrenos de lucha. La teoría y práctica feministas en torno al género tratan de explicar y de cambiar los sistemas históricos de diferencia sexual, en los que los hombres y las mujeres están constituidos y situados socialmente en relaciones de jerarquía y antagonismo”*.

Así también, el surgimiento y difusión de dicha categoría implicó un avance importante en el desarrollo de un marco teórico, conceptual y metodológico que posibi-

4 *“No se nace mujer, se llega a serlo”* es la forma en que comúnmente se conoce esta frase de Simone de Beauvoir, extraída de su libro *“El segundo sexo”* (1949), considerada una de las obras fundacionales del feminismo.

litó trascender la restricción que circunscribía los estudios en relación a las derivaciones culturales y políticas de la sexualidad a los estudios sobre las mujeres. Es decir, el acuñamiento de la categoría de “género” possibilitó (y fue posible por...), la ampliación y complejización del objeto de estudio.

Aún así, como efecto no deseado de dicha búsqueda, es que en los años 80 se generalizó en el ámbito académico un uso descriptivo del término que provocó una asimilación entre género y estudios de la mujer. Esto se explica, según Joan Scott (en Lamas, 1986), *“porque género suena más neutral y objetivo que mujeres”* y *“parece ajustarse a la terminología científica de las ciencias sociales y se desmarca así de la (supuestamente estridente) política del feminismo”*.

Pero, contrario a lo que suele creerse, el concepto de género no surge desde los estudios feministas, ni mucho menos con el objetivo de ampliar las libertades de lxs sujetxs, sino que fue desarrollado por lxs médicxs comprometidxs con los tratamientos de reasignación de sexo a personas intersexuales⁵. Y vale aclarar, que su compromiso no es precisamente con esas personas, sino con la adecuación de los cuerpos de las mismas a la bi-categorización sexual heteronormativa. Traduciendo, la preocupación de dichxs médicxs estaba centrada (y lamentablemente, todavía lo

5 Se denomina *intersexuales* a las personas nacidas con indicadores fisisio-anatómicos (genitales, cromosomas, gónadas) no identificables con los tradicionalmente asignados al “macho” o la “hembra”, presentando diversas combinaciones entre los mismos. Para conocer más sobre la población intersex, sus historias, problemáticas y reivindicaciones, recomiendo la lectura de *“Interdicciones. Escrituras de la Intersexualidad en Castellano”* (2009), editado por el activista intersex Mauro Cabral, y descargable a través de <http://www.mulabi.org/Interdicciones2.pdf>

está) en “corregir” los cuerpos sexualmente ambiguos a través de tratamientos invasivos (quirúrgicos y/u hormonales) –muchas veces irreversibles–, para adecuarlos a los dos únicos sexos legítimos según la ideología heteropatriarcal: o mujer, o varón.

Recuperando la historización realizada por Elsa Dorling (2009),

“En los años cincuenta en los Estados Unidos, el que iba a convertirse en uno de los más poderosos especialistas de la intersexualidad, John Money, declara: “El comportamiento sexual o la orientación hacia el sexo macho o el sexo hembra no tiene un fundamento innato”. El término género es rápidamente popularizado por el psiquiatra Robert Stoller (que) en 1955 propone distinguir el sexo biológico de la identidad sexual (el hecho de percibirse hombre o mujer y comportarse en consecuencia), distinción que será retomada en 1968 en términos de “sexo” y “género” (Stoller, 1968)”.

Será recién en 1972, con la publicación de “Sex, gender and Society” (Sexo, Género y Sociedad), por parte de la socióloga feminista británica Anne Oakley, que la distinción entre sexo y género se instalará como articuladora de la teoría feminista, 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”. Dicha categoría fue entonces recuperada por el movimiento de mujeres y sus expresiones en los ámbitos académicos, en función de realizar una diferenciación entre el “sexo biológico” y aquellas características, valores, roles y status, cultural e históricamente atribuidos en función de la diferencia sexual, permitiendo, como

afirma Marta Lamas (2003), *“enfrentar mejor el determinismo biológico y ampliar la base teórica argumentativa a favor de la igualdad de las mujeres”*.

Pero esta apropiación feminista del concepto de género tendría sus límites y no sabría recuperar todos los aprendizajes que esos primeros médicos estaban dejando deslizar.

Hacemos nuestras las palabras de Leticia Sabsay (2011) para ponderar los aportes y limitaciones de esta concepción:

“Más allá de esta apropiación, que es la que hegemoniza los estudios de género en la actualidad –sobre todo en el plano de la administración y las políticas públicas–, es cierto 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”.

Así explica Dorling (2009) la apropiación parcial de esa primera diferenciación entre ambas esferas:

“No obstante, la distinción entre el sexo y el género tal y como fue desarrollada en numerosos trabajos tendió a olvidar esta arqueología del género. Uno de los escollos de la distinción del sexo y el género, es subsumir bajo el concepto de género todas las interrogaciones relativas a la construcción social de lo femenino y lo masculino, y donde el sexo biológico sigue siendo una entidad ahistórica (...) La distinción entre el sexo y el género encuentra así su límite en el hecho de que la desnaturalización de los atributos de lo femenino y lo masculino, al mismo tiempo, volvió a delimitar y de tal modo reafirmó las fronteras de la naturaleza. Al desnaturalizar el género también se cosificó la naturalidad del sexo”.

Fueron necesarios muchos años de reelaboración teórica, así como la pluralización de lxs sujetxs sociales en lucha, para que los estudios feministas se hicieran eco de esta reconceptualización. Al privilegiar la distinción entre sexo y género, no sólo a causa de la poderosa vigencia de la dicotomía naturaleza/cultura en su contexto histórico de producción, sino también, por priorizar la estrategia política de denunciar lo “innatural” de las desigualdades de género, entendemos que el feminismo descuidó, incluso poniendo en riesgo esta misma estrategia, la distinción entre sexuación y sexo, quizás el mayor aporte de aquellos primeros estudios médicos donde el concepto de género comenzó a asomar.

Lo que con esta *nueva* distinción pretendemos expresar, es que “macho” y “hembra” (al igual que “lo masculino” y “lo femenino”) tampoco son categorías naturales, sino

que son el producto de la reducción del proceso biológico de sexuación de lxs sujetxs (en su compleja combinación de los niveles fisiológicos, anatómicos y cromosómicos) a sólo dos sexos (macho/hembra)⁶.

Esto supuso, en el marco de los estudios y luchas feministas, una larga tradición de aceptación, no sólo de la existencia de “mujeres” y “varones” como categorías naturales, sino también, como vimos con Sabsay, de su relación social estructurada por el vínculo heterosexual. Lo cual, es necesario decirlo, también supuso un gran escollo para la articulación política con sujetxs que construyen sus expresiones de género por fuera de las categorías del binario de género (mujer/varón) y de la heterosexualidad como vínculo sexo afectivo.

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 naturalizaba al proletariado industrial como el sujeto de 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.

6 Para ampliar estas reflexiones con un texto breve y sencillo sugiero leer *“Cuerpos sexuados: La política de género y la construcción de la sexualidad”* (2000), de la bióloga feminista norteamericana Anne Fasuto Sterling, descargable a través de http://librosgratis.net/book/cuerpos-sexuados_88026.html#. También resulta interesante la “arqueología del género” realizada por Elsa Dorling (2009) en *“Sexo, Género y Sexualidades. Introducción a la teoría feminista”*.

Esta problematización tuvo dos grandes derivas críticas que inundarán los debates políticos y las producciones intelectuales del movimiento feminista desde los 70 hasta nuestros días.

Como afirma Sabsay (2011), *“El problema de la naturalización del sexo y la presunta binariedad genérica no fueron los primeros frentes del cuestionamiento a la universalidad dicotómica de la categoría de género, sino el acento en la diversidad de género desde el punto de vista de la raza, clase y orientación sexual”*.

Las pioneras de este primer frente de debate fueron las feministas negras estadounidenses⁷, muchas de ellas lesbianas, que ya en los 70 cuestionaron el uso universalista de la categoría de género, escindida de su vinculación con la “raza”, la clase y la sexualidad, denunciando que, de esa manera, la agenda feminista construida invisibilizaba otros clivajes de jerarquización social detrás de una supuesta “opresión común de las mujeres”, y ocultando que, entre las mismas, también existen desigualdades sociales en función del carácter clasista, racista y heterosexista del sistema de dominación⁸.

Como expresa Karina Bidaseca: *“Al llamar a la unidad del feminismo para luchar contra la opresión universal del patriarcado, las feministas –que desconocían la opresión de raza*

7 Algunas de las referencias más destacadas son bell hooks, Angela Davis, Audre Lorde, Patricia Hill Collins. Hazel Carby, entre otras. Para profundizar en esta vertiente sugiero *“Feminismos Negros. Una Antología”*(2012), editado por Mercedes Jabardo, descargable a través de <http://www.traficantes.net>

8 Retomaremos algunos de los aportes de estas expresiones del feminismo en el apartado *“Nuestro Feminismo”*.

y clase— pospusieron y desecharon estas otras opresiones y, de este modo, impidieron ver sujetos racializados, sexualizados y colonizados (...) encontraron que la categoría de patriarcado era una forma de dominación masculina universal, ahistórica, esencialista e indiferenciada respecto de la clase o la raza, y fue este el motivo de su cuestionamiento” (2010).

Estos debates fueron fundamentales en las discusiones de las últimas décadas sobre el carácter múltiple y contradictorio del sujeto del feminismo, y son recuperados con mucha fuerza por el feminismo contemporáneo, especialmente por las corrientes del feminismo de color, fronterizo y descolonial⁹.

Una referencia contemporánea de relevancia en este sentido es la feminista María Lugones (2008). Según la autora, para arribar a una comprensión de la organización diferencial del género en términos raciales, es imprescindible entender los rasgos históricamente específicos de la organización del género en el “*sistema moderno/colonial de género*”, a saber: el dimorfismo biológico (dicotomía varón/mujer) y la organización patriarcal y heterosexual de las relaciones sociales.

En relación al dimorfismo biológico, Lugones plantea para el caso específico de la colonialidad de género, lo que otras tantas feministas contemporáneas harán sin atender a procesos históricos y geopolíticos específicos: refutar que la división sexual esté basada en la biología. Recurre

9 Para una mejor aproximación a estas expresiones del feminismo contemporáneo, particularmente en el contexto de América Latina y el Caribe, sugiero recorrer el sitio de GLEFAS (Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista), <http://www.glefas.org/>. Otras referencias importantes por fuera del contexto latinoamericano son Cherry Moraga, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa y Gayatri Spivak, entre otras.

a Paula Gunn Allen (1992) para afirmar que *“los individuos intersexuales fueron reconocidos en muchas sociedades tribales con anterioridad a la colonización sin asimilarlos a la clasificación sexual binaria”*. La importancia de esta reflexión está dada por la posibilidad de *“considerar los cambios que la colonización trajo, para entender el alcance de la organización del sexo y el género bajo el colonialismo y al interior del capitalismo global y eurocentrado”* (Lugones, 2008).

Apoyada en la obra de la nigeriana Oyéronké Oyewúmi, *“La Invención de las Mujeres”* (1997), afirmará que *“la emergencia de la mujer como una categoría reconocible, definida anatómicamente y subordinada al hombre en todo tipo de situación, resultó, en parte, de la imposición de un Estado colonial patriarcal. Para las mujeres, la colonización fue un proceso dual de inferiorización racial y subordinación de género. Uno de los primeros logros del Estado colonial fue la creación de las “mujeres” como categoría”* (Oyéronké Oyewúmi, 1997, en Lugones, 2008).

Así como Lugones nos presenta producciones que dan cuenta de la *“invención de la mujer”*, hará lo propio respecto a la heterosexualidad. Apela a estudios antropológicos que documentan la presencia de la *“sodomía”* y la homosexualidad masculina (y en menor grado femenina) en la América pre-colombina y colonial, como evidencia de que:

“la heterosexualidad característica de la construcción colonial moderna de las relaciones de género es producida y construida míticamente”. Agregando que, “la heterosexualidad no está simplemente biologizada de una manera ficticia, (sino que) también es obligatoria y permea la totalidad de la colonialidad del género (...) que esta

heterosexualidad ha sido coherente y duraderamente perversa, violenta, degradante, y ha convertido a la gente no-blanca en animales y a las mujeres blancas en reproductoras de La Raza (blanca) y La Clase (burguesa)". Es en este sentido que "problematizar el dimorfismo biológico y considerar la relación entre el dimorfismo biológico y la construcción dicotómica de género es central para entender el alcance, la profundidad y las características del sistema de género colonial/moderno" (Lugones, 2008).

La potencialidad de estos debates para el feminismo contemporáneo está vinculada, como afirma Sabsay (2011), a que *"Esta crítica de la universalidad, que a su vez remite a la muerte de los grandes relatos unificadores, dio paso a la idea de que en la medida en que "la mujer" era una construcción histórica y particular, no había en ésta ninguna identidad sustancial que justificara a "la mujer" como universal..."*.

El segundo frente está constituido por aquellas referencias de la denominada "epistemología posestructuralista del género" (usualmente catalogada, en forma despectiva, como feminismo posmoderno), compartiendo entre ellas, aún en las distancias, *"la mirada antiesencialista sobre la identidad de género, así como cierto espíritu poshumanista en lo que respecta a una definición trascendental o ilustrada de lo humano, y finalmente, la consideración de la dimensión discursiva (en sentido amplio) de todo hecho social"* (Sabsay, 2011).

Es en este clima político académico, que la feminista italiana Teresa de Lauretis (1989), planteará sus críticas al concepto de género entendido como diferencia sexual entre mujeres y varones, entre lo masculino y lo femenino, señalando dos límites principales. En primer lugar, que esa concepción constreñiría al pensamiento crítico

feminista dentro del marco conceptual de una oposición sexual que haría muy difícil articular las diferencias entre “las mujeres” y “la Mujer” en tanto esencia arquetípica. En segundo lugar, porque concibe al sujeto social constituido por el género, y no como sujeto múltiple y contradictorio, constituido no sólo por la diferencia sexual, sino también a través de representaciones lingüísticas, relaciones raciales y de clase.

De esta manera afirmará que *“necesitamos una noción de género que no esté ligada a la diferencia sexual”*, postulando, a través de la recuperación del concepto foucaulteano de *“tecnología del sexo”*, que el género no es una propiedad de los cuerpos, sino *“el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales por el despliegue de una tecnología política compleja”*. En este sentido, planteará que *“la construcción del género es tanto el producto como el proceso de su representación”*, teniendo como función *“constituir individuos concretos en mujeres y varones”*. A su vez, dará cuenta de una de las preocupaciones centrales del contexto intelectual del feminismo, al afirmar que

“la construcción del género también se ve afectada por su deconstrucción, es decir, por cualquier discurso, feminista u otro, que pudiera dejarla de lado como tergiversación ideológica. Porque el género, como lo real, no sólo es el efecto de la representación sino también su exceso, lo que permanece fuera del discurso como trauma potencial que, si no se lo contiene, puede romper o desestabilizar cualquier representación” (de Lauretis, 1989).

Judith Butler, una de las mayores referencias de este campo intelectual, compartirá el cuestionamiento a una política feminista cuyo supuesto está basado en que el término

“mujeres” denota una identidad común, acordando con las autoras anteriormente mencionadas en que el género no debe desligarse de las intersecciones políticas y culturales en que invariablemente se produce y mantiene. La descontextualización y separación analítica y política de “lo femenino” respecto de la constitución de la clase, raza, etnia y otros ejes de relaciones de poder que constituyen la “identidad”, tendrá como consecuencia la fragmentación dentro del feminismo a raíz de las denuncias a su pretensión colonizadora.

De esta manera, planteará que *“si una noción estable de género ya no resulta ser la premisa fundamental de la política feminista, tal vez ahora sea deseable una nueva política feminista para impugnar las reificaciones mismas de género e identidad, que considere que la construcción variable de la identidad es un requisito metodológico y normativo, además de un fin político”* (Butler, 1990).

Ante la necesidad de desestabilizar esta noción de género, Butler planteará, a contrapelo de gran parte del feminismo de la segunda mitad de siglo XX, que *“el género no es a la Cultura, lo que el sexo a la Naturaleza, (sino que) el género también es el medio discursivo cultural mediante el cual la “naturaleza sexuada” o “el sexo natural” se produce y establece como pre-discursivo, previo a la cultura, una superficie políticamente neutral sobre la que la cultura actúa”* (Butler, 1990).

Según Sabsay (2011):

“En esta clave iba la invitación de Butler a revisar la categoría historizada de “mujeres”, que de un modo u otro parecería seguir recurriendo a una materialidad irreductible del cuerpo a fin de poder garantizar la estabili-

dad de tal concepto. Mediante la aguda generización del sexo, es decir, la constatación de que el sexo “como atributo de todo cuerpo humano” es ya una producción realizada dentro de la autoridad del género, la autora invitaba al feminismo a revisar el supuesto de que –por fuera del lenguaje y de la historia– existen unos sujetos que son las “mujeres” para pasar a utilizar esa categoría como significativa de un efecto de poder”.

De esta manera, nos introducimos al aporte butleriano de mayor resonancia para los estudios feministas: la noción performativa del género, por la cual éste se constituiría a través de las prácticas sociales significantes que se repiten incesantemente y de forma ritual en relación a la autoridad de las normas de género (dimorfismo ideal, complementariedad heterosexual, ideales y dominio de la masculinidad y feminidad apropiadas e inapropiadas). Es decir, el género produce al sexo, y ambos son producidos a través de prácticas materialmente discursivas. Ahora bien, aunque la norma se caracterice por ser constrictiva e instituyente, su repetición también es ocasión de apertura al acontecimiento. Es decir, la misma repetición y actualización de la norma es la que habilita a su desplazamiento, y con ello, a la posibilidad de subvertir el género.

Como vimos en citas anteriores, aquella noción estable de género estaba estrechamente vinculada a una igualmente estable noción de identidad, anclada en una concepción del sujeto como autocentrado y transparente a sí mismo. Contra esta estabilidad es que también surge su noción de género ya que *“desde la perspectiva performativa, la asunción de toda posición de sujeto y la consecuente elaboración del “yo” en el espacio social se caracteriza por una necesaria relación agonística con la norma, y en este sentido la identidad*

no puede más que resolverse como un proceso incesante de identificación, nunca del todo consumado, y en el que se articulan la sujeción y la resistencia a la vez” (Sabsay, 2011).

¿En qué sentido nos informan estas reconceptualizaciones sobre la necesidad, enunciada por Bulter (y anteriormente citada) de una *“nueva política feminista (...) que considere la construcción variable de la identidad”*? Al igual que vimos en las menciones al sujeto revolucionario en el apartado *“sobre el poder como relación social”*, y cómo veremos desde otros marcos teóricos en el último apartado de este trabajo, el contenido de las coaliciones en las políticas feministas no puede ser imaginado anticipadamente en base a una categoría universal y pre-discursiva de *“mujeres”*, en tanto impide su capacidad autoformativa y solidifica relaciones de poder entre las mismas. Es en este sentido que nos propondrá un acercamiento anti-fundacionalista a la política de coalición: *“así, una coalición abierta afirmará identidades que alternadamente se instituyan y se abandonen de acuerdo a los objetivos del momento (...) será un conjunto abierto que permita múltiples convergencias y divergencias sin obediencia a un telos normativo de definición cerrada”* (Butler, 1990). Una vez más, vemos cómo la forma de conceptualizar al género está en estrecha vinculación con la forma de pensar la política y lxs sujetxs del feminismo.

A sabiendas de que 60 años de debates en relación al concepto de género no pueden presentarse en forma sintética y accesible sin algunas omisiones y simplificaciones, intentamos con este breve recorrido, dar cuenta de algunos de las discusiones que hemos registrado como más

relevantes en relación al concepto de género¹⁰: su emergencia en los estudios médicos de mitad de siglo XX, su recuperación inicial por parte de los estudios feministas, hasta entonces todavía encorsetados en la dicotomía naturaleza/cultura; la posterior politización de la anatomía interrogándonos sobre el carácter histórico y construido del cuerpo sexuado y la (hetero)sexualidad; su necesaria intersección con otros clivajes de jerarquización social como la “raza”, la clase, y las sexualidades; y su análisis en tanto producto y proceso de representación a través de prácticas discursivas y materiales.

10 Otros aportes de las teorías feministas que atraviesan e interpelan la comprensión de este concepto, como los realizados por referentes intelectuales del feminismo radical, materialista y descolonial –quizás las vertientes más disruptivas y fecundas– serán relevados en algunos de los siguientes apartados.

III. SOBRE EL PATRIARCADO Y SU CARÁCTER HEGEMÓNICO

“...para pensar la despatriarcalización como maniobra desplegada para sacudir los cimientos de un sistema de dominación y opresión difuso en todos los niveles sociales y, por tanto, naturalizado, hay que contextualizar lo que se entiende por patriarcado”

PILAR URIONA (2012), en *Pensando los Feminismos en Bolivia*.

Cuando hablamos de Patriarcado, estamos haciendo referencia a una de las categorías centrales de la historia de la teoría feminista, y como tal, no está ausente de controversias. Pero 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.

Aun existiendo críticas legítimas y pertinentes al modo que este concepto ha sido utilizado por algunas vertientes del feminismo, seguimos considerando útil recuperarlo, fundamentalmente, porque a través del mismo se ha logrado instalar que las relaciones de poder entre los sexos responden a un sistema de organización social que, más allá de las variantes en función del contexto histórico y cultural, se mantiene vigente reproduciendo las desigualdades de poder.

La emergencia de este concepto se encuentra estrechamente ligada a las producciones intelectuales de activistas del feminismo radical estadounidense de los años 60 y 70. Considerando el contexto de agudización de las luchas sociales a nivel global que caracterizó a esas décadas, no resulta casual que este concepto haya sido resultado del intento de dar sustento teórico a la necesidad de incrementar la politización del debate en torno a la opresión de las mujeres. Así también, podremos advertir, por parte de estas feministas, algunos paralelismos con los intentos del marxismo de teorizar en torno a las estructuras sociales de poder.

Es Kate Millet, una de las mayores exponentes del feminismo radical estadounidense, quien en 1970 publica su Tesis Doctoral, “Política Sexual” (1975), dónde inaugura la historia de este concepto en la teoría feminista. Allí plantea que:

“el ejército, la industria, la tecnología, las universidades, la ciencia, la política y las finanzas – en una palabra, todas las vías del poder, incluida la fuerza coercitiva de

la policía – se hallan enteramente en manos masculinas. Y como la esencia de la política radica en el poder, es infalible el impacto de semejante privilegio (...) así como también los valores, la ética, la filosofía y el arte de nuestra cultura son también de fabricación masculina (...) Si consideramos al gobierno patriarcal como una institución en virtud de la cual una 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” (Millet, 1975).

A su vez, definirá al “sexo” como una “categoría cargada de política”, politización sin precedentes que, como hemos visto en el apartado anterior, no fue retomada en las primeras distinciones entre sexo y género, manteniendo al primero en las esfera de lo natural/biológico, y que no sería recuperada hasta unas décadas después, en el marco de las críticas contemporáneas al concepto de género.

Como veremos más adelante, unas de las mayores controversias en torno a este concepto, es la crítica que se le realiza por pretenderse ahistórico y transcultural. Adelantándose a muchas de esas impugnaciones, y con cierta ironía, Millet nos advierte que:

“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 saturadas 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, 1975).

Lo que al menos podemos constatar a partir de los estudios en la materia, es que estas relaciones jerárquicas se remontan a los orígenes de la civilización occidental, donde se empieza a gestar una concepción dicotómica entre naturaleza y cultura a partir de la cual las mujeres se encuentran asociadas a la naturaleza en virtud de su sexualidad y fertilidad.

Reflexionando sobre la biología como dispositivo de poder, Ana Sojo nos dice que *“En el pasado y en la actualidad, recurrir a explicaciones biológicas sobre la esencia de lo masculino y lo femenino ha sido una de las principales armas para relegar a la mujer a un papel secundario y subvalorado en la sociedad. La biología se ha utilizado para fundamentar la asignación de papeles sociales en función del sexo” (1988).*

La fetichización biológica es uno de los pilares de la ideología patriarcal, ya que es internalizada por los sujetos de forma tal que actúa sobre la autoconciencia, impidiendo su cuestionamiento. El carácter supuestamente neutral y objetivo de las ciencias naturales y su metodología “aséptica” de investigación funciona como punta de lanza de esta ideología.

Los hombres nativos (no extranjeros), adultos y propietarios, 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 rela-

ción 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 a su disposición.

La Razón, facultad que le permitiría el dominio de sí y sus instintos al hombre, es lo que en teoría le confiere el poder de dominio sobre las mujeres, lxs niñxs (y en su momento sobre lxs esclavxs) en el ámbito doméstico así como también su proyección al ámbito de lo público.

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 lxs demás.

Es importante destacar que para los padres de la filosofía occidental no había mayor virtud que la adecuación a los designios de la naturaleza. Las desigualdades eran de origen natural, y cada cual debía cumplir con la función que por naturaleza le era encomendada.

Advirtiendo el carácter legitimador que la “naturaleza” y la biología han tenido y tienen para la ideología patriarcal, no caben dudas del salto cualitativo que supuso para la teoría feminista el sustraer a los cuerpos sexuados de estas esferas a través de la politización de la anatomía.

Volviendo a Millet, recuperamos algunos de los diferentes aspectos a partir de los cuales caracteriza la configuración de la *política sexual patriarcal*. Vamos a relevar aquí algunos de los más significativos.

En relación a los *aspectos ideológicos*, deberíamos decir que los mismos dan cuenta de la dimensión consensual de la política, lo que hace claramente a su condición hegemónica.

Cuando hablamos de hegemonía, hacemos referencia a la necesidad de comprender que el dominio por parte de los sectores dominantes no se basa exclusivamente en su capacidad de coaccionar a los sectores dominados, de alcanzar su obediencia y subordinación a través del ejercicio de la fuerza. Si bien el elemento coercitivo no pierde relevancia, es relativizado en las sociedades complejas por la creciente importancia que adquiere el consenso.

En este sentido es que desde la teoría política gramsciana aparecen las *trincheras* como aquellos organismos de la sociedad política a partir de los cuales las clases dominantes ejercen la *dirección moral e intelectual* de una sociedad (Gramsci, 1986).

Esto también se relaciona con una determinada concepción de la naturaleza del poder. Foucault ha hecho importantes aportes en función de entender la faceta productiva del poder, planteando que el mismo es obedecido, se consolida, es aceptado en la medida en que “*no sólo pesa como potencia que dice no, sino que cala de hecho; produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; hay que considerarlo como una red productiva que pasa a través de todo el cuerpo social en lugar de una instancia negativa que tiene por función reprimir*”¹¹ (Foucault, 1995).

11 Para ampliar sobre la reflexión foucaultiana de la faceta productiva del poder respecto de la sexualidad, remontarse al Tomo 1: “*La Voluntad de Saber*” de la trilogía “*Historia de la Sexualidad*”, donde dicho autor reflexiona

Una de las claves fundamentales del ejercicio de la hegemonía es justamente la capacidad que tienen los sectores dominantes de lograr que sus intereses sean percibidos por los sectores dominados como “intereses generales o comunes”, pudiendo alcanzar su reproducción sin necesidad de recurrir a los elementos represivos que devalen sus intereses ideológicos de fondo. Como dice Foucault, “*el poder es tolerable sólo con la condición de enmascarar una parte de sí mismo. Su éxito está en proporción directa con lo que logra esconder de sus mecanismos*” (Foucault, 1995).

Según Millet, es la socialización de lxs sujetxs en las normas fundamentales del Patriarcado la que garantiza su “aprobación”. Entre estas normas se encuentran el *temperamento (componente psicológico)*, desarrollado de acuerdo a ciertos estereotipos característicos de cada categoría sexual –lo masculino y lo femenino– y definidos según los valores y necesidades del grupo dominante: el *papel sexual (componente sociológico)*, que asigna a cada sexo un determinado código de conductas, ademanes y actitudes, y por último, el *status social (componente político)*, definido por la distribución de funciones. “*Son indudables la interdependencia y concatenación existentes entre las tres categorías 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*” (1975).

Relevando los *aspectos sociológicos*, vamos a encontrar, en Millet como en otrxs tantxs autores/as, que la familia se constituye en una institución fundamental para el siste-

sobre el *dispositivo de sexualidad* en detrimento de lo que denomina “hipótesis represiva”.

ma patriarcal. Según esta autora, la familia constituye una unidad patriarcal en sí misma, cumple un rol de mediación y control, e induce a sus miembros a la adecuación a los valores vigentes. En este sentido, el aporte fundamental de la familia al entramado de relaciones patriarcales pasa por la socialización de sus miembros en la ideología patriarcal, logrando, más allá de las posibles diferencias de crianza entre las familias, un “*efecto general de uniformidad*” que se verá reforzado por el resto de las instituciones a partir de las cuales el sistema produce y reproduce su ideología.

Sin intención de profundizar en el tema, es importante destacar el papel que muchas reflexiones le asignan a la familia y las relaciones de parentesco en el sistema de propiedad y herencia. Un importante ejemplo de ello, muy trabajado por la vasta bibliografía existente en el área de historia de las mujeres, es la hipótesis de que uno de los motivos principales que explican la dominación de la mujer por el hombre está directamente relacionado a la necesidad de mantener un control sobre la vida sexual de la esposa con el fin de garantizar la “legitimidad” de sus hijos, futuros herederos de sus propiedades.

Como plantea Carole Pateman, politóloga feminista australiana reconocida por su obra “El Contrato Sexual” (1995): “*Una vez que se ha efectuado el pacto (contrato sexual entre varones), la dicotomía relevante se establece entre la esfera privada y la esfera pública: Las mujeres no forman parte del contrato originario pero no permanecen en el estado de naturaleza; son incorporadas a una esfera que es y no es parte de la sociedad civil: la esfera privada*” (1995).

Retomando a la antropóloga Rosaldo, Celia Amorós (1994) nos dice que si bien los espacios de lo público y

lo privado no han tenido las mismas connotaciones en todas las épocas, constituyen lo que podría denominarse una “invariante estructural” que articula las sociedades jerarquizando los espacios. Salvo raras excepciones son las actividades del espacio público las más valoradas, por estar expuestas a la mirada pública, al reconocimiento, que está íntimamente relacionado al poder. Por el contrario, el ámbito privado es el espacio de la *indiscernibilidad*, no hay lugares diferenciados, por lo cual no se produce el principio de *individuación*, como categoría ontológica y política. Pero bien aclara Pateman (1995), *“El Patriarcado no es meramente familiar ni está localizado en la esfera privada. El contrato original crea la totalidad de la sociedad moderna como civil y patriarcal. La sociedad civil se bifurca pero la unidad del orden social se mantiene, en gran parte, a través de la estructura de las relaciones patriarcales”*

En relación a la corriente omisión de este debate en la teoría social y política no feminista, Pateman (1995), dice que si bien el Patriarcado se refiere a una forma de poder político, es una forma cuya legitimidad y justificación no ha sido discutida por los teóricos políticos del Siglo XX, ya que *“la interpretación corriente de la historia del pensamiento político moderno es que la teoría patriarcal y el derecho patriarcal fueron muertos y enterrados hace unos 300 años”*.

Dicha subestimación sería resultado de una interpretación que restringe la aplicación del concepto de Patriarcado al ejercicio de la jurisdicción paterna absoluta por parte del padre de familia en las sociedades pre-modernas. Con el paso a la sociedad moderna, donde el individuo reemplaza a la familia como unidad fundamental de la sociedad, estaríamos dejando atrás el modelo patriarcal para inaugurar el *modelo fraternal de sociedad* (sic). Pero

como afirma Zillah Eisenstein (1980), aunque el modelo de padre y de hijo ha sido desplazado por el modelo de la igualdad liberal no por eso se acuerda un mismo status de igualdad a hombres y mujeres.

Lejos de significar el fin del Patriarcado, las modificaciones antes mencionadas dan inicio a lo que se denomina el "Patriarcado Moderno", inaugurado por el establecimiento de un contrato originario; un pacto social sexual que constituye a la Sociedad Civil como un orden patriarcal, en donde los hombres son los beneficiarios de las libertades y las mujeres de la sujeción, ya que al no ser concebidas como "individuos" libres por naturaleza, no se encuentran en condiciones de formar parte del pacto, sino que son "pactadas" en tanto propiedad de los miembros masculinos de la fraternidad. Así, el contrato sexual se constituye en la herramienta a partir de la cual los varones transforman su derecho "natural" sobre las mujeres en la seguridad del derecho civil patriarcal.

Teniendo en cuenta la diferenciación realizada por Moreno Sardá (1986) entre "sexismo" y "androcentrismo", este discurso no sólo oculta la *"división social en razón del sexo"*, invisibilizando el pacto entre varones, sino también *"la articulación del resto de las divisiones sociales que condensa el término androcentrismo"*, evidentes en la idea de una "sociedad fraternal", donde las divisiones clasistas y racistas, entre otras, son ocultadas tras la fachada de una sociedad armónica que salda los conflictos otrora existentes en el "estado de naturaleza".

Abriendo un paréntesis, es interesante destacar que así como el paso de la sociedad feudal a la moderna fue tomado como indicador de la desaparición del Patriarcado, de modo análogo, en nuestras sociedades contemporá-

neas, se argumenta que “ya no existe desigualdad entre mujeres y varones” (sic) a partir de algunos indicadores descontextualizados sobre la inclusión creciente de las mujeres en ámbitos anteriormente monopolizados por varones. Aunque el concepto haya sido construido precisamente para atender a una organización socialmente estructurada que excede a la mayor o menor inclusión de las mujeres en algunos ámbitos o sectores específicos, la subestimación por parte de los defensores del Patriarcado es, paradójicamente, siempre afirmar que “*el Patriarcado ya murió*” (sic).

Me parece pertinente introducir una variable de análisis que Celia Amorós (1985) ha denominado el “*carácter metaestable del Patriarcado*”, lo cual significa que las formas del mismo se van adaptando a los diferentes tipos de organización económica y social.

En este sentido, 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 la bases de la dominación patriarcal y su articulación con el sistema capitalista, dichos ajustes pudieron ser reabsorbidos. Hoy, la figura de la mujer profesional, si bien implica una modificación importante de ciertos mandatos de género, no implica un peligro indigerible para la dominación masculina, y sí permite un gran nicho de mercado para el capitalismo neoliberal, dominado en general, dicho sea de paso, por una mayoría masculina.

Es decir que pueden surgir cuantos nuevos estereotipos de género queramos, siempre y cuando dicha diversidad, posibilite la diversificación de los nichos de

consumo y por ende la maximización de las tasas de ganancia. Seguramente estas “transgresiones” a los mandatos tradicionales de género no serían “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. Cabe destacar que no concebimos que estos “ajustes” sean realizados de manera “autometabólica”, sino que son resultado de una relación dialéctica con las luchas contrahegemónicas, tanto antipatriarcales como anticapitalistas que de alguna manera, hacen esos cambios posibles y necesarios (aunque evidentemente insuficientes).

Cerrando el paréntesis, como decíamos en el comienzo de este apartado, aún cuando el concepto de Patriarcado ha sido prolífico para la teoría feminista y se haya extendido hasta nuestros días, ha recibido críticas desde la misma teoría feminista a partir de su aparición.

Una de ellas es la articulada por la antropóloga estadounidense Gayle Rubin, quien en 1975 publica su difundido ensayo “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”, donde propone un concepto alternativo al de Patriarcado, y que también será muy difundido hacia el interior de los estudios de género y feministas. 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 esas disposiciones se organicen*” (1986). Con esta alternativa Rubin intenta superar dos de las limitaciones centrales

que suelen atribuirse al concepto de Patriarcado: por un lado, al presentarse como “neutra”, a diferencia de Patriarcado que ya supone un esquema de dominación masculina, la noción de “sistema sexo/género” contempla la posibilidad de relaciones más equitativas entre los sexos. A su vez, su formulación deja abierta la posibilidad de diversas configuraciones según el “*modo concreto e histórico*”, cuando en el caso del Patriarcado, se lo supone como institución ahistórica y transcultural. Esta segunda crítica se extiende hasta nuestros días, con mayor vigencia a partir de la difusión de las perspectivas posestructuralistas que demandan análisis situados y localizados que logren sustraerse a los relatos totalizantes. A su vez, la crítica es retomada por aquellas mujeres subalternas, que denuncian que en base a estas lecturas deslocalizadas, es que las mujeres privilegiadas por su pertenencia de “raza”, clase y sexualidad legitiman sus políticas universalistas, desconociendo sus vivencias y necesidades particulares en función de una supuesta “opresión común”. Radicalizando esta crítica, hay quienes sostienen que Patriarcado es una categoría propia de la modernidad occidental que invisibiliza la violencia específica de la “*colonialidad del género*” sobre las hembras racializadas¹².

En “Género, poder y discursos sociales” (2007), July Chaneton nos presenta algunas aristas de este debate, y las críticas recibidas a los aportes conceptuales de Rubin:

“Aunque superadora respecto a Patriarcado, durante bastante tiempo la noción de sistema sexo/género repro-

12 Un ejemplo de estas reflexiones pueden encontrarse en “*Colonialidad y género*” (2008), de María Lugones, que hablará en cambio de “Sistema de género colonial/moderno”. Descargable en www.glefas.org

dujo lo que más tarde se reconoció como un obstáculo debido al hecho de funcionar en los análisis como “super-estructura”, una dimensión ideológica que opera en manera separada de los procesos sociales “fundamentales”, correspondientes a la “estructura económica” según el conocido esquema del materialismo histórico en sus versiones de divulgación. Al mismo tiempo, en los primeros años de la década de los 80, surgieron críticas al carácter “dado” que el sexo y el cuerpo adquieren en la inevitable equiparación de sexo/género con naturaleza/cultura” (2007).

Por su parte, en 1979 la historiadora británica Sheila Rowbotham desarrolla también sus críticas en *“Lo malo del Patriarcado”* (1981). Una primer crítica, señala que al remitir la palabra Patriarcado al poder del padre, *“nos devuelve a la biología”,* y así *“toda la compleja cuestión histórica de la opresión de las mujeres queda reducida –en virtud de las connotaciones familiaristas del término– al parto, la maternidad y la crianza de los hijos”* (Chaneton, 2007). Personalmente hallo esta crítica poco pertinente en tanto sustrae al concepto del campo de la elaboración teórica feminista para devolverlo a aquella teoría política androcéntrica que restringía su aplicación a las sociedades pre-modernas, o bien a cierta lectura psicoanalítica que al escuchar hablar de Patriarcado no puede más que relacionarlo a la figura del “Padre”.

Una segunda crítica realizada por Rowbotham y releuada por Chaneton es la que señala que Patriarcado *“no transmite un sentido de cómo las mujeres han maniobrado resueltamente para mejorar su posición dentro del contexto general de la subordinación”, “los intersticios movedizos donde las mujeres han maniobrado y opuesto resistencia”* (Rowbotham,

1981, en Chaneton, 2007). Por mi parte, si bien comparto que en muchos análisis suelen soslayarse e invisibilizarse estas prácticas intersticiales, generalmente reificando a las mujeres en lugares de víctimas pasivas, considero que ello no puede atribuírsele a un concepto, sino que es responsabilidad ontológica, política y metodológica de quien realiza el análisis. El concepto de Patriarcado, intenta dar cuenta del *“contexto general de la subordinación”*, y no necesariamente, ni indefectiblemente, se desprende de él la revictimización de las mujeres por parte de lxs analistas que lo utilizan.

En tercer lugar, Chaneton retoma la crítica realizada por Rowbotham en relación al componente confrontativo y antagónico del concepto de Patriarcado, a partir del cual *“surge el problema de invisibilización de la reciprocidad que la categoría estimula, es decir, oscurece los grados variables de ayuda mutua que innegablemente forman parte de las relaciones entre varones y mujeres, configuradas además históricamente y de acuerdo con las clases sociales en juego”* (Chaneton, 2007).

En primer lugar, debo decir que hallo sumamente problemático que el carácter *confrontativo y antagónico* se atribuya a un concepto, y no a las relaciones desiguales de poder que el concepto intenta describir y visibilizar. El Patriarcado, y los varones que lo encarnan, descargan un arsenal de modalidades de violencias cotidianas sobre los cuerpos de las mujeres. Es allí donde radica el carácter confrontativo y deshumanizante de este sistema de dominación, y no en el concepto que le da nombre.

En segundo lugar, sí creo necesario, al igual que estas autoras, hacer visibles aquellas prácticas de solidaridad y reciprocidad en las que están involucrados aquellos varones que logran vencer la complicidad patriarcal e indife-

rencia masculina hacia los padecimientos de las mujeres y otrxs sujetxs subalternizadx. Aunque creo también que estas relaciones de reciprocidad deben partir del reconocimiento de las posiciones de privilegio que este sistema nos asigna por el hecho de habernos construido en esta posición de sujeto. Es también cierto que no todos los varones estamos en la misma condición de usufructuar estos privilegios, ya que además de la posición en el sistema sexo/género, otras posiciones de sujeto, en relación a la clase, la "raza", la edad y la sexualidad, entran en juego en los lugares concretos que ocupamos en las jerarquías sociales. El modelo de masculinidad hegemónica no sólo exige portación de pene para alcanzar la cúspide de la pirámide social, sino que generalmente, aunque variando en función del contexto histórico y cultural, también se exige el practicar una sexualidad heteronormativa, ser blanco (u occidental), y satisfacer otros requisitos sociales relacionados a un componente clasista como ser propietario, consumidor, proveedor de familia, etc. Aún así, dentro de una misma clase, una misma etnia, entre las personas no heterosexuales, los varones solemos ostentar posiciones de poder respecto a otrxs sujetxs sociales¹³.

En el corazón de la crítica respecto al componente antagónico del concepto de Patriarcado se encuentra la desestimación de las analogías construidas por las feministas radicales y materialistas entre las relaciones de clase y de

13 Para aproximarse a las elaboraciones teóricas que problematizan el lugar de los varones en el sistema patriarcal, sugiero las producciones de Raewyn Connell (Australia), Luis Bonino (España), Mara Viveros Vigoya (Colombia), Leo Thiers Vidal (Francia), Guillermo Nuñez Noriega (México), Claudio Duarte (Chile), entre otrxs.

sexo. Veremos en el siguiente apartado algunas de las formas en que las mismas fueron teorizadas.

IV. EL PATRIARCADO Y SU ARTICULACIÓN CON EL SISTEMA CAPITALISTA

“La mujer es la proletaria del proletariado (...) hasta el más oprimido de los hombres quiere oprimir a otro ser: su mujer”

FLORA TRISTÁN (1842), *La Unión Obrera*.

A partir de las lecturas bibliográficas, el conocimiento sobre algunas experiencias históricas de organización y luchas y, fundamentalmente, de los balances extraídos de la práctica militante, puedo afirmar que el debate en relación a la articulación entre Patriarcado y Capitalismo es uno de los grandes escollos que presenta el indispensable entrecruzamiento entre feminismos y construcción de poder popular. ¿Que cuál está primero y cuál está después?; ¿Si son o no iguales de importantes?; ¿Si se puede abolir uno sin abolir el otro?; ¿Si las luchas de las mujeres y feministas dividen o potencian las luchas anticapitalistas? Preguntas que suelen circular en los espacios de militan-

cia, interrogantes legítimos que, lamentablemente, muchas veces se responden desde los prejuicios patriarcales que recorren la historia de la militancia anticapitalista, y que dan cuenta de una grave falencia en nuestra capacidad para pensar en los entrecruzamientos de las diversas modalidades de dominación, opresión y explotación, y nos desafían a complejizar nuestros análisis y agudizar nuestras formas de inventar y crear líneas de intervención política integral.

La principal crítica en este sentido surge desde la militancia feminista que, comprometida con la construcción del socialismo, encuentra entre sus compañerxs, en sus organizaciones y sindicatos, y en sus referencias teóricas e ideológicas, posturas que en el mejor de los casos reconocen la importancia de la opresión hacia las mujeres, pero subordinan su abolición a la lucha contra el Capitalismo, planteando que la solución a dichas problemáticas llegarían con el fin de la explotación de clase. Así, no sólo se desconocen las especificidades de la opresión patriarcal, entendiéndolas como un apéndice de la dominación capitalista, sino que se advierte que las reivindicaciones específicas de las mujeres y sus intentos de organización en función de las mismas, podrían ser peligrosas desviaciones de los objetivos revolucionarios y fomentar incluso, la división de clase.

En otros casos, aun sin comprender la especificidad de la opresión patriarcal, la organización autónoma de las mujeres o de la “diversidad sexual” hacia el interior de las organizaciones revolucionarias es “aceptada” en tanto ha demostrado capacidad de incidencia, movilización, y fundamentalmente, de acumulación militante. En este marco prima, si bien aún menos represiva que la acusa-

ción de divisionismo, una concepción instrumental de la política y la organización, y la lucha antipatriarcal permanece encapsulada en espacios específicos de organización sin la atención ni la reflexión implicada del resto de la militancia, que no se considera sujeto de estas luchas.

Si bien advertimos cambios positivos y para nada subestimables, fundamentalmente, en la última década, a partir del protagonismo masivo de las mujeres en las luchas de resistencia al capitalismo neoliberal, y la progresiva inclusión de una agenda feminista dentro de las organizaciones populares (al punto de que en Argentina son cada vez más las organizaciones que incluyen la *“lucha antipatriarcal”* entre sus principios políticos estratégicos), esto no siempre ha supuesto un salto cualitativo a la hora de analizar la interdependencia de estas modalidades de dominación.

En este sentido, es que en este apartado buscaremos dar cuenta de algunos aportes de autoras feministas que han centrado sus preocupaciones en relacionar la opresión sexual y la explotación de clase, partiendo, en muchos casos, de la crítica a la omisión o simplificación de estos debates hacia el interior de la teoría marxista.

Donna Haraway (1995) nos introduce a esta problemática al advertir que:

“Los enfoques tradicionales marxistas no condujeron a un concepto de género por dos importantes razones: primero, las mujeres, así como las gentes “tribales”, existían de manera inestable en los límites de lo natural y lo social en los escritos de Marx y Engels, de forma que sus esfuerzos para dar testimonio de la posición subordinada de las mujeres fueron estorbados por la categoría de la división

natural sexual del trabajo, basada en una heterosexualidad natural aceptada como tal; y segundo, Marx y Engels teorizaron la relación con la propiedad económica como el origen de la opresión de las mujeres en el matrimonio, de tal forma que la subordinación de las mujeres podía ser examinada en términos de relaciones capitalistas de clase, pero no en términos de una política sexual específica entre hombres y mujeres”.

Por su parte, Heidi Hartmann, autora de *“El infeliz matrimonio entre marxismo y feminismo: hacia una unión más progresista”* (1985), ha logrado sintetizar buena parte de estos “desencuentros”. A partir de la diferenciación entre la “cuestión de la mujer” y la “cuestión feminista”, visibiliza un punto nodal:

“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 mujer y el sistema económico y no la relación entre las mujeres y los hombres (...) estos análisis consistentemente subordinan la relación mujer-hombre a la relación capital-trabajo”.

Según esta autora los análisis marxistas sobre la *cuestión de la mujer* asumieron tres formas principales:

1. La posición de los marxistas clásicos (Marx, Engels, Kautsky y Lenin), que analizaban cómo la división del trabajo en función del sexo se iría deteriorando por la incorporación de la mujer a la fuerza de trabajo asalariado.

Así, podrían convertirse en económicamente independientes de los hombres y sumárseles en la lucha contra el capital. La doble jornada y otras desigualdades, serían solucionadas una vez instaurado el socialismo, por lo cual la liberación de las mujeres exigiría su proletarización y enrolamiento en las filas revolucionarias. La propiedad privada y la explotación capitalista serían la causa de su subordinación. Aún reconociendo las condiciones de las mujeres de su época, estos marxistas *“no enfocaron las cuestiones feministas –cómo y por qué las mujeres son oprimidas como mujeres–. Por consiguiente, no reconocieron los intereses creados que los hombres tenían en que continuara la subordinación de las mujeres (...)* Y como el capital y la propiedad privada no causan la opresión de las mujeres, como mujeres, su sola desaparición no traerá como consecuencia el fin de la opresión” (Hartmann, 1985).

Como comenta Haraway (1995):

“La “cuestión femenina” fue ampliamente debatida en muchos partidos marxistas europeos a finales del siglo XIX y principios del XX. En el contexto del partido socialdemócrata alemán se escribió el segundo tratamiento marxista más influyente sobre la posición de las mujeres: “La mujer bajo el socialismo” de August Bebel (1883). Alexandra Kollantai se basó en Bebel para sus luchas por la emancipación femenina en Rusia y en la Unión Soviética y, dentro de la socialdemocracia alemana, Clara Zetkin, una líder del Movimiento femenino de la Internacional Socialista, desarrolló la postura de Bebel en su trabajo de 1889 “La cuestión de las trabajadoras y de las mujeres en el presente””.

2. La segunda aproximación al problema es la de la “escuela de la vida cotidiana”, expuesta a partir de la referencia al historiador Eli Zaretsky, quien reconoce que el sexismo es anterior al Capitalismo, pero plantea que su forma actual es modelada por dicho sistema de producción. Dicho autor considera que el Capitalismo ha creado la separación entre las esferas públicas y privadas. La exclusión de la mujer del mundo del trabajo sería producto de la necesidad de que la misma se hiciera cargo de la reproducción de la fuerza de trabajo en el hogar. Pero *“desde el punto de vista de Zaretsky, las mujeres trabajan para el capital y no para los hombres; y es sólo la separación del hogar del lugar de trabajo y la privatización del trabajo doméstico, efectuada por el capitalismo, la que crea la apariencia de que las mujeres trabajan privadamente en su hogar para el hombre (...) Como el capital causa la separación de nuestras vidas, tanto públicas como privadas, el fin del capitalismo terminará con tal separación, reunirá nuestras vidas y terminará con la opresión, de hombres y mujeres”* (Hartmann, 1985).

Cuestionando la subestimación de la desigualdad entre hombres y mujeres, Hartmann se pregunta:

“aún cuando el capitalismo creó la esfera privada como arguye Zaretsky, ¿por qué entonces las mujeres trabajan ahí y los hombres en la fuerza laboral?” y explica; “seguramente esto no puede ser explicado sin referirse al Patriarcado, la dominación sistemática de los hombres sobre las mujeres. Desde nuestro punto de vista, el problema en la familia, el mercado de trabajo, la economía y la sociedad, no es simplemente una división entre los hombres y las mujeres, sino una división que coloca a los hombres en una posición superior y a las mujeres en una subordinada (...) Mientras Zaretsky piensa que el traba-

jo de las mujeres aparenta ser para los hombres, cuando en realidad es para el capital, nosotras pensamos que el trabajo de las mujeres en la familia es realmente para los hombres, aunque claramente reproduce al capitalismo” (Hartmann, 1985).

3. La posición de las feministas marxistas que han examinado el trabajo doméstico, ejemplificada a partir del análisis teórico de Mariarosa Dalla Costa, también han subordinado las luchas feministas a la lucha contra el Capitalismo. Si bien ha contribuido a entender al trabajo doméstico como trabajo real, su método de análisis está, al igual que en los casos anteriores, enfocado hacia el capital y no hacia las relaciones sexo/genéricas. Según Hartmann, *“La retórica del feminismo está presente en el análisis de Dalla Costa pero el enfoque del feminismo no está presente. Si éste estuviera, Dalla Costa podría argüir, por ejemplo, que la importancia del trabajo doméstico como una relación social descansa en su papel crucial para perpetuar la supremacía masculina” (Hartmann, 1985).*

Aquí también podemos encontrar similitudes con el planteo de otra feminista radical estadounidense, Shulamith Firestone, quien en su libro *“La dialéctica del sexo” (1975)* afirma que la dominación de las mujeres mediante la reproducción y la asignación de roles domésticos será la base material del Patriarcado, siendo la familia el principal espacio de reforzamiento de la opresión de las mujeres (Uriona, 2012).

La *“domesticación de las hembras humanas”* también fue analizada por Gayle Rubin (1975) a través de la conceptualización del *“sistema sexo/género”* que ya revisamos en el apartado anterior. Aun habiendo sido este concepto

cuestionado a partir de los 80 por mantener al “sexo” en la esfera de la naturaleza, Rubin realiza un aporte sustancial a la desnaturalización de la heterosexualidad y a su análisis como factor estructurante del sistema de producción:

“Rubin veía la división sexual del trabajo y la construcción psicológica del deseo (sobre todo la formación edípica) como las bases de un sistema de producción de seres humanos que invierte a los hombres con derechos sobre las mujeres que no tienen sobre ellos mismos. Para sobrevivir materialmente donde los hombres y las mujeres no pueden hacer el trabajo del otro y para satisfacer estructuras profundas de deseo en el sistema sexo/género donde los hombres cambian mujeres, es obligatoria la heterosexualidad. La obligatoriedad heterosexual es, pues, fundamental para la opresión de las mujeres” (Haraway, 1995).

Adrienne Rich (1980) teorizó también que la heterosexualidad obligatoria era la base de la opresión de las mujeres.

Los aportes fundamentales de Monique Wittig (1981), bien podrían ser señalados como un puente entre estas reflexiones realizadas por Rubin y Rich en relación a la heterosexualidad, y las teorizaciones emergentes de la corriente denominada “feminismo materialista francés”, de la que Wittig forma parte. A su vez, vamos a encontrar en estas reflexiones, una temprana politización del “sexo”, que recién se haría extensiva al feminismo contemporáneo a partir de la ya revisada “perspectiva posestructuralista del género”.

Wittig señalará que:

“Lo que constituye a una mujer es una específica relación de apropiación por parte del hombre. 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” (Haraway, 1995).

A su vez, los aportes de Wittig resuenan por una polémica frase en la que afirma que, al sustraerse de esta economía política de la heterosexualidad *“las lesbianas no son mujeres”* (Wittig, 1981).

Como decíamos anteriormente, Wittig forma parte del denominado *“feminismo materialista francés”*, desarrollado a partir de los años 70, y unido alrededor de la Revista *Questions Féministes*, conocido entre otras cosas, por haber desarrollado un marco teórico donde la opresión de las mujeres es analizada como un fenómeno de clase. Como ya dijimos anteriormente, la desnaturalización del *“sexo”* suele atribuírsele a la *“perspectiva posestructuralista del género”* desarrollada a partir de los años 80 y mayormente difundida en los 90 y 2000. Sin embargo, *“ya en los años 70, se había elaborado una teoría absolutamente antinaturalista y radical de la situación de las mujeres, en este caso, desde el feminismo materialista francés”* (Curiel y Falquet, 2005).

Precisamente allí radicaría el punto central de su pensamiento:

“ni los varones ni las mujeres son un grupo natural o biológico, no poseen ninguna esencia específica ni identidad que defender y no se definen por la cultura, la tradición, la ideología, ni por las hormonas, sino simple y sencillamente por una relación social, material, concreta e histórica (...) es una relación social que las constituye en clase social de las mujeres frente a la clase de los varones, una relación antagónica (ni guerra de los sexos ni complementariedad, sino llanamente una oposición de intereses cuya resolución supone el fin de la explotación y la desaparición de las mujeres y de los hombres como clase)” (Curiel y Falquet, 2005).

Una de las formas en que esta relación antagónica fue teorizada en el feminismo materialista francés, es la que aporta Colette Guillaumin (1978, en Curiel y Falquet, 2005) a través de la noción de “*sexaje*”. A diferencia de la apropiación de la fuerza de trabajo en el caso de los proletarios, en el caso de las mujeres es la apropiación material del cuerpo lo que define la naturaleza específica de la opresión de las mujeres. En otro planteamiento teórico influido por el marxismo, aunque ajeno al feminismo materialista francés, Catherine MacKinnon señalará que “*la sexualidad es al feminismo lo que el trabajo es al marxismo (...) Así como la expropiación organizada del trabajo de algunos en beneficio de otros define una clase –los trabajadores–, la expropiación organizada de la sexualidad de algunas para el uso de otro define al sexo, a la mujer*” (Haraway, 1995).

Un concepto clave en esta corriente de pensamiento materialista será el de “*relaciones sociales de sexo*”, donde “*los grupos sexuados no son producto de destinos biológicos sino que son, ante todo, constructos sociales; dichos grupos se construyen por tensión, oposición o antagonismo, en torno a un*

reto, el reto del trabajo (...) Se basan, ante todo, en una relación jerárquica entre los sexos. Por lo tanto, se trata realmente de una relación de poder, de una relación de clase, y no de un mero principio de clasificación” (Kergoat, 2003).

Sería un error afirmar, alertados por sus análisis en términos de “clase”, que este es, lisa y llanamente, un “feminismo marxista”. Christine Delphy, quien publica en 1970 “Por un feminismo materialista”, se encarga de realizar esta diferenciación, argumentando que el punto de vista marxista ha estado representado por la línea de los partidos comunistas tradicionales y las mujeres procedentes de estos, con una línea que resulta insatisfactoria, tanto en término de teoría como de estrategia. Aquí podría asemejarse a Hartmann al afirmar que en este feminismo marxista...

“la opresión de las mujeres se concibe como una consecuencia secundaria a (y derivada de) la lucha de clases (...) esto es, exclusivamente como la opresión de los proletarios por el capital”. En consecuencia, este “análisis que integra la lucha de las mujeres a una perspectiva revolucionaria global prescinde de la primera de estas exigencias –la búsqueda de las causas de la opresión específica de las mujeres– y no ofrece ninguna base teórica para la segunda: permite la constitución de un movimiento autónomo, pero no fundamenta su necesidad” (Delphy, 1985).

Caracterizando a esta línea como un freno a la liberación de las mujeres, dirá que sólo puede considerarse como el *ropaje marxista* de las teorías que justifican esta sujeción, es decir, como una ideología (en el sentido marxiano de “falsa conciencia”). Entonces, diferenciándose de estos

análisis marxistas, se propondrá proporcionar los fundamentos de un análisis materialista de la opresión de las mujeres, analizando su *“participación específica en la producción (y no ya únicamente en la reproducción) a través del trabajo doméstico y la crianza y la educación de las criaturas, analizadas como tareas productivas”* (Delphy, 1985).

A diferencia de las mercancías que se producen según el modo industrial, dando lugar a la explotación capitalista, los servicios domésticos, la crianza de lxs hijxs y determinadas mercancías que se producen (o producían) según el modo familiar, dan lugar a la explotación familiar, o más exactamente, patriarcal. *“En resumen, mientras el asalariado depende del mercado de trabajo, la mujer casada depende de un individuo. Mientras el asalariado vende su fuerza de trabajo, la mujer casada la regala; exclusividad y gratuidad están íntimamente ligadas”* (Delphy, 1985).

Es entonces en tanto grupo efectivamente sometido a esta relación de producción que las mujeres constituyen una clase. Este modo de explotación patriarcal constituye, según la autora, la opresión *común* (porque afecta a todas las mujeres casadas, según ella, un 80% de las mujeres en cualquier momento), *específica* (porque la obligación de prestar servicios domésticos gratuitos se impone únicamente a las mujeres), y *principal* (porque incluso cuando las mujeres trabajan fuera de su casa, la pertenencia de clase derivada de este hecho viene condicionada por su explotación en tanto mujeres). El control de la reproducción, sería la causa y medio de la otra gran explotación material de las mujeres: la explotación sexual (Delphy, 1985).

Por último, y en estrecha vinculación con la temática de este apartado, la autora dirá que:

“este análisis es condición previa para entrar en el estudio de las relaciones entre capitalismo y patriarcado. En efecto, es importante saber bien en qué consiste el patriarcado a fin de comprender en qué medida es teóricamente independiente del capitalismo. Sólo esta comprensión permitirá explicar la independencia históricamente constatada entre estos dos sistemas. Sólo de este modo será posible fundamentar materialmente la articulación de las luchas antipatriarcales y anticapitalistas. Mientras esta articulación continúe basándose en postulados de jerarquía no demostrada y/o sobre el voluntarismo ideológico, será inevitable la confusión teórica y la ineficacia política a corto plazo y el fracaso histórico a largo plazo” (Delphy, 1985).

Para la socialista Zillah Eisenstein (1980), *“la “organización sexual y racial” converge y se articula con la estructura de clases, concentrándose ambos procesos sobre la actividad humana en lo que llamó “patriarcado capitalista”. Ya que son mutuamente necesarios, no es posible pensar el dominio de clase separado del dominio de género y de allí que se requiera integrarlos teóricamente como parte de un proceso social total” (Chaneton, 2007).*

Iris Young (1981) criticó los enfoques de sistemas duales del capital y del patriarcado, que los convertían en aliados de las opresiones de clase y de género. Young afirmaba que *“las relaciones patriarcales están relacionadas internamente como un todo”, de tal manera que centrarse en la división genérica del trabajo podría revelar la dinámica de la opresión (...)* **Si el capitalismo y el patriarcado son un solo sistema, llamado patriarcado capitalista, entonces la lucha contra las opresiones de clase y de género debe ser unificada”** (Haraway, 1995).

“Luego de una etapa de debates en torno a las relaciones entre patriarcado y capitalismo, las feministas socialistas concluyeron afirmando que en realidad este último no había hecho otra cosa que retomar, adecuándola a las necesidades de su particular modo de producción, una herencia cultural milenaria, verdadero objeto de la teoría feminista: el ordenamiento social jerarquizado de la diferencia sexual, sostenido por pertinaces ideas o –como se dice hoy– relatos de género. Esa era la diferencia que el sujeto sexualmente neutro de la teoría de Marx no podía reconocer. En cambio, al colocar a la lucha de clases como el verdadero y excluyente sujeto de la historia, el materialismo histórico invariablemente empujaría la cuestión de la política de la diferencia sexual a una posición periférica acotada al estudio del modo de producción” (Chaneton, 2007).

Habiendo repasado algunos de los aportes más importantes de las feministas radicales, socialistas y materialistas, que contribuyeron a complejizar las formas en que Patriarcado y Capitalismo se entrelazan, no quisiera terminar este apartado sin hacer alguna referencia a la relación que estas modalidades de opresión y explotación mantienen con la *racialización* como forma de clasificación jerarquizante de las poblaciones. Modalidad que, salvo en algunas teorizaciones del feminismo materialista francés y de las propias feministas radicales negras, se encontrará generalmente ausente de las reflexiones feministas de las décadas de los años 70 y 80, pero que cobra mayor visibilidad a partir de la expansión contemporánea de los estudios postcoloniales y descoloniales hacia el interior de la Academia.

Uno de los aportes más importantes en este sentido es el realizado por la feminista argentina María Lugones (2008) en lo que define como “*Sistema de género colonial/moderno*”, como pudimos ver en apartados anteriores.

Otro aporte de relevancia, es el realizado por la feminista italiana Silvia Federici, en una elaboración teórica donde articula el punto de vista feminista con el materialismo histórico, logrando incorporar la dimensión de la racialización/colonización de manera de sortear el etnocentrismo de muchas de sus antecesoras y contemporáneas.

En “*Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*” (2011), analiza el proceso de “transición”¹⁴ del feudalismo al capitalismo. Si bien la mayor parte de su producción está contextualizada en las luchas anti-feudales y las resistencias a la implantación de las relaciones de clase capitalistas en Europa, podemos encontrar también una serie de elementos que nos permiten complejizar la caracterización de la configuración de la *matriz colonial de poder* en el “Nuevo Mundo”, especialmente en lo que respecta al género y la sexualidad, en su intersección con la clase y la “raza”.

Uno de los puntos de mayor interés para nuestro trabajo, y central en el desarrollo de sus reflexiones, es la crítica a la noción de “acumulación originaria” (o “primitiva”, dependiendo de la traducción) en Marx. En palabras de la autora:

14 El entrecomillado en “transición” alude a la crítica que la autora hace de este concepto por sugerir un proceso gradual, lineal y continuo, cuando en realidad el término remite a uno de los procesos más sangrientos y discontinuos de la historia.

“Si Marx examina la acumulación originaria desde el punto de vista del proletariado asalariado de sexo masculino y el desarrollo de la producción de mercancías, yo la examino desde el punto de vista de los cambios que introduce en la posición social de las mujeres y en la reproducción de la fuerza de trabajo. Estas dos realidades están estrechamente conectadas en este análisis, ya que en el capitalismo la reproducción generacional de los trabajadores y la generación cotidiana de su capacidad de trabajo se han convertido en “trabajo de mujeres”, si bien mistificado, por su condición no asalariada, como servicio personal e incluso como recurso natural” (Federici, 2011).

Luego de hacer una caracterización detallada de las formas que adquirirían las luchas anti-feudales en Europa, y de la importancia creciente que fue adquiriendo el control de la reproducción debido a la disminución de mano de obra disponible como resultado de las pestes y la hambruna, Federici hará visible la motivación principal de las clases dominantes para perseguir y demonizar a las mujeres:

“si consideramos el contexto social en el que se produjo la caza de brujas, el género y la clase de las acusadas y los efectos de la persecución, podemos concluir que la caza de brujas en Europa fue un ataque a la resistencia que las mujeres opusieron a la difusión de las relaciones capitalistas y al poder que habían obtenido en función de su sexualidad, su control sobre la reproducción y su capacidad de curar. La caza de brujas fue también instrumental a la construcción de un orden patriarcal en el que los cuerpos de las mujeres, su trabajo, sus poderes sexuales y re-

productivos fueron colocados bajo el control del estado y transformados en recursos económicos” (Federici, 2011).

Esto fue logrado a través de la constitución de un “nuevo orden patriarcal” o “Patriarcado del salario”: excluyendo a las mujeres del salario e imposibilitando así su independencia económica, se crearon las condiciones materiales para su sujeción a los hombres.

El análisis del fenómeno de la “caza de brujas”, además de informarnos sobre la importancia del género y la sexualidad en la transformación de las relaciones de clase en Europa, resulta de especial interés para la caracterización del Capitalismo colonial moderno, en tanto fue una experiencia importada por la clases dominantes a la América colonial en sus políticas de control del trabajo, a través de la *colonialidad del saber y del ser* (Quijano, 2000).

Esto se ve reflejado cuando Federici plantea que los homólogos a las brujas europeas, fueron los indígenas americanos colonizados y los africanos esclavizados, que compartieron un destino similar al de las mujeres en Europa, *“proveyendo al capital del aparentemente inagotable suministro de trabajo necesario para la acumulación. La “caza de brujas” y las acusaciones de adoración al Demonio fueron llevadas a América para quebrar la resistencia de las poblaciones locales, justificando así la colonización y la trata de esclavos ante los ojos del mundo”* (Federici, 2011).

Al igual que en el caso de la demonización de las mujeres europeas, el sello de lo diabólico era caracterizado como un deseo y una potencia sexual “anormales”.

Según la autora:

“la sexualización exagerada de las mujeres y los negros –las brujas y los demonios– también debe estar enraizada con la posición que ocupaban en la división internacional del trabajo que surgió a partir de la colonización de América, la trata de esclavos y la caza de brujas. La definición de negritud y feminidad como marcas de bestialidad e irracionalidad se correspondía con la exclusión de las mujeres en Europa, así como de las mujeres y los hombres en las colonias, del contrato social implícito en el salario, con la consecuente naturalización de su explotación” (Federici, 2011).

A su vez, entre la población colonizada, las mujeres fueron el “blanco” principal de los colonizadores, que buscaron quebrar las solidaridades comunales entre mujeres y varones, construyendo complicidades inter- raciales entre varones colonizadores y varones colonizados, en función de un mejor control sobre las mujeres. Un motivo para ello, al igual que en Europa, era el control de la reproducción de la fuerza de trabajo que también decreció en América producto del genocidio cometido y los niveles de explotación a los que eran sometidos los esclavos.

Por todo lo expuesto es que la autora afirma que *“La acumulación primitiva no fue, entonces, simplemente una acumulación y concentración de trabajadores explotables y capital. Fue también una acumulación de diferencias y divisiones dentro de la clase trabajadora, en la cual las jerarquías construidas a partir del género, así como las de “raza” y edad, se hicieron constitutivas de la dominación de clase y de la formación del proletariado moderno” (Federici, 2011).*

En función de contribuir a la comprensión de la intersección entre clase, género y raza, por la cual incluimos

la referencia a esta autora en este trabajo, es interesante resaltar que,

“La lección que podemos aprender de Calibán y la bruja es que el capitalismo, en tanto sistema-económico social, está necesariamente vinculado con el racismo y el sexismo. El capitalismo debe justificar y mistificar las contradicciones incrustadas en sus relaciones sociales denigrando la “naturaleza” de aquellos a quienes explota: mujeres, súbditos coloniales, descendientes de esclavos africanos, inmigrantes desplazados por la globalización” (Federci, 2011).

Habiendo realizado un recorrido por diversas formas en que activistas y teóricas feministas han reflexionado sobre las formas en que estas diversas modalidades de dominación, opresión y explotación se entrelazan, y sin pretender arribar a una conclusión que postule a una de estas formas como la única correcta, lo que intentamos evidenciar es la indispensable necesidad de complejizar nuestros análisis a la hora de caracterizar “el sistema” al que nos enfrentamos desde los proyectos emancipatorios mediante los cuales postulamos un cambio social que acabe con todas las formas de opresión.

Como veremos en el último apartado de este trabajo, la complejización de esta caracterización supone enormes desafíos a la hora de pensar la articulación política entre sujetxs diversxs. La simplificación de estos análisis, la jerarquización y centralidad asignadas a algunxs sujetxs frente a la subestimación hacia otrxs, no hace más que quebrar las solidaridades entre “lxs de abajo”, fomentando la competencia, fragmentación y consecuente atomización, minando desde adentro la posibilidad de cambiar

LUCIANO FABBRI

la correlación de fuerzas frente a los sectores dominantes,
garantizando así la eterna derrota de nuestros proyectos
de liberación.

SEGUNDA PARTE:
APORTES FEMINISTAS A LA CONSTRUCCIÓN
DE PODER POPULAR



“...nosotras queremos un feminismo que nos involucre a todas y a todos, que sea combativo, activo, antipatriarcal, anticapitalista, en las calles y por el cambio social.”

(Cartilla “Primer Campamento de Formación en Género”, Espacio de Mujeres del Frente Popular Darío Santillán, Marzo 2007)

V. UNA APROXIMACIÓN A “NUESTRO FEMINISMO”

“El feminismo es una ideología denostada sin ser leída, por puro prejuicio, incluso en la izquierda. Y con esto se pierden importantes posibilidades teóricas y prácticas de ganar radicalidad en la crítica al sistema capitalista y patriarcal y en su transformación”

LILIANA DAUNES [en Korol (comp.), 2007], *Hacia una pedagogía feminista. Géneros y Educación Popular*

“Creo que el feminismo es una posición política e ideológica, por lo tanto ni la portamos hormonalmente las mujeres, ni están los varones imposibilitados de portarla (...)

Es una convicción de tipo político que tiene que ver con las relaciones de poder”.

DIANA MAFFIA [en Korol (comp.), 2007], *Hacia una pedagogía feminista. Géneros y Educación Popular.*

Instalar el debate sobre la necesidad de incorporar la perspectiva feminista a las luchas de los movimientos sociales y populares no fue, ni lo es actualmente, una tarea sencilla. Uno de los motivos en relación a esta dificultad, podemos relacionarlo con la frase de la periodista y comunicadora feminista argentina Liliana Daunes, que comienza este apartado a modo de epígrafe: *“el feminismo es una ideología denostada sin ser leída...”*. Entonces, debemos decir que lo que opera en contra de la inclusión de esta perspectiva, en primer lugar, son los prejuicios que circulan en torno a ella, y no una crítica realizada en base a su conocimiento.

Algunos de estos prejuicios se anclan en la “mala prensa” que el feminismo y las feministas tienen, producto de los mitos que sobre esta perspectiva y las mujeres que la encaran fueron construidos durante décadas, intentado subestimarlos, tergiversarlos o demonizarlos. Esto no es casual, sino resultado del aparato de propaganda que los sectores dominantes suelen desplegar para deslegitimar las herramientas de lucha de los sectores que desafían el *status quo*. Y sí esta propaganda deviene prejuicios, incluso hacia el interior de esos sectores en lucha, es porque el canal de inserción de la ideología dominante consiste en calar hondo en el *sentido común*, que la más de las veces, es regresivo si no reaccionario.

Pero éste no es el único motivo, siquiera el más importante. Como suele afirmar la feminista española Nuria Varela:

“El feminismo es un impertinente. Es muy fácil hacer la prueba. Basta con mencionarlo. Se dice feminismo y cual palabra mágica, inmediatamente, nuestros interlo-

cutores tuercen el gesto, muestran desagrado, se ponen a la defensiva o, directamente, comienza la refriega. ¿Por qué? Porque el feminismo cuestiona el orden establecido y la moral y la costumbre y la cultura y, sobre todo, el poder. El feminismo todo lo que toca, lo politiza. No hay nada más políticamente incorrecto que el feminismo porque pone en evidencia los ejercicios ilegítimos de poder de la derecha y de la izquierda; de conservadores y progresistas; en el ámbito público y en el privado; de los individuos y de los colectivos" (Varela, s/d).

En este sentido, si el feminismo provoca tales efectos, es porque aún existen resistencias a realizar una democratización radical de las relaciones de poder y a perder los privilegios que se irían esfumando con ella.

Otro gran nudo problemático es la resistencia a la politización de *lo personal*, en tanto abre un terreno a la exposición de las propias prácticas y a la crítica y autocrítica de las mismas, con la incomodidad que volver la mirada sobre unx mismx supone, así como los riesgos de deslegitimación y por ende, de pérdida relativa de posiciones de poder.

A su vez, opera como obstáculo el mito de que *"el feminismo quiere dar vuelta la tortilla"*. Cansadas de estar en una posición subordinada, las mujeres feministas se estarían organizando para *"dar vuelta"* la relación de dominación y ser ahora ellas las que opriman a los hombres. Resultado de esta operación, es la frase que escuchamos hasta el hartazgo de que *"el feminismo es lo mismo que el machismo pero al revés"*. Si bien podemos encontrar mujeres feministas que encarnen en sus prácticas un *"espíritu revanchista"* respecto a los varones, encontramos en

nuestras prácticas de articulación y cooperación con este movimiento, y no sólo en sus producciones teóricas, que es una proporción absolutamente minoritaria, prácticamente intrascendente. De todos modos, valdría la pena que los varones, en vez de recurrir fácilmente a la victimización, nos interroguemos sobre las prácticas que históricamente hemos desplegado como sexo dominante para abonar este escenario. Más allá de este desafío de largo alcance, entendemos necesario aclarar que no es precisamente en las prácticas feministas que cobra sentido este mito, sino en el imaginario de una mayoría de varones que no pueden siquiera pensar en relaciones igualitarias entre mujeres y varones, y que desde un esquema jerárquico y competitivo, o se ven dominantes, o se ven dominados, pero difícilmente caminando a la par.

Si bien no vamos a desarrollar estas reflexiones en este trabajo, se hace cada vez más evidente la necesidad de trabajar con y entre los varones que, organizados en pos de un cambio social radical, aun no perciben los aportes de las perspectivas feministas a estas luchas. Entiendo que en este proceso se hacen indispensables al menos dos niveles de aproximación al feminismo. Por un lado, el acercamiento a sus producciones teóricas e intelectuales, de modo de interpelar, al menos en el plano de lo reflexivo, la mirada androcéntrica del mundo que es construida y reforzada en nuestra socialización en los discursos sociales sobre la masculinidad. Por otro lado, aunque de la mano con este primer nivel, deviene indispensable una aproximación a las prácticas feministas, comprometiéndose con *sus luchas*, construyendo complicidades políticas y afectivas que nos posibiliten practicar sucesivos abandonos de nuestro egocentrismo político, haciendo un

lugar a los padecimientos de las oprimidas en nuestros esquemas de percepción y análisis de la realidad social.

Personalmente, habiendo transcurrido varios años por estas experiencias, me propongo aquí aportar a ese primer nivel, socializando y ofreciendo para la discusión, aquellos aportes teóricos de los feminismos que hallo más fecundos para nuestras prácticas de lucha, esperanzado a que ello habilite, en alguna medida, a estrechar las distancias respecto a ese segundo nivel de aproximación práxica al activismo feminista.

Como decíamos, la perspectiva feminista, de las más críticas entre las perspectivas críticas, brinda herramientas conceptuales y metodológicas claves en la tarea de someter a cuestionamiento y colocar bajo sospecha todas aquellas prácticas hegemónicas que se mantienen naturalizadas, y que son habitualmente reproducidas en el seno de las organizaciones de los sectores subalternos, aún cuando se proponen cambiar radicalmente el orden social.

Empecemos entonces a desandar este camino de prejuicios, partiendo de algunos elementos básicos y generales de la historia del feminismo, para aproximarnos a un boceto de *“nuestro feminismo”* construido sobre las bases de aquellos aportes que encontramos más enriquecedores para nuestras perspectivas emancipatorias.

Acordamos con Elsa Dorling (2009), cuando dice: *“Por feminismo entiendo esa tradición de pensamiento, y por consiguiente los movimientos históricos, que, por lo menos desde el siglo XVII, plantearon según diversas lógicas demostrativas la igualdad de los hombres y las mujeres, acorralando los prejuicios relativos a la inferioridad de las mujeres o denunciando la*

ignominia de su condición". En este párrafo encontramos al menos tres elementos para destacar.

En primer lugar, el vínculo entre tradición de pensamiento y movimiento histórico. La perspectiva feminista, extendida en los ámbitos de investigación científica y académica a nivel global, es una clara expresión del vínculo ineludible entre pensamiento y acción, entre producción teórica y experiencias de lucha, en relación dialéctica y mutua interpelación. Pocas tradiciones de pensamiento tienen la vitalidad y actualización permanente de sus postulados teóricos en base a los aprendizajes emergentes de las luchas del movimiento. A su vez, pocas tradiciones de pensamiento han tenido la honestidad intelectual y capacidad argumentativa para dar cuenta de su producción teórica como aporte a una disputa política e ideológica como lo hace el feminismo.

En segundo lugar, a partir del párrafo citado, podemos hacer referencia a una genealogía de este movimiento histórico. Gran parte de la literatura en este campo de estudios suele coincidir en señalar *el origen ilustrado del feminismo*. Algunos estudios sobre su génesis, suelen remontarse al Renacimiento para hablar de las primeras polémicas en torno a la naturaleza y deberes de los sexos, por ejemplo, con la obra de Christine de Pizan, "La ciudad de las damas", escrita en 1405 (adjudicada a Boccaccio hasta en 1786), o el polémico libro del filósofo y cura Poullain de la Barre, "La igualdad de los sexos" (1671). Algunas llaman a estas producciones como proto-feministas, situando en la Ilustración, y más precisamente en el contexto de la Revolución Francesa el surgimiento del feminismo moderno.

La hipótesis que ronda esta afirmación, es que la universalidad de la igualdad, pregonada por la ilustración, era visiblemente falsa respecto a la situación de las mujeres, que eran excluidas de los nuevos derechos a los que accedían los *hombres y ciudadanos*.

¿Qué sucedía entonces que las mujeres no formaban parte de ese “Universal”?, ¿por qué las luces no las iluminaban?

Adhiriendo a la justeza de la teoría de la universalidad de la igualdad, pero impugnando la injusticia de su aplicación práctica que restringía el goce de esos derechos a la burguesía masculina, el feminismo surge claramente con raíces ilustradas, pero desde una posición crítica y radical que denuncia el carácter patriarcal de dicha ideología.

Dos referencias ineludibles en este contexto, son Mary Wollstonecraft, quien en 1790 escribía “Vindicación de los derechos de la mujer”, considerada la obra fundacional del feminismo, y Olimpia de Gouges, quien un año después escribía “La Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana”, denunciando el carácter sexista de la “Declaración Universal de los derechos del Hombre y el Ciudadano”, por lo que fue guillotizada dos años más tarde.

En tercer lugar, podemos ver que la argumentación en torno a la “igualdad entre mujeres y varones”, no supone, indefectiblemente, que sean sólo mujeres las que argumenten a su favor.

Si bien el feminismo como movimiento social y político emerge de la toma de conciencia de las mujeres sobre su opresión, dominación y explotación por parte de los varones, y del devenir de esa conciencia en acción, se aplica

a esta reflexión el concepto esbozado por Diana Maffia, y recuperado como epígrafe de este apartado, de que “*el feminismo es una posición política e ideológica, por lo tanto ni la portamos hormonalmente las mujeres, ni están los varones imposibilitados de portarla (...) Es una convicción de tipo político que tiene que ver con las relaciones de poder*”. Aunque seamos claros respecto a la complicidad de una mayoría de varones respecto a las desigualdades de poder padecidas por las mujeres y otras expresiones de género inferiorizadas, no dejamos de considerar la posibilidad y necesidad de que los varones nos involucremos y comprometamos con esta perspectiva emancipatoria, aún a costa de perder los privilegios que el Patriarcado nos concede por ejercer de guardianes de su reproducción, o más bien, precisamente por ello. Poullain de la Barre y John Stuart Mill fueron ejemplos tempranos de ello.

Generalmente, solemos encontrar que la historia del feminismo es explicada a través de las metáforas de las “olas”, como los flujos históricos de mayor crecimiento del movimiento. En esa clave, la *primera ola* estaría signada por el surgimiento de las reflexiones y acciones en clave feminista, a finales del Siglo XVIII, cuyas reivindicaciones más destacadas estaban vinculadas al derecho a la educación, al trabajo, derechos matrimoniales y respecto a los hijos, y derecho al voto. Aquí estarían inscriptos los mencionados aportes de Wollstonecraft y de Gouges, como síntoma de un despertar histórico de las luchas del movimiento de mujeres feministas.

La *segunda ola* está marcada por el surgimiento del movimiento sufragista, cuyo origen y destino era, básicamente, conquistar el derecho al voto para las mujeres. Si bien su auge fue en las últimas décadas del Siglo XIX y pri-

meras del Siglo XX, tiene un antecedente importante en 1848 (conocido como el año de publicación del *Manifiesto Comunista* de Marx y Engels), cuando se dio a conocer la *Declaración de Seneca Falls* (o *Declaración de Sentimientos*), manifiesto del movimiento sufragista norteamericano, surgido de una Convención por los derechos de la mujer, que reunía básicamente a liberales y abolicionistas. “Este acontecimiento marcó un hito en el feminismo internacional al quedar consensuado uno de los primeros programas políticos feministas” (Varela, 2005).

La *tercera ola* estaría constituida básicamente por la emergencia del feminismo radical en los 60 y 70. Algunas de sus aportaciones más importantes las hemos podido ver en apartados anteriores: la politización de la sexualidad y de los cuerpos de las mujeres, la emergencia del concepto de Patriarcado, la teorización de la situación de las mujeres en términos de opresión, etc. “Con el slogan *lo personal es político*, las feministas radicales identificaron como centros de la dominación áreas de la vida que hasta entonces se consideraban “privadas” y revolucionaron la teoría política al analizar las relaciones de poder que estructuran la familia y la sexualidad” (Varela, 2005).

Estas son básicamente las señaladas como las tres primeras y fundamentales *olas* del movimiento feminista. Luego podríamos hablar de la emergencia del movimiento feminista de las mujeres negras, del entrecruzamiento del movimiento feminista y con la luchas de gays, lesbianas, bisexuales, transexuales y transgéneros, contra la pandemia del HIV-SIDA, por los derechos civiles, o desde perspectivas más disidentes, contra el régimen político de la heterosexualidad obligatoria y la despatologización de las identidades de género no heteronormativas. Ya a fines

del Siglo XX y principios del XXI, y particularmente en el contexto latinoamericano y argentino, de la emergencia de un *feminismo popular* (Di Marco, 2011) extendido hacia y apropiado por las mujeres de los sectores populares que protagonizaron las experiencias de resistencia al neoliberalismo y fueron problematizando progresivamente sus experiencias en tanto mujeres, aproximándose a las perspectivas feministas.

Pero esta historización en términos de “oleajes” tiene sus limitaciones. Queríamos mencionar al menos dos: por un lado, que es básicamente un recorte occidental, tomando como referencias a los acontecimientos sucedidos en Francia, Inglaterra y EE.UU, y la más de las veces ligados a reivindicaciones de mujeres blancas, de clases medias-altas y heterosexuales. Por otro, que al 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. Vinculo esta última reflexión a la propuesta de Collin (1996), acerca de recuperar las marcas de las acciones de las mujeres, pero no reduciéndolas a una “*historia de los hechos*”, a una “*memoria de lo representable*”, ligada a *lo que deja marca, es determinante, produce efectos, transforma lo dado*, sino a aquellas huellas silenciosas, invisibles, indecibles, corpóreas, emocionales, generalmente expropiadas de su carácter político y epistémico.

Habiendo dado cuenta de algunos elementos básicos y generales que hacen a la genealogía e historia del movimiento feminista, pasaremos a una modalidad de exposición menos cronológica y más arbitraria, a partir de los elementos que recuperamos de diversas corrientes polí-

ticas del feminismo para informar e interpelar nuestros proyectos emancipatorios.

El feminismo (o los feminismos) es un movimiento plural que, a grandes rasgos, tiene como común denominador las luchas por “*desenmascarar el patriarcado como sistema, a través de demostrar la construcción social, cultural y económica de las diferencias sexuales que se asumían como biológicas y naturales*” (Curiel, 2009), y en base a las cuales se sostuvo y sostiene la subordinación de las mujeres a la dominación masculina.

El alcance de dichas luchas, la concepción de la opresión sufrida, las condiciones necesarias para la modificación de las situaciones desfavorables, las tácticas y estrategias a adoptar, los marcos de alianza, las modalidades organizativas, son sólo algunos de los ejes a partir de los cuales se configura el diverso espectro político-ideológico-organizativo que podría identificarse bajo el paraguas de “el feminismo”.

Sería ingenuo hacer una división tajante entre lo teórico y lo práctico, entre lo académico y lo político, porque, de hecho, tal división no existe, y solo se justifica ser con fines analíticos. Como vimos en anteriores apartados, todo planteo teórico tiene sus consecuencias prácticas en el campo de batalla: toda práctica puede (y debe) ser pensada, elaborada, evaluada y sintetizada teóricamente.

Cuando hacemos referencia al feminismo como una ideología, lo hacemos recuperando la dimensión práxica que toda cosmovisión debería llevar consigo. No hablamos de una ideología de biblioteca, dogmática y esclerosada, que arroje luz sobre nuestras prácticas desde algún lugar en las alturas. Hacemos referencia a una ideología como sistema de ideas-fuerza que orienta nuestro hacer y

pensar respecto a la política, pero que no por ser un sistema se encuentra cerrado, inanimado, suficientemente probado. Para poder dar cuenta de realidades dinámicas y complejas, dicho sistema de ideas debe tener la capacidad de mantenerse alerta a las constantes transformaciones del mundo que describe, sujeto a múltiples contradicciones producto de los movimientos dialécticos que caracterizan a la historia.

Esta dimensión práctica del feminismo nos invita a pensar en la localización de los saberes recuperados como insumos del pensamiento político emancipatorio. En este sentido es que Donna Haraway, importante exponente de la epistemología feminista contemporánea, nos propone la perspectiva del *conocimiento situado* que, dando cuenta de la naturaleza encarnada de la producción de saberes, asume explícitamente su parcialidad, en un acto ético y político que da un golpe fundamental a la *pretensión objetivista* que caracteriza al pensamiento androcéntrico, patriarcal y colonial (Haraway, 1995).

Según Breny Mendoza, la singular coyuntura política y epistemológica en América Latina, habilita la emergencia de *“nuevos conocimientos latinoamericanos que se anuncian a sí mismos como una respuesta largamente esperada a través de los cinco siglos de colonización al conocimiento eurocentrado e incluso masculinista. Estos conocimientos se autodefinen como trans-modernos, trans-capitalistas, trans-occidentales, trans-postcoloniales y ocasionalmente como feministas”* (Mendoza, 2010).

En este sentido, nos interesa recuperar la denominación de *“feminismo nuestroamericano”* propuesta por Francesca Gargallo, que remite a la utopía histórica de *“Nuestra América”*, pregonada por el libertador cubano José Martí,

posibilitando así un locus de enunciación autodesignado, cuya carga geopolítica territorializada adquiere un peso simbólico estratégico en un contexto de luchas descoloniales. Cabe destacar, que lejos de ser un invento de escritorio, dicha noción surge del seno de las luchas de movimientos sociales y populares de América Latina, posibilitando, como señala la autora, abrir *“el nominativo a los pueblos y culturas que quedan fuera de la raíz lingüística latina, principalmente pueblos originarios y afrodescendientes, para que se incorporen al nosotras/os desde su voluntad de pertenecer a un colectivo incluyente”* (Gargallo, 2011).

La descolonización emerge como preocupación central entre las pensadoras y activistas feministas del llamado “Tercer Mundo”, y más precisamente de América Latina y el Caribe. Se trata para algunas feministas, en palabras de Ochy Curiel, *“de una posición política y epistemológica que atraviesa el pensamiento y la acción individual y colectiva, nuestros imaginarios y nuestros cuerpos, nuestras sexualidades, nuestras formas de actuar y ser en el mundo y crea una especie de cimarronaje, de las prácticas sociales y de la construcción de pensamiento propio de acuerdo a experiencias concretas”* (Curiel, 2009).

Así, la perspectiva epistemológica del conocimiento situado, se inscribe en una búsqueda autónoma de las protagonistas del cambio social en Nuestra América, que desde la reflexión sobre sus prácticas desafían las relaciones de saber-poder que intentan sustituir sus voces. Es que la pretensión colonizadora no sólo provino de las fauces del poder patriarcal sino también de un *feminismo ilustrado, blanco, heterosexual, institucional y estatal* que, invisibilizando sus marcas de raza, clase y sexualidad (entre otras) establecieron sus experiencias particulares como medida

universal, escondiendo, y a la vez reproduciendo, su posición de hegemonía respecto a las mujeres subalternas.

“Las mujeres de color tercermundistas y las que circunscriben a las líneas de pensamientos feministas poscoloniales (...) han puesto en evidencia que los soportes discursivos y las propias prácticas del feminismo hegemónico occidental no se ajustan a sus visiones o bien, las distorsionan, o lo construyen en términos de lo que Karina Bidaseca define como retórica salvacionista. En definitiva, asumiendo la postura universalista de que nos une la experiencia común del Patriarcado, se dejan de observar y analizar las diferencias y diversidad de las mujeres, operando una colonialidad discursiva” (Bidaseca y Vazquez Laba, 2010).

Tal como lo expresa la feminista negra estadounidense, bell hooks:

“Las feministas privilegiadas han sido incapaces de hablar a, con y para diversos grupos de mujeres porque no comprendían la interdependencia de las opresiones de sexo, raza y clase o se negaban a tomarse en serio esta interdependencia. El análisis feminista de la situación de las mujeres tiende a centrarse exclusivamente en el género, y no proporciona una fundamentación sólida sobre la que construir una teoría feminista. Reflejan la tendencia dominante, propia de las mentes patriarcales occidentales, a mixtificar la realidad de la mujer insistiendo en que el género es el único determinante del destino de las mujeres” (hooks, 1984).

Yuderkys Espinosa Miñoso se pregunta:

“por qué la preocupación (sobre el sujeto y los cuerpos del feminismo) se ha limitado al cuerpo sexuado y generizado sin poder articularla con una pregunta por la manera en que las políticas de racialización y empobrecimiento estarían también definiendo los cuerpos que importan en una región como Latinoamérica”. Una hipótesis de particular interés plantea que “la desigual condición geopolítica ha producido una dependencia ideológica de los feminismos latinoamericanos a los procesos y producción de discursos en el primer mundo definiendo así los énfasis teóricos del movimiento; y las dificultades y obstáculos para la producción de un pensamiento y una praxis situada que partiendo del reconocimiento de esta impronta constitutiva poscolonial observe la manera en que esta condición determina indefectiblemente la sujeta del feminismo de la región, así como los objetivos urgentes de su política” (Espinosa Miñoso, 2009).

En este sentido, “nuestro feminismo”, se reconoce en el feminismo descolonizado que *“se piensa y repiensa a sí mismo en la necesidad de construir una práctica política que considere la imbricación de los sistemas de dominación sexista, racial, heterosexista y capitalista, por considerar que esta matriz de dominación (Collins: 1999) es lo que otorga al feminismo una visión radical” (Curiel, 2009).*

Son las feministas negras (ver Declaración de Combahee River Collective, 1975), las feministas de fronteras o mestizas (Gloria Anzaldúa, Cherry Moraga), o las *“Mujeres de color”*¹⁵, las que irrumpen en escena denunciando

15 *“utilizo el término mujeres de color, originado en los Estados Unidos por mujeres víctimas de la dominación racial, como un término coalicional en contra de las opresiones múltiples. No se trata simplemente de un marca-*

el carácter racializado del capitalismo patriarcal, así como el carácter etnocéntrico del feminismo blanco occidental.

En su crítica demoledora al feminismo de y para mujeres blancas, bell hooks denuncia que *“el racismo abunda en la literatura de las feministas blancas, reforzando la supremacía blanca y negando la posibilidad de que las mujeres se vinculen políticamente atravesando las fronteras étnicas y raciales”* (hooks, 1984).

En el mismo artículo hooks habla de las mujeres negras como el grupo con estatus social más bajo, al aguantar lo más duro de la opresión sexista, racista y clasista.

“Somos un grupo que no ha sido socializado para asumir el papel de explotador/opresor puesto que se nos ha negado otro al que podamos explotar u oprimir (...) las mujeres blancas y los hombres negros están en ambas posiciones. Pueden actuar como opresores o ser oprimidos y oprimidas (...) el sexismo de los hombres negros ha socavado las luchas por erradicar el racismo, así como el racismo de las mujeres blancas ha socavado las luchas feministas” (hooks, 1984).

dor racial, o de una reacción a la dominación racial, sino de un movimiento solidario horizontal. Mujeres de color es una frase que fue adoptada por las mujeres subalternas, víctimas de dominaciones múltiples en los Estados Unidos. «Mujer de Color» no apunta a una identidad que separa, sino a una coalición orgánica entre mujeres indígenas, mestizas, mulatas, negras: cherokees, puertorriqueñas, sioux, chicanas, mexicanas, pueblo, en fin, toda la trama compleja de las víctimas de la colonialidad del género. Pero tramando no como víctimas, sino como protagonistas de un feminismo decolonial. La coalición es una coalición abierta, con una intensa interacción intercultural” (Lugones, 2008).

Cuando hablamos de “raza”, no lo hacemos como característica biológica de clasificación (racista) humana, sino que, como aclara Ochy Curiel, *“asumimos la concepción de raza social, entendida como la construcción simbólica, cultural, y sobre todo política, que se ha hecho de lo biológico, estrategia donde se sustenta el racismo”* (Curiel, 2009). Así, el entrecomillado del término “raza” tiene por objetivo poner evidencia su carácter ficticio.

Retomando críticamente el marco conceptual del sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000), María Lugones dirá que *“la colonialidad del poder introduce la clasificación social universal y básica de la población del planeta en términos de la idea de “raza” (...) que reposiciona las relaciones de superioridad e inferioridad establecidas a través de la dominación. Reconoce la humanidad y las relaciones humanas a través de una ficción, en términos biológicos”* (Lugones, 2008).

A diferencia de bell hooks y otras exponentes del feminismo negro y de color, interesadas en desenmascarar la complicidad racista del feminismo blanco, la preocupación principal de Lugones pasa por intentar entender la indiferencia que los varones muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infligen sobre las mujeres de color, y con ello está haciendo alusión a la *“indiferencia de aquellos hombres que continúan siendo víctimas de la dominación racial, de la colonialidad del poder, inferiorizados por el capitalismo global. El problematizar su indiferencia hacia las violencias que el Estado, el patriarcado blanco, y que ellos mismos perpetúan sobre las mujeres de nuestras comunidades, en todo el mundo, es el resorte que me lleva a ésta investigación teórica”* (Lugones, 2008).

Aunque no es preocupación central de este trabajo, la indagación en torno a las relaciones de complicidad inte-

rracial e interclasista entre varones resulta de importancia estratégica para quienes consideramos que el carácter antipatriarcal de las luchas populares debe ser internalizado y sostenido por las organizaciones populares en su conjunto, y no asunto específico de espacios compuestos exclusivamente por mujeres o sujetxs que no respondan al patrón binario heteronormativo.

Respecto al carácter anti-hetero-normativo de “nuestro feminismo”, han sido las activistas lesbianas las que han sabido interpelar la naturalización de la heterosexualidad obligatoria como régimen político por parte de una mayoría del movimiento feminista que habitualmente restringe la problematización de las relaciones patriarcales a las relaciones heterosexuales, a los derechos sexuales y reproductivos y la maternidad, en una agenda que no necesariamente contiene a las lesbianas, y que acaba por reproducir la invisibilidad a la que son condenadas por el heteropatriarcado. En el mismo sentido han aportado lxs activistas LGBT/*Queer*.

Las lesbianas feministas, nos dice Curiel, *“planteaban que se partía de representaciones de los hombres/mujeres como sujetos universales manteniendo la heterosexualidad como normativa. Uno de los aportes fundamentales en este sentido fue el de la norteamericana Adrienne Rich quien planteó que la heterosexualidad es una norma social que nos imponen como obligatoria y que invisibiliza al lesbianismo”* (Curiel, 2009). En ese sentido, coincidirá con Monique Wittig al afirmar que la restricción binaria (mujer/varón) del sexo está al servicio de los objetivos reproductivos de un sistema de heterosexualidad obligatoria: sistema político que explota y apropia a las mujeres.

La interrelación entre género y clase, si bien subestimada por el feminismo liberal burgués que construyó agenda en función de las experiencias de las mujeres de clase media, ha sido objeto de problematización teórica por parte de las feministas socialistas, marxistas y anarquistas, al menos desde fines del siglo XIX y principios del XX, y cobró mayor fuerza a partir de la segunda ola del feminismo en la década del 70, con los aportes de feministas radicales y materialistas.

Parte importante del movimiento feminista emergente en Nuestra América, compuesto por mujeres campesinas, desocupadas, trabajadoras, estudiantes, indígenas, da cuenta de esa imbricación entre género y clase desde la materialidad de sus agendas reivindicativas (soberanía alimentaria y sobre los cuerpos, propiedad de la tierra, acceso a la educación y salud públicas, al trabajo y la vivienda) y sus marcos de alianza (Foro Social Mundial, Marcha Mundial de Mujeres, Vía Campesina, ALBA de los Movimientos Sociales).

En este marco es que “Nuestro feminismo” se reconoce formando parte del espectro antiimperialista y anticapitalista del movimiento social. Tanto el imperialismo, con sus estrategias de dominación cultural y sus objetivos de saqueo y explotación de nuestras riquezas y nuestros pueblos, como el capitalismo con su mercantilización y precarización de la vida, son sistemas de dominación que atentan de raíz contra nuestras búsquedas emancipatorias. Entre los sectores más castigados por estas políticas, claro está, se encuentran las mujeres, siempre las más pobres entre lxs pobres.

Sin duda, las condiciones de subordinación a los designios del Patriarcado son “mejorables” aún dentro del sis-

tema capitalista. La modificación del Código Civil en la Argentina, que habilitó al matrimonio entre parejas del mismo sexo, aún cuando tengamos una mirada crítica de la institución matrimonial monogámica y heteronormativa, no sólo otorgó igualdad de derechos a familias homoparentales, sino que a la vez, supuso un proceso de debate público a gran escala, que para muchxs sujetxs disidentes sexuales significó un empoderamiento subjetivo inmensurable. El derecho al reconocimiento legal de la expresión e identidad de género autoconstruida, así como el derecho a la interrupción voluntaria del embarazo, son otros ejemplos posibles de reformas legales que, aun en un marco de institucionalidad burguesa y patriarcal, posibilitarían un mejoramiento sustancial de la calidad de vida de quienes padecen el marco normativo vigente, y lo pagan nada menos que con sus vidas (ejemplo: travestis con promedio de vida por debajo de los 35 años / más de un centenar de mujeres muertas anualmente en Argentina como consecuencia de abortos inseguros).

Ahora bien, menos dudas tenemos aún de que en el marco de un sistema constituido por el individualismo, la opresión y la explotación, no existe margen de libertad ni igualdad suficiente para terminar con las desigualdades existentes. Por ello, más allá de acordar con la necesidad de luchar por reformas tácticas que alivien nuestra existencia aquí y ahora, entendemos que la clave de nuestra búsqueda es el cambio radical del sistema social. En ese sentido, el feminismo en clave descolonizadora tiene importantes aportes que hacer a la construcción de un cambio civilizatorio, de carácter anticapitalista.

A sabiendas de la polémica en la que esta discusión se inscribe, es que debemos adentrarnos en el borrascoso

debate acerca del sujeto del feminismo, lo que sin duda aportará a nuestro objetivo más general, el debate sobre el sujeto del cambio social en Nuestra América.

En principio, poder afirmar que “nuestro feminismo” no está solamente orientado a la lucha por la ampliación de los derechos de las mujeres. Nos reconocemos más bien en un feminismo que lucha por la igualdad intergenérica¹⁶ y la emancipación de los postulados patriarcales. Recuperando los aportes de las feministas materialistas francesas podríamos afirmar que la radicalización de la apuesta estratégica de nuestro feminismo pasa por la abolición de la existencia de “mujeres” y “varones” en tanto “clases de sexo”.

Esto no implica abandonar las reivindicaciones de las mujeres (que como pudimos ver anteriormente, no son unas y para siempre sino que dependen de multiplicidad de factores) ni soslayar su situación de subordinación respecto a los varones, sino concebir que en el marco del sistema patriarcal los discursos y representaciones tanto de la feminidad como de la masculinidad en tanto “tecnologías de género” (de Lauretis, 1989) limitan y encorsetan nuestras expresiones, y son constitutivos de los “sexos” y sus relaciones desiguales de poder.

Así como no podemos hablar de una sujeta “mujer” preexistente a las marcas de raza, clase y sexualidad, tampoco podemos hacerlo en el caso de los varones, ya que

16 Con ello no queremos decir que la “igualdad” sea la búsqueda por asemejarse al masculino universal que se presenta como “lo uno”, “la norma”, en el sistema de dominación patriarcal, ni tampoco reducimos la expresión “intergenérica” a la relación dual mujer/varón, femenino/masculino. Con el término “igualdad intergenérica” buscamos expresar la necesidad de abolir las asimetrías sociales constituidas en razón del sexo.

su posición concreta en las relaciones de poder se verá condicionada por esa compleja imbricación. El modelo androcéntrico de varón es también burgués, blanco, adulto y heterosexual, y trae como consecuencia la subalternización de las expresiones masculinas que no responden al mismo.

Así es que entendemos a “nuestro feminismo” como una forma de resistencia ante los intentos colonizadores del Patriarcado, como una búsqueda, personal y colectiva, en pos de ampliar las fronteras de las *redes de inteligibilidad* que delimitan cuáles vidas son posibles y deseables, sin más que la persecución del placer, la satisfacción y la realización de cada unx de nosotrxs en comunidad.

También entendemos que para alcanzar estos cambios no existen recetas ni biblias que posean “el programa a seguir”, que las certezas se construyen en la misma práctica, en el balance y síntesis colectiva de las mismas, *sin calcar ni copiar* acriticamente otras experiencias, sino creando *desde abajo y desde la situación histórica concreta* el propio camino que lleve a la solución de las injusticias denunciadas.

Si bien el feminismo tiene un fuerte sentido anti-paternalista y denuncia la subestimación e inferiorización a las que las mujeres fueron históricamente sometidas por el dominio masculino, también es cierto que su origen ilustrado ha alimentado en muchas ocasiones la tentación autoritaria de indicar “el camino correcto” amparado en verdades teóricas incuestionables, en algunos casos devenidos en dogma.

Por nuestra parte, nos sentimos movilizados por un feminismo que aporte y participe protagónicamente de las *construcciones de poder popular generadas desde abajo*.

Entendemos que en las reflexiones y prácticas de estos feminismos situados, *nuestroamericanos*, descolonizados, antirracistas, antiheterosexistas y anticapitalistas, podemos encontrar derivas críticas de suma potencialidad para la radicalización de las búsquedas emancipatorias encarnadas por los movimientos sociales y populares en lucha por el cambio social.

VI. CREAR PODER POPULAR

“Debemos concentrar la sabiduría del pueblo en la enseñanza del autogobierno”

HUGO CHÁVEZ FRÍAS (2002), en conmemoración de 7 años de su gobierno.

Habiendo trazado ya en la primera parte de este trabajo algunas de las coordenadas desde donde concebimos el poder, vamos a aproximarnos ahora a la noción de *poder popular*.

Si *poder* supone la capacidad de hacer, cuando hablamos de *poder popular* estamos haciendo referencia a la capacidad de hacer por parte de los *sectores populares*. Estos, claro está, no son tan fáciles de delimitar. Por lo pronto, y sin profundizar en el debate en relación al *sujeto del cambio social*, que abordaremos en el último apartado, podríamos adelantar que hacemos referencia a un sujeto múltiple, conformado por la diversidad de actorxs que se encuentran subordinadx en las diferentes relaciones desiguales

de poder, cuyo carácter, como ya dijimos, entendemos como polimorfo.

Seguimos a Miguel Mazzeo y Fernando Stratta al concebir “*lo popular como un campo contradictorio y heterogéneo. Está habitado por las predisposiciones que contribuyen con la reproducción del sistema de dominación como también por aquellas que lo cuestionan (...) Toda política que tenga como horizonte la transformación radical de la sociedad debe cabalgar sobre esa contradicción y transitar una región borrosa, remisa a los purismos metodológicos y las rémoras dogmáticas*” (2007).

Entonces, podríamos afirmar que hablar de poder popular implica hablar de *poder-hacer*, de la propia capacidad creadora y decisoria de los sectores populares organizados.

Miguel Mazzeo, historiador y militante varias veces citado en este trabajo, es uno de los intelectuales argentinos que más aportes ha realizado en los últimos tiempos a la sistematización de la teoría emergente de las luchas de los movimientos sociales que entienden a la construcción de poder popular como eje estratégico de sus intervenciones.

En su análisis sobre los diferentes usos político-conceptuales del *poder popular*, reconoce en la relación medios / fines una de las principales claves de demarcación.

En primer lugar, podemos reconocer a aquélla “*izquierda tradicional partidocéntrica*” que entiende al *poder popular como medio* para alcanzar su fin: la toma del poder del Estado. Esta concepción de poder popular se relaciona con una concepción más general del poder que mencionamos en la primera parte de este trabajo: aquella que concibe al poder como objeto y no como relación social. Como dijimos en su momento, dicha concepción conlleva visiones

instrumentales de la política y la organización. Así, las instancias de poder popular desarrolladas por las clases subalternas son consideradas por estas tendencias políticas como avances en la consecución de los pasos que se deben de seguir para que *el actor central* de toda política revolucionaria: *el Partido de vanguardia*, logre alcanzar *el objetivo y fin último* del proceso de lucha, la toma del poder centralizado del Estado. Sin duda, la dimensión que aquí adquieren estos actores (Partido y Estado, Estado y Partido) conlleva una alta centralización de la política, dejando en claro que las instancias de poder popular son entendidas como grados de acumulación previos al momento revolucionario por antonomasia: el asalto al Estado, que luego serán *sustituidas* por una política definida desde arriba, por la vanguardia al mando, fiel representante de los intereses de la clase y única interprete de la ciencia revolucionaria.

En segundo lugar, encontramos la posiciones de Holloway y Negri, que aún analizadas de forma diferenciada, son englobadas bajo la idea de quienes conciben al *poder popular como medio sin fin*. Más allá de las posiciones de estos dos autores en particular, vemos en el espectro político que con sus pensamientos se identifica, un razonamiento que partiendo de una crítica al instrumentalismo de las concepciones precedentes, cree encontrar el antídoto ("*para no repetir viejos errores*") en la negación del carácter holístico de la política, bajo el supuesto de que toda finalidad es impuesta al movimiento real desde una externalidad opresiva y totalizante. En esta operación, no sólo no hallan el antídoto, sino que consumen del mismo veneno, renunciando a pensar y practicar la política en términos dialécticos, condenado a todo intento de superación de

las injusticias existentes a una situación de esterilidad política combinada con inmaculada autocomplacencia.

En tercer lugar, hallamos la posición que concibe al *poder popular como medio y como fin*, y la vez, *como desactivación de la dicotomía*. El poder popular es concebido como la concreción parcial, el comienzo de la materialización, de la prefiguración del cambio social anhelado. La superación de las relaciones sociales capitalistas no es el fin último, sino medio y fin a la vez.

“Desde esta óptica dialéctico-utópica, el poder popular no remite a una narrativa guiada hacia la consecución de una meta inexorable, sino a un proceso de autorrealización. No se asume como un telos con poder de succión, sino como la tarea de construcción conjunta de un camino y la definición común de las metas y los objetivos. No se asocia a ideales fijos, externos y trascendentes. El contenido del fin trabaja en la totalidad de la tendencia dialéctica” (Mazzeo, 2007).

Concluyendo con el análisis en relación a la dicotomía medios/fines, Mazzeo afirma que:

“El concepto de poder popular que asumimos tiene una gran capacidad de síntesis, posee la rara virtud de no escindir medios de fines, movimiento de fines últimos, objeto de sujeto, teoría de práctica, socialismo de clases subalternas. El poder popular es tanto medio y camino para la liberación como fin último, deseo y proyecto. De esta manera, las construcciones regidas e inspiradas por las lógicas y horizontes del poder popular se erigen en ámbitos donde se hacen efectivas estas simultaneidades” (Mazzeo, 2007).

Que las potencialidades de los feminismos recuperados como *corpus* teórico-práxico tendiente a la construcción de relaciones intergenéricas horizontales y emancipadas, sean vislumbradas por parte de estos sectores populares organizados, y el feminismo decida cabalgar sobre esta “*región borrosa*” de lo popular ubicando a dicha tarea política como parte fundamental de ese “*horizonte de transformación radical de la sociedad*”, son parte fundamental de las preocupaciones de este trabajo.

Encontramos posibles puntos de cruce, y de extrema potencialidad, entre lo que caracterizamos como “*nuestro feminismo*” y este universo político, social, cultural e ideológico que plantea la construcción de poder popular como eje estratégico, denominado por Mazzeo como “*la izquierda por venir*”. Como mencionamos en la introducción de este trabajo, estas similitudes no son ningún hallazgo de nuestra parte. Aún así, el desarrollo teórico y práctico de este entrecruzamiento se encuentra, a nuestro entender, muy por debajo de sus potencialidades.

A continuación, intentaremos dar algunos pequeños pasos en este sentido a partir de introducirnos en tres posibles vínculos entre estos universos, que aún desde galaxias aparentemente alejadas, comparten grandes rasgos en sus cosmovisiones.

A. EL FEMINISMO COMO BÚSQUEDA DE AUTONOMÍA

“La acción principal para luchar contra el Capitalismo y el Patriarcado debemos realizarla todos y todas, llevándolo a lo público, fuera de los límites de la vida doméstica, cuestionando y derrotando los roles y estereotipos impuestos, decidiendo en libertad, nosotras y nosotros, cómo queremos ser”

Cartilla “*Primer Campamento de Formación en Género*”, Espacio de Mujeres del Frente Popular Darío Santillán, Marzo 2007.

Son múltiples las coordenadas a partir de las cuales se pueden vincular perspectiva feminista, construcción de poder popular y búsqueda de autonomía. Una de las razones es que el concepto *autonomía* ha operado muchas veces como *significante vacío*, en el sentido de que su contenido es variable en función de las concepciones políticas, momentos históricos, contextos de producción e in-

tervención en que es utilizado, pero fundamentalmente porque el significado asignado a tal significante en cada momento, es resultado de una correlación de fuerzas que impone tal contenido como hegemónico. Laura Morróni (1996) nos da un ejemplo de ello cuando explica que, en la década del 80, la concepción hegemónica de la autonomía para el movimiento feminista era la independencia respecto a las organizaciones partidarias de izquierda que entendían a la lucha feminista como secundaria. En cambio, en los 90s, cuando el movimiento feminista hablaba de autonomía hacía más bien referencia a la independencia respecto al Estado y organismos internacionales.

En ambos casos, estamos hablando de una autonomía respecto a instituciones *superestructurales*, sean partidos, Estado u organismos internacionales. Dicho carácter superestructural está dado por el hecho de que son organismos que se hallan *por encima* de los sectores de base pertenecientes al movimiento en cuestión, en este caso el movimiento de mujeres feministas. Podríamos denominar a la misma como *autonomía político-organizativa*.

El debate en torno a la autonomía organizativa no ha sido menor en las últimas décadas, ya que tanto al interior de los movimientos sociales en general, como del movimiento de mujeres y feminista en particular, ha tenido gran relevancia en la configuración de diversos escenarios políticos.

Morróni (2006) reconoce en el debate "*autónomas*" vs. "*institucionalizadas*" un clivaje importante de la disputa hacia el interior del feminismo latinoamericano. Volviendo al ejemplo antes citado, la autora nos dice: "*Con los 90 (...) los escenarios van cambiando, profundizándose los procesos de globalización. El feminismo, necesariamente se ve inter-*

pelado por estas transformaciones, modificando sus vínculos y formas de practicar la política, al encontrar nuevos espacios de incidencia posible para las luchas en torno al reconocimiento y a la redistribución” (2006).

Este escenario favorece el entrecruzamiento entre feminismo e institucionalidad, o bien la progresiva institucionalización de una parte del movimiento de mujeres feministas, proceso que es criticado desde las vertientes autónomas, ya que en muchos casos, representa una forma de condicionamiento y limitación de la autonomía política.

Esto se vería reflejado en los procesos de cooptación, burocratización, profesionalización y *oenegización* del movimiento feminista que, tentado desde esta institucionalidad a *incidir* en la elaboración de políticas públicas favorables a la equidad de género, ha sido sumergido en un mundo de laberintos burocráticos, tecnocráticos y de *lobbismo* legislativo, que han condicionado su capacidad crítica, sus líneas de acción y sus marcos de alianza. A su vez, podemos relacionar este proceso con la anteriormente mencionada *despolitización del género*, a partir de su inclusión en el marco de políticas públicas desarrolladas por un Estado neoliberal y patriarcal, que busca incluir a las mujeres en tanto *minorías*, tematizando la opresión en términos de discriminación, y promoviendo su inserción subordinada sin alterar las profundas estructuras de desigualdades de poder¹⁷.

17 Un análisis crítico sobre las políticas de “equidad de género” impulsadas por los Estados neoliberales y los organismos internacionales, con especial atención al caso de Bolivia, puede encontrarse en “*Despatriarcalizar para descolonizar la gestión pública. Cuadernos para el debate y la descolonización*” (Chávez, Quiroz, Mokranis y Lugones) y

Postular la necesidad de mantener autonomía política respecto a dichas instituciones no debería traducirse necesariamente en una indiferencia hacia las mismas, negando, por ejemplo, el lugar que tiene el Estado, en tanto interlocutor privilegiado frente a las organizaciones que buscan incidir en sus políticas, aunque más no sea a través de la demanda y exigencia de reformas parciales, posibilitando la conquista y reconocimiento de derechos negados y la acumulación de recursos que habiliten a un progresivo empoderamiento de lxs sujetxs subalternizadx.

Por nuestra parte, creemos que el problema principal en este debate pasa por definir cuál es el eje de acumulación estratégico del movimiento feminista, cuál es su ámbito de intervención y construcción. En este sentido, tener una política institucional tendiente a acumular recursos de poder no tiene por qué limitar la radicalidad de la transformación buscada, siempre que mantenga una vinculación táctica con la estrategia de construcción de poder popular en el seno del movimiento de base.

Laura Morroni releva y desarrolla brevemente otras formas de entender la autonomía desde el feminismo a las que aquí sólo haremos mención: *autonomía física*, asociada a la libre disposición y decisión sobre sus cuerpos por parte de las mujeres; *autonomía política*, asociada a la libre participación y a la posibilidad de construir espacios propios de organización; *autonomía ideológica*, referida a la construcción de una mirada propia sobre la realidad, a la posibilidad de describir, explicar y proyectar un ordena-

en el “*Plan Nacional Para la Igualdad de Oportunidades. Mujeres Construyendo la Nueva Bolivia, Para Vivir Bien*” (2008), del Ministerio de Justicia, Viceministerio de Género y Asuntos Generacionales de Bolivia.

miento particular del mundo social, y *autonomía económica*, ya sea referida tanto a la independencia de las mujeres como individuos, como de sus organizaciones respecto de los organismos financieros que transfieren recursos en carácter de *cooperación*.

Por último, se plantea la posibilidad de reconocer una *dimensión socio cultural de la autonomía*, que “*planteada en términos de identidad – tanto individual como colectiva – se podría definir como la posibilidad de contar con un repertorio identitario escogido libremente y por motivación propia, en lugar de una serie de identidades heterodesignadas o meramente relacionales*” (2006).

Coincidimos con Morroni al postular que “*la autonomía constituye una posición, dentro del entramado de relaciones de poder caracterizada por la no dependencia y la rebeldía a las posturas hegemónicas existentes*” (2006).

Esta última definición se relaciona con una las dimensiones que fundamentalmente nos interesa, que es la de la *autonomía respecto al Patriarcado*, que es *política, ideológica y sociocultural* a la vez.

La socialización e interiorización de los mandatos patriarcales en torno al *deber ser* de lo masculino y lo femenino son los pilares de la ideología de este sistema sexo/género. Retomando a Pierre Bourdieu, María Luisa Femenías (2007) plantea que “*la estrategia fundante de la imposición simbólica de formas o de categorizaciones es entenderlas como las únicas legítimas, apropiadas o convenientes (...) La violencia simbólica se ejerce en el ámbito de las creencias (o sistema de creencias de un individuo) y su forma más pregnante es la ideología, ya sea la implícita en el lenguaje o la explícitamente manipulada. Todo sistema de dominación (incluyendo al Patriarcado) implica violencia simbólica descalificando, negando,*

invisibilizando, fragmentando o utilizando arbitrariamente el poder sobre otros/as”.

Los discursos y representaciones en torno a lo masculino y lo femenino poseen en su excesiva generalización la posibilidad de uniformidad y homogeneización, limitando el repertorio de expresiones posibles y deseables a los únicos guiones que consideran legítimos para vivir el género y la sexualidad. El ejercicio de esta violencia patriarcal está íntimamente relacionado con lo que Celia Amorós denomina *heterodesignación*, definida por Femenías (2007) como

“el lugar, el nombre, el rasgo, o la diferencia por la cual se nos reconoce en el espacio público. Esa diferencia nos define para los demás. La reproducción de la calificación que nos asegura un lugar dado forma parte del sometimiento ideológico con el que se reconoce la presencia eficaz de la heterodesignación. Implica producción y reproducción de relaciones de sumisión según una ideología dominante”. Y agrega; “Podría resumirse la noción de heterodesignación, en términos de expectativas de logro, rasgos identitarios más o menos esencializados, lugares naturalizados y mandatos. En efecto, en el proceso de socialización, los individuos internalizan los modos con los que los demás los designan, al menos hasta que logran autodesignarse, es decir, hasta que logran priorizar (si pueden) su propio modo de verse”.

El hecho de que la heterodesignación *nos asegure un lugar dado*, que sea *internalizada por los individuos*, y por tanto, tenga una *presencia eficaz*, nos obliga a matizar el carácter voluntarista con el que la autonomía respecto al Patriarcado podría entenderse.

En función de complejizar este debate, podríamos servirnos de las polémicas en torno a cierta interpretación y apropiación de la noción butleriana de la *performatividad del género*¹⁸.

Como explica Sabsay (2011):

“la recepción de su teoría dentro de ciertos contextos (...) pareciera dar lugar a la conceptualización de un sujeto performativo como un agente capaz de manipular o elegir su identidad, o como un agente que podría al menos reinstituirse como centro de control de esas identidades múltiples e intersectadas a las que la sociedad lo arroja (...) Como si en cada caso se pudiera modelar estratégicamente la posición a asumir, estas lecturas resignifican la “performatividad” como una estrategia política emancipatoria, y abonan de este modo, el terreno de una fuerte y sólida noción de autonomía que replica los presupuestos liberales” de un sujeto de voluntad y conciencia, “como si la observación de que aquellas formas (de vivir el género y la sexualidad) no remitían a ninguna naturaleza bastasen para volverlas completamente maleables”.

Como explicamos en su momento, la noción de performatividad del género supone un necesario y arbitrario compromiso del sujeto con la generización. *“Según Butler, la autoridad de la norma nos hace visualizar el cuerpo generizado de modo tal que parecería necesario e inapelable experimentarlo, vivirlo y concebirlo subjetivamente de una forma y no de otra”* (Sabsay, 2011).

18 Ver en el apartado *“Sobre los avatares del concepto de género”*.

Que sea *de una forma y no de otra* está estrechamente vinculado “*con los medios discursivos que emplea el imperativo heterosexual para permitir ciertas identificaciones sexuadas y excluir y repudiar otras*” (Butler, 2002).

Estos *medios discursivos*, y sus efectos materiales y corporales, constituyen una *matriz excluyente* mediante la cual se conforma un campo de sujetos cuya frontera está delimitada por la producción seres *abyectos* (excluidos, desechables), no reconocidos como sujetos, sino como el *exterior constitutivo* del campo de quienes sí lo son (Butler, 2002).

De este modo, Butler afirmará que:

“a) no es posible teorizar la performatividad del género independientemente de la práctica forzada y reiterativa de los regímenes sexuales reguladores; b) en este enfoque la capacidad de acción, condicionada por los regímenes mismos del discurso/poder, no puede combinarse con el voluntarismo o el individualismo, y mucho menos con el consumismo, y en modo alguno supone la existencia de un sujeto que escoge” (Butler, 2011).

Por estas afirmaciones Butler fue acusada de no dejar resquicio a la libertad y no brindar fundamentos para la acción política. Sin embargo, éstos se encuentran precisamente en su noción performativa, ya que en la misma repetición de la norma se encuentra contenida la posibilidad de su actualización y desplazamiento, pudiendo desplazar incluso las fronteras de la *matriz de inteligibilidad* que establece la diferencia entre cuerpos, sexos, géneros legítimos y abyectos.

Informados por estas reflexiones, nos vemos obligados a reflexionar en torno a la opacidad de un sujeto que no se encuentra autocentrado ni es transparente a sí mismo, por lo cual, no hablamos lisa y llanamente de la autonomía como el proceso de hacer consciente una imposición ante la cual rebelarse. Tampoco nos referimos a una autonomía concebida en términos individuales.

Nos orientamos más bien a pensar la autonomía como un proceso de ampliar la visibilidad de los mecanismos de sujeción que nos atan al reglamento de género, esbozando en nuestras prácticas sociales, personales y colectivas, las formas de desplazar las fronteras que delimitan qué cuerpos, sexos, géneros y deseos serán incluidos en las zonas habitables de la vida social.

En este sentido, hablamos de una autonomía que así como no *simplemente* se sustrae, tampoco *simplemente* se sujeta a las normas del género que alambran las *fronteras sexuales* en la sociedad heteropatriarcal.

B. EL FEMINISMO Y LA PREFIGURACIÓN DEL CAMBIO SOCIAL

“Esta construcción de poder popular que es, al mismo tiempo, creación del sujeto colectivo y de los sujetos individuales que componen el colectivo, es ya la sociedad socialista en camino. La vamos construyendo al mismo tiempo que avanzamos. El hombre nuevo, la mujer nueva están naciendo”

RUBÉN DRI (2007), en *Reflexiones sobre poder popular*.

“Esta dimensión invisible de la política –que en última instancia ancla en una mirada de la revolución en tanto proceso autocreativo– ha sido por lo general descuidada”

JAMES SCOTT (2000), *“Los dominados y el arte de la resistencia”*.

Como ya expresamos en varias oportunidades, entendemos que la construcción de relaciones sociales que se sustraigan de las lógicas opresivas, jerárquicas y excluyentes que el orden dominante intenta naturalizar es una tarea imprescindible de abordar desde el momento actual, si es que realmente aspiramos a que las condiciones para una transformación radical de la sociedad *estén dadas* algún día.

En este sentido es que retomamos la idea gramsciana de la *política prefigurativa*, que, como puede deducirse del concepto, prefigura un orden de cosas. Como ya expresamos, esta idea está fuertemente vinculada a nuestra concepción de *poder popular*, dónde la dicotomía medios– fines es abandonada, y se entiende que en los medios está contenido el fin mismo. Retomando a Hernán Ouviaña (2007),

“Entendemos que el contradictorio derrotero que va de la relación de dominio a la plena emancipación debe tener como acicate constante la construcción, desde el inicio mismo del proceso autonómico, de formas de vinculación, entre nosotros y (a no olvidar) con la naturaleza, que prefiguren el horizonte comunista anhelado. Desde esta perspectiva el fin debería estar contenido, al menos tendencialmente, en los medios mismos. O mejor aún: los medios no serían concebidos como meros medios instrumentalizables, sino que contendrían en su seno, en potencia, los objetivos perseguidos”.

Podemos definir entonces a la política prefigurativa como un conjunto de prácticas que en el momento presente, *“anticipan”* los gérmenes de la sociedad futura. Así, *“la transformación revolucionaria (y por tanto el poder popular mismo)*

deja de ser entonces un horizonte futuro, para arraigar en las prácticas actuales que en potencia anticipan el nuevo orden social venidero” (Ouviña, 2007).

La deconstrucción de la cultura dominante y la construcción de una contracultura de lxs oprimidxs requieren de un trabajo cotidiano en cada una de las esferas de la sociedad.

“Cabe recordar que para Gramsci la política prefigurativa no puede pensarse sino en una clave integral, vale decir, como una “nueva forma de ser”, en su sentido más amplio. Ello implica imaginar nuestra lucha en tanto apuesta total, que no equivale a la intransigencia del todo o nada, sino a concebir cada resquicio de la vida como trinchera de lucha” (Ouviña, 2007).

Si se trata de ponderar los posibles aportes del feminismo a la construcción de poder popular, debemos reconocer que son las intelectuales y militantes feministas las que han sabido poner la atención sobre el mundo de lo privado, lo personal y lo cotidiano, como manifestación de las relaciones de dominación, pero también como espacios de creación de sociabilidades alternativas. Estas corrientes se encargarían de hacer visibles aquellas dimensiones de la vida que habían sido condenadas a la oscuridad por la moderna dicotomía patriarcal entre el mundo de lo público y de lo privado. Los padecimientos de las mujeres en particular, pero también de otrxs sujetxs oprimidxs, fueron invisibilizados a través de una estrategia que buscó naturalizar y privatizar dichas opresiones, para así obstaculizar la comunicación, el reconocimiento y la organización frente a las mismas. *“Las emociones, sentimientos de la vida cotidiana, al no tener espacio 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 período actual es también iluminar los mecanismos más opacos de la exclusión, más impactantes por la naturalidad con la que funcionan” (Vargas, 2008).

La misma condena que las mujeres recibieron por parte del Patriarcado Capitalista a permanecer en la esfera de lo privado, de lo *indiscernible* como decía Amorós, fue la que posibilitó la emergencia de una serie de problematizaciones que poco a poco fueron exigiendo modificaciones a la hora de pensar el poder y la política. A la iluminación del espacio privado como ámbito de ejercicio de relaciones de poder se fue sumando la problematización, sobre todo con el feminismo radical de los 60, de ciertos aspectos de la vida social que antes eran circunscriptos a una cuestión *personal*, en contraposición a una concepción de la política restringida al ámbito de lo público-colectivo. *“La teoría política feminista contribuyó decisivamente a esta mirada con su reflexión sobre la dimensión política de lo personal, resumida en el slogan lo personal es político. Esta afirmación fue el impulso más contundente para politizar la cotidianidad y posicionarla, lentamente, en el horizonte referencial de las mujeres y la sociedad” (Vargas, 2008).*

Sin duda, 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 *estatus político* según la modernidad patriarcal. Esto, a su vez, está vinculado con la concepción del 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 una de nosotrxs. Así lo afirma la poetisa feminista, lesbiana, caribo-norteamericana Audre Lorde: “*Para provocar un verdadero esfuerzo revolucionario, jamás debemos interesarnos exclusivamente en las situaciones de opresión de las que tratamos de liberarnos, debemos concentrarnos en esa parte del opresor sepultada en lo más profundo de cada una de nosotras, y que no conoce otra cosa que las tácticas de los opresores, los modos de relacionarse de los opresores*” (citada en Dorling, 2009).

Los aportes feministas a la ampliación de las esferas de politización, a la radicalización de las críticas del orden dominante y, por tanto, de la concepción de lo que hay que revolucionar para cambiarlo todo, fueron sintetizados en los 70 con el slogan “*lo personal es político*”. Su apropiación contemporánea por movimientos sociales y de mujeres podemos encontrarla plasmada en remeras y banderas: “*Revolución en las calles, en las plazas y en las camas*”.

Estos aportes son sin duda una actualización y radicalización de aquella dimensión *prefigurativa* de la política de la que nos hablaba Gramsci a principios del Siglo XX, y quizás sea uno de los aportes fundamentales que los movimientos sociales y populares contemporáneos hayan heredado de las experiencias feministas. Lamentablemente, el carácter androcéntrico de las reconstrucciones históricas, y entre ellas también de las genealogías de las expe-

riencias de lucha que suelen recuperarse para dar cuenta de los repertorios que informan nuestras experiencias organizativas contemporáneas, tiende a subestimar e invisibilizar los aportes de las mujeres y a mezquinar su reconocimiento. Esperamos que este trabajo permita empezar a desandar ese camino dejándonos ver que gran parte de las prácticas de las que nos enorgullecemos fueron recuperadas, directa o indirectamente, de esas experiencias feministas, y que, más importante aún, podamos ver que muchas de las prácticas que aún no pudimos transformar, pueden encontrar coordenadas de orientación en las experiencias del feminismo que, cansado de revoluciones silenciosas, sigue trabajando para hacerse escuchar, convencido de que *la revolución será feminista, o no será.*

C. EL FEMINISMO Y LAS PRÁCTICAS PEDAGÓGICAS

“Aspiramos a ser parte de una pedagogía popular que tienda a desorganizar las relaciones de poder en un sentido subversivo, revolucionario. Una pedagogía que parte de los cuerpos para pronunciar palabras, recuperando el valor de la subjetividad en la creación histórica, y criticando, una y otra vez, las certezas del punto de partida”

CLAUDIA KOROL (comp.), (2007), en *Hacia una pedagogía feminista. Géneros y Educación Popular*.

“La educación popular se define desde el desarrollo de un proyecto político de construcción de poder popular. Es una acción cultural para la libertad”

MARIANO ALGAVA (2006), *Jugar y jugarse; Las técnicas y la dimensión lúdica de la educación popular*.

Otro eje a partir del cual intentamos vincular el feminismo a la construcción de poder popular es el de las prác-

ticas pedagógicas. Tanto desde la militancia feminista como desde los llamados “nuevos” movimientos sociales, se incorporó la generación de espacios no formales de educación como laboratorios de deconstrucción de la cultura dominante y de generación de sujetxs críticxs y transformadores/as.

La educación popular, como propuesta político pedagógica, fue la herramienta desarrollada para posibilitar los procesos de construcción colectiva de conocimientos. Esta, no sólo consiste en generar espacios democráticos de reflexión, apelando al diálogo y la circulación horizontal de la palabra, a la revalorización de los saberes populares, rompiendo con posturas jerárquicas y elitistas del conocimiento, a la utilización de dinámicas lúdicas y participativas. Claro que todas estas son características que hacen a la metodología como también a la política educativa, es decir, no son sólo un medio para facilitar el aprendizaje, sino parte fundamental del proceso político des-enajenante y generador de nuevas subjetividades.

“Las técnicas participativas que utilizamos en nuestros procesos de educación popular, distan de ser meros entretenimientos. Están sostenidas desde una coherencia con la concepción, con la opción política, y con el objetivo de hacernos protagonistas de la historia. Rescatan la verdadera dimensión que tiene el cuerpo en el proceso de aprender-enseñar, devuelven el protagonismo, operativizan los debates, mejoran las condiciones grupales, generan confianza, construyen la dimensión lúdica del aprender (...) todo esto es parte de los objetivos, a la vez que es camino para la construcción de la nueva sociedad, que se va instaurando en esta marcha alegre, y que en este andar, nos transforma” (Algava, 2006).

Muchas veces nos encontramos con que dichas metodologías son incorporadas por actores/as políticxs cuyas prácticas distan de tener un sentido libertario, sino que por el contrario, refuerzan la dominación con políticas clientelares y asistenciales. Estos procesos “educativos”, aún cuando presenten coincidencias metodológicas con la educación popular no forman, a nuestro entender, parte ella en el sentido que le estamos otorgando. Desde nuestro punto de vista, la educación popular no puede ser una mera cuestión de “forma”, revistiendo de participación a las políticas compensatorias con las que el Estado capitalista y patriarcal intenta contener el conflicto social. Este proceso político educativo expresa su carácter *popular* siempre y cuando aporte a la auto-organización de estxs sujetxs en pos de su emancipación. Hacemos nuestras las palabras de Claudia Korol cuando dice que *“son las fuerzas organizadas del pueblo, es el poder popular, donde se acumulan las transformaciones culturales que permiten desafiar la cultura enajenante de la dominación capitalista y patriarcal (...) la pedagogía con la que estos movimientos populares forman a sus integrantes, es también un gigantesco ensayo de nuevas prácticas y propuestas contrahegemónicas”* (Korol, citada en Algava, 2006).

Siguiendo en esta búsqueda por entrecruzar al feminismo y los movimientos populares, esta vez a partir de la potencialidad prefigurativa y transformadora de la educación popular, volvemos a citar las palabras de Claudia Korol para decir que retomamos *“del feminismo varias pistas para pensar nuestras perspectivas políticas; entre ellas: 1- la crítica a la dominación capitalista y patriarcal; 2- el sistemático cuestionamiento a la cultura androcéntrica; 3- la reflexión que apunta a la deconstrucción de las categorías duales binarias; 4- la búsqueda de horizontalidad y autonomía; 5- la valoración*

del diálogo en la práctica política; 6- la radicalidad de la denuncia de los ordenamientos que pretenden disciplinar el campo de quienes resisten la dominación” [Korol (comp.), 2007].

La educación popular, supone una ruptura radical con la concepción iluminista, *bancaria* del conocimiento, desde la cual se supone que hay quienes conocen y quienes ignoran, y lxs primerxs deben transmitir, o bien depositar, sus saberes *en* lxs segundxs. Esta concepción supone la negación y/o subestimación de los conocimientos poseídos por quienes asisten al proceso educativo desde el lugar de *a-lumnxs* (carentes de luz).

En este sentido, la educación popular desnaturaliza, cuestiona, tensiona y relativiza la existencia de tales jerarquías, afirmando que la relación enseñanza – aprendizaje se establece de forma dialéctica y dialógica, no habiendo en el proceso pedagógico sujetxs que sólo aprendan o que sólo enseñen. Además, el conocimiento no es algo construido y acabado a ser transmitido o depositado, sino que es creado en el proceso educativo de forma colectiva.

Aquí consideramos necesario hacer una salvedad: compartimos la búsqueda de la horizontalidad como desafío, incluso como *utopía*, en su sentido mítico y movilizador, pero ésta no se alcanza por decreto ni por acumulación de deseos. Suponer lo contrario, lleva a *esconder bajo la alfombra* las asimetrías actualmente existentes, negando las limitaciones sobre las que debemos trabajar, subestimando las distancias de formación y autonomía política (en sentido de pensar “con cabeza propia”) que, de no estar claras en nuestros procesos educativos, pueden conducir a grandes fracasos, no sólo pedagógicos, sino político-organizativos.

En esta dirección, es que entendemos también que un proceso educativo con sentido emancipador debe, indefectiblemente, aportar al fortalecimiento de la autonomía de lxs educandxs. La autonomía, como desarrollamos en capítulos precedentes, es entendida como la capacidad, individual y colectiva, de tomar las decisiones en nuestras propias manos, de autogobernarnos. La valorización de los saberes populares, la importancia dada a la palabra de cada participante en el proceso educativo, son claves para el fortalecimiento de la estima individual y colectiva, para la autovaloración y el autoconvencimiento, para la recuperación de la confianza en sí mismxs por parte lxs sujetxs subalternizadxs.

Esta postura, supondría a su vez un quiebre con el etnocentrismo, a partir del cual el conocimiento generado en los ámbitos educativos occidentales, avalados por la violencia simbólica del Estado y los organismos internacionales, es el único conocimiento válido. Esta concepción constituye el trasfondo ideológico de la colonización cultural que supuso la aniquilación de los saberes ancestrales y populares, o la utilización de los mismos como materia prima del conocimiento científico, otorgándole valor agregado al conocimiento mercantilizado de las industrias culturales occidentales. En muchos casos, este etnocentrismo se presenta disfrazado de multiculturalismo liberal, que plantea una recuperación discursiva de los saberes subalternos, pero bajo una lógica paternalista que los sigue considerando inferiores.

Vale decir que este etnocentrismo suele presentarse de la mano del androcentrismo, que subestima también el carácter epistémico de los conocimientos aportados por las mujeres, negándolas como sujetas de conocimiento.

Otra forma de romper con la lógica occidental en el proceso educativo es problematizando las estructuras dicotómicas de pensamiento, que históricamente han dominado al razonamiento moderno, y que se han constituido en pilares ideológicos de dicha dominación.

Diana Maffia (2004), filósofa feminista, dice que las condiciones que hacen a un par de categorías dicotómicas son su *exhaustividad*: entre las dos forman una totalidad y no hay nada más por fuera, y su *exclusividad*, ya que si algo pertenece a un lado de un par no puede pertenecer al otro.

Lo que logra desnudar el feminismo, es que dicho par de categorías se encuentra *sexualizado*, lo que en el marco de un sistema sexo genérico de dominación masculina implica que también se encuentra *jerarquizado*. Obviamente, las categorías culturalmente asociadas a la masculinidad son consideradas valiosas, y las asociadas a la feminidad, inferiorizadas.

Una pedagogía popular debe poder fisurar esta estructura de razonamiento dicotómico, ya que el mismo imposibilita la construcción de un pensamiento complejo y dialéctico, escondiendo detrás de las únicas dos alternativas presentes algunxs otrxs posibles invisibilizadx.

La epistemología feminista ha hecho un aporte fundamental a la reconstrucción de un proyecto pedagógico popular a través de la crítica de la dicotomía cuerpo/alma. Dicho planteo es constitutivo de la cultura occidental y muy influyente en el lugar que el cuerpo ocupa (o bien deja de ocupar) en el proceso educativo. Su origen se encuentra en los postulados filosóficos platónicos, a partir de los cuales el cuerpo sexuado se constituye en la cárcel del alma perfecta y pura.

“Platón pensaba que el alma humana estaba dividida en tres aspectos. El alma racional de una persona estaba ubicada en la cabeza, que impulsaba al conocimiento teórico, la filosofía, la comprensión más abstracta (...) Había otra alma, alojada en el pecho, que él llamaba “irascible” (...) que tenía que ver con la valentía, con el arrojo (...) La tercer alma, era la concupiscible, alojada en el vientre, en el abdomen, y tenía que ver con las bajas inclinaciones” [Maffia, en Korol (comp.), 2004].

Según la preponderancia de estos elementos en las almas, se clasificarían lxs sujetxs y por tanto, el lugar que ocuparían en la vida de *La República*. De más está decir que el alma de las mujeres se caracterizaría, al igual que la de lxs esclavxs, por la preponderancia del elemento concupiscible “lo que es retomado en buena parte por la iglesia católica, esta idea de que las mujeres estamos determinadas por el sexo, que arrastramos a las pobres almas racionales a las tentaciones más inicuas” [Maffia, en Korol (comp.) 2004].

Aunque esta teoría parezca lejana de nuestra cotidianidad, ha sido muy influyente en la religión y en la educación occidental, aportando no sólo a la inferiorización de las mujeres, sino fundamentalmente a la escisión que cada unx de nosotrxs vive respecto a nuestros propios cuerpos.

Por otra parte, en dicha dicotomía cuerpo/alma se sustenta la idea de un modelo de conocimiento científico producido por un sujeto neutral, avalorativo, no sexuado, corporeamente ausente. Las emociones, las subjetividades, las particularidades no forman parte de los procesos de construcción de conocimiento, lo que equivale a decir que sujetxs sensibles, emotivos e incapaces de abstraerse (como la ideología patriarcal define a 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.

Desde la construcción de una pedagogía popular con sentido emancipatorio, que recupere las enseñanzas de la epistemología feminista, devolvemos a las emociones y a los cuerpos el lugar que les corresponden en el proceso educativo.

Seguimos a Korol al afirmar que:

“Desde la educación popular, combatimos la fragmentación, la dualidad histórica que heredamos, la negación del cuerpo y la normalización a que nos somete el sistema. Consideramos a las personas en su integridad, con sus sentires, sus acciones, sus pensamientos, y desde esta convicción el cuerpo se reintegra naturalmente, no como complemento a una educación y una cultura que lo ignora, sino como parte de un proceso conscientemente integrado”. Y agrega, “El cuerpo es un lugar socialmente construido, es un terreno político. De allí que el poder necesite normalizarlo, educarlo, reglarlo, moralizarlo. El Patriarcado no acepta que el cuerpo pueda ser un lugar de aprendizaje, de placer, de conocimiento. El sistema niega el mundo de los afectos y de los deseos. Estos, dejados en libertad, resultarían un peligro para su status quo” [Korol (comp.), 2007].

Educar nos para la libertad, para la autonomía, para la emancipación, para el fortalecimiento de nuestra autoestima individual y colectiva, para la recreación de nuestras formas de ser y estar en el mundo, para la comunicación intersubjetiva, la emoción, el afecto, la conexión, la solida-

ridad. Para todo esto precisamos que en el proceso educativo estén presentes nuestros cuerpos, nuestros deseos, nuestras singularidades y nuestras historias.

Una vez más, en este camino por encontrar las formas de abordar los desafíos a que nos enfrenta el orden dominante, las teorías y prácticas feministas tienen mucho que aportar. Sin duda, poder pensar en el lugar de los cuerpos, las subjetividades, las historias personales y las emociones en los procesos educativos, implica poder recuperar la potencialidad de la radicalidad que se gesta en las cosmovisiones y praxis feministas.

Sin duda, los movimientos sociales cuyas estrategias centran su eje en la construcción de poder popular, tienen mucho que recuperar de esta praxis para poder ver nacer a lxs sujetxs que hagan posible el cambio social necesario.

VII. DIVERSIDAD Y ARTICULACIÓN: HACIA EL SOCIALISMO DEL SIGLO XXI.

“El problema de la unidad o, más modestamente, de la solidaridad no puede resolverse trascendiéndolo o eliminándolo de la escena, e indudablemente tampoco mediante la promesa vana de recuperar una unidad forjada a base de exclusiones, que reinstituya la subordinación como su condición misma de posibilidad”

JUDITH BUTLER (2000), *“El marxismo y lo meramente cultural”*.

“Entre los que favorecen la totalización (la parte en el todo, unidad) y quienes auspician la particularización (el todo en la parte, diversidad) no hay que apresurarse a señalar una oposición sino intentar una vinculación dialéctica (unidad en la diversidad)”

ESTEBAN RODRÍGUEZ (2007), *“Más acá del Estado, en el Estado y contra el Estado. Apuntes para la definición de poder popular”*.

Hasta aquí nos hemos propuesto realizar un recorrido por algunas de las formas en que las nociones de poder, el poder popular y el género han sido conceptualizadas, e intentado recuperar diversos aportes teórico-políticos para caracterizar al Patriarcado, en su articulación con el Capitalismo, el racismo y el heterosexismo, delineando a grandes rasgos una configuración de “*nuestro feminismo*” y sus posibles aportes a la construcción de poder popular.

En este último apartado, intentaremos abordar la espinosa discusión en torno al “*sujetx del cambio social*” en relación a algunos de los aportes antes mencionados

Afirmamos ya, que partimos de una concepción polimorfa del poder, lo que se expresa en múltiples relaciones de dominación, opresión y explotación. A nuestro entender, esto da cuenta de la existencia de un *sujetx* plural o, dicho de otra manera, de una diversidad de *sujetxs* que se encuentran en posiciones subalternas respecto a las diferentes modalidades de dominación existentes. Compartimos con Ana Sojo (1988) que “*entender al poder como polimorfo tiene consecuencias, a la hora de definir cuál es el sujeto llamado a resistirlo*”.

Expresar que no sólo son las trabajadoras y trabajadores los que se encuentran en relación de dominación respecto a la explotación capitalista, sino que existen múltiples *sujetxs* oprimidxs, podría parecer una obviedad. Sin embargo, ha corrido mucha agua bajo el puente para decir que dicha afirmación es un registro compartido en el campo de las izquierdas, y hay aún posibilidades de encontrar a quien exprese lo contrario. Otras veces, aún cuando se contempla la relevancia del racismo, el sexismo, y otras modalidades de dominación, se subestima su importancia en relación a la explotación de clase, ubicando en con-

secuencia al proletariado, de forma *a priori*, como el sujeto privilegiado en la construcción de una salida transformadora. De esto se deriva una suerte de jerarquización de las opresiones, y por tanto de lxs sujetxs en lucha, que no hace más que reproducir las asimetrías existentes, esta vez hacia el interior del campo de las resistencias.

Claro está que, desde una búsqueda emancipatoria que tenga como objetivo la construcción de una sociedad libre de opresiones, dicha postura es inaceptable. Según Gilberto Valdés Gutierrez (2001), *“la prevalencia de un tipo de paradigma de acceso al poder y al saber, centrado en el arquetipo viril de un modelo de hombre racional, adulto, blanco, occidental, desarrollado, burgués (toda una simbología del dominador) ha dado lugar al ocultamiento de formas de dominio que, tanto en la vida privada como en la vida pública, perviven al margen de la crítica y la acción liberadora”*.

El feminismo, en sus diversas expresiones, ha sido categórico en su crítica a las corrientes que mantienen estos posicionamientos (aunque, como hemos visto, ciertas expresiones del feminismo tampoco han estado exentas de reproducirlas), y ha hecho, además, aportes prácticos y teóricos a la superación de las mismas, complejizando el análisis de la interdependencia existente entre las diferentes modalidades de dominación, opresión y explotación.

A partir del análisis específico de la opresión patriarcal, y de su articulación con el racismo y el heterosexismo, podemos afirmar que, ni la explotación económica es la única modalidad de dominación, ni el proletariado es el sujeto universal predeterminado a realizar la revolución.

Aún así, de hacer el esfuerzo analítico de prescindir de estas interdependencias y atender sólo al modo de producción capitalista, tampoco podríamos caer en semejan-

te reduccionismo. Basta atender a las profundas transformaciones sociales existentes para advertir que *“la fuerza de trabajo adquiere una nueva morfología cuyo elemento más visible es su diseño multifacético, como resultado de las fuertes mutaciones que afectaron el proceso productivo capitalista durante las últimas décadas”* (Stratta y Barrera, 2009).

Sin intentar abordar el tema en su complejidad, debemos contemplar dos procesos de transformación complementarios que nos ayudarán a comprender la situación actual. Por un lado, hablamos de las transformaciones operadas en el sistema de producción y el mundo del trabajo. En este sentido, hacemos referencia al abandono del Capitalismo industrial de postguerra y del fordismo como modalidad de organización del trabajo, y al posterior desarrollo de un modelo neoliberal basado en la especulación financiera. Este proceso significó la pérdida de centralidad del aparato productivo en la economía y por ende, del trabajador fabril en la composición de la fuerza laboral. Con el avance del capital sobre su polo antagónico, que había acumulado fuerzas durante los años del Estado Benefactor, se produce una creciente heterogeneidad en el seno de las clases trabajadoras, dándose un crecimiento exponencial de la desocupación y la precarización laboral, fundamentalmente en los países periféricos y dependientes. Esta nueva morfología del trabajo comprende *“desde el obrero industrial y rural clásico, en proceso de encojimiento, hasta los asalariados de servicios, los nuevos contingentes de hombres y mujeres tercerizados, subcontractados, que se expanden”* (Antunes [2007] en Stratta y Barrera, 2009).

La fragmentación de los sectores populares y el consecuente cambio de correlación de fuerzas respecto a los sectores dominantes inauguran una nueva etapa política.

Para comprender dicho proceso, es fundamental indagar alrededor de los cambios operados en el patrón de dominación política. Mientras que la fuerte institucionalización del conflicto social, vía sindicatos y partidos políticos, fue la modalidad de contención del antagonismo durante los años del Estado Benefactor y el Capitalismo industrial, en esta nueva fase neoliberal se producirá un fuerte debilitamiento de los canales de mediación entre la sociedad y el Estado, entre el capital y el trabajo, y una creciente crisis de representación, que sumada a la privatización de la política, reemplazará la institucionalización del conflicto por la dispersión, invisibilización, cooptación o anulación del mismo.

La fragmentación de la clase trabajadora antes mencionada tuvo sus consecuencias en el plano de lo corporativo, con la pérdida de vitalidad y peso específico de los sindicatos como agentes de mediación y canalización de las demandas sociales, y en el plano de la representación política, con la creciente imposibilidad por parte de los partidos políticos, principalmente de izquierdas, de sostener la representatividad de un sujeto cuyos intereses eran cada vez más heterogéneos. La creciente fragmentación y heterogeneidad de la clase trabajadora, y el debilitamiento de la forma sindicato como instancia de representación y canalización de demandas, tendrá como consecuencia el desplazamiento de la centralidad de la misma en tanto sector social dinamizador de las luchas populares.

El régimen de dominación democrático burgués acompañó todo este proceso con una creciente privatización y profesionalización de la política. Valdés Gutiérrez (2001) plantea que:

“La situación en América Latina registra una especie de feminización (desvalorización) de la ciudadanía. La tradicional vinculación de lo público con el ciudadano (varón) no es empíricamente una realidad absoluta, al ser hoy privatizados al máximo los espacios institucionales de la toma de decisiones como resultado de la estrategia de orden neoliberal. En este sentido, la política sale del territorio de las personas comunes, no sólo de las mujeres, históricamente devaluadas para esta actividad, sino de la gran mayoría de los hombres, los cuales han sido también relegados de la participación política real”.

Uno de los objetivos centrales del neoliberalismo se habría cumplido. Inutilizados los sindicatos, aislados los partidos, estigmatizada la política y sepultadas las ideologías, el mercado aparecía como el único lugar dónde lxs ciudadanxs, ahora convertidxs en meros consumidores/as, podrían satisfacer sus demandas.

Luego de años de tibias resistencias a este proceso *“aparecieron acciones sociales (movimientos nacionales y regionales, ecológicos, feministas, comunitarios, barriales, vecinales, contraculturales) que despliegan nuevas formas de actividad ciudadana”* (Valdés Gutiérrez, 2001).

Entre la pérdida de centralidad de las clases trabajadoras industriales, la derrota de las experiencias socialistas soviéticas, y la proliferación de *“nuevos movimientos sociales”*, muchas veces ligados a reivindicaciones de carácter *identitario*, la crisis de los paradigmas emancipatorios no pudo menos que agudizarse.

Tanto el marxismo ortodoxo, nostálgico de un sujeto revolucionario unívoco, como el progresismo liberal, sobre todo eurocéntrico, demostraron una enorme incapacidad

para caracterizar a estxs sujetxs políticxs que fueron co-brando protagonismo en las luchas sociales de la historia reciente.

En un contexto geopolítico diferente, pero en el mismo momento histórico, la filósofa feminista estadounidense Judith Butler, mantuvo un acalorado debate al respecto en una conocida publicación de la nueva izquierda (*New Left Review*). Allí publicó un artículo denominado “El marxismo y lo meramente cultural” (2000), donde formula una crítica a cierto marxismo por su *“tendencia a relegar los nuevos movimientos sociales a la esfera de lo cultural, en realidad, a despreciarlos alegando que se dedican a lo que se ha dado en llamar lo “meramente” cultural, interpretando, de ese modo, esta política cultural como fragmentadora, identitaria y particularista”*.

De esta forma, según la autora, se presume la estabilidad de una diferencia entre la vida material y cultural, haciendo resurgir un anacronismo teórico que *“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). En su caso, rebatirá estas posturas dando cuenta de que los movimientos interesados en criticar y transformar los modos en que la sexualidad es regulada socialmente, han visibilizado que esta regulación estuvo sistemáticamente vinculada al modo de producción apto para el funcionamiento de la economía política, como pudimos observar el apartado sobre *“El Patriarcado y su articulación con el sistema capitalista”*.

La escisión entre vida cultural y material criticada por Butler al marxismo ortodoxo, será atribuida al progresismo liberal eurocéntrico que estudia a los “nuevos movimientos sociales”, por varixs autorxs que podríamos

enmarcar en el “pensamiento crítico latinoamericano”. Estxs coinciden en señalar que la utilización del término “movimiento social” en contraposición al de “movimiento obrero”, promovió un distanciamiento respecto a la teoría de las clases sociales a la hora de analizar las experiencias contemporáneas de acción colectiva protagonizadas por sujetos subalternos que exceden al proletariado industrial. Esta herencia es principalmente atribuida a la denominada “Escuela de Nuevos Movimientos Sociales (ENMS)” que, aún con diferencias y matices, va a identificar a las movilizaciones surgidas desde la segunda mitad del Siglo XX como síntoma del advenimiento de una sociedad postindustrial signada por la desaparición de los antagonismos de clase (Touraine, 1993) o su resignificación bajo nuevos paradigmas (Offe, 1988). Así, los “nuevos movimientos sociales” habrían desplazado la lucha por bienes materiales por la persecución de bienes simbólicos y culturales, por el significado y orientación de la acción social (Melucci, 1999). *“Este cambio en el nudo problemático de las ciencias sociales devino un terreno propicio para la marginalización de teorías totalizantes como el marxismo, logrando un efecto refractario sobre aquéllas visiones holistas de la sociedad”* (Stratta y Barrera, 2009).

Paradójicamente, la escisión entre vida material y cultural a través de la cual el marxismo ortodoxo criticó a estos movimientos sociales, es la misma escisión que permitió a los teóricos

liberales postular el fin de las luchas ancladas en reivindicaciones clasistas. La pretendida superación de dicho modelo social conllevaría entonces el abandono de la *disyuntiva binaria esencial* entre capital y trabajo como variable de análisis del conflicto social.

En su reemplazo, *“la reflexión propuesta por la ENMS conllevará la difusión de dos paradigmas. El de la novedad, a partir del cual se establece la oposición entre los antiguos movimientos de base clasista y los nuevos, suponiendo una valoración positiva de estos últimos no ya en función del carácter emancipatorio de sus proyectos, sino por su correspondencia con el orden social vigente. Y el paradigma de la diferencia que implica una desvalorización y cuestionamiento a la idea de igualdad – asignada como propia de la modernidad – por la contemplación de la diversidad en el terreno cultural abriendo camino al camuflaje del proceso creciente de desigualación económica y social que caracterizaba a la nueva fase neoliberal”* (Seoane, Taddei, Algranati, 2012)

Intentando zanjar algunas de estas interpretaciones que escinden lo social (asociado a lo reivindicativo) de lo político, lo lucha por la distribución (material) de la lucha por el reconocimiento (cultural), en el análisis de los “movimientos sociales” contemporáneos, quisiera afirmar que comparto con Svampa un uso del término “movimiento social”, *“menos como una definición normativa (lo que debe ser un movimiento social, a la manera de canónica de Touraine) y más como un concepto límite que nos recuerda el carácter asimétrico y antagónico de las relaciones de poder, y por ende, coloca en el centro la idea de dominación”* (en Bonifacio, 2011).

A su vez, entendemos que *“los movimientos sociales no son meros actores colectivos que sólo busquen satisfacer las demandas de la sociedad civil que el sistema no solventa (...) tanto la composición de su base social (compuesta por sectores explotados y oprimidos), como los objetivos ideológicos de cambio social, son dos elementos nodales que sí constituyen una clara diferencia al interior del campo heterogéneo de los movimientos sociales”* (Stratta y Barrera, 2009).

Siguiendo a Stratta y Barrera, estos movimientos “no conciben sus luchas reivindicativas como teleológicas, como un fin en sí mismo, desligadas del cambio social”, sino que por el contrario, “podemos definirlos por su genealogía protopolítica, entendida como el ejercicio de prácticas creadoras de condiciones para otra política en donde la voluntad común se construye y se recrea en pos de transformar las relaciones sociales vigentes. Los movimientos sociales a los que nos referimos sostienen tanto una crítica al orden social capitalista, como una crítica de la emancipación social tal cual fue definida por el socialismo real” (Stratta y Barrera, 2009).

A partir de este ejemplo, podemos constatar los riesgos que suponen estas escisiones analíticas, no sólo para una comprensión de la complejidad de los entrecruzamientos entre las diversas modalidades de dominación, sino también para las estrategias desplegadas por los actores políticos.

En ese sentido, quisiera recuperar de Valdés Gutiérrez (2001) la categoría de “Sistema de dominación múltiple”, ya que “con ella podremos integrar diversas propuestas emancipatorias que hoy aparecen de cierta manera yuxtapuestas y evitar de esta forma viejos y nuevos reduccionismos ligados a la predefinición abstracta de actores sociales a los que se les asignan a priori mesiánicas tareas liberadoras”.

Por viejo reduccionismo (que sea viejo no significa que se haya extinguido) hacemos referencia, principalmente, a la ya mencionada tendencia ortodoxa a identificar al sujeto de la revolución con el proletariado industrial (que en los términos tradicionales en los que es entendido por estas corrientes sí se encuentra extinto, al igual que la fase de producción que le dio nacimiento). Vale aclarar, que este reduccionismo no es sólo un problema emergente a

partir de las transformaciones mencionadas en el modelo de producción capitalista en su fase neoliberal y la consecuente fragmentación de la clase trabajadora, sino que, al menos en América Latina, recorre toda la historia de las izquierdas, y la caracterización acerca del rol que los pueblos originarios, el campesinado, el movimiento de mujeres, entre otros sujetos, pudieran tener en el marco de los proyectos revolucionarios. Este viejo reduccionismo se encuentra ligado también a la *colonialidad del saber*, que puede observarse en la fuerte matriz eurocéntrica de los partidos de izquierda (especialmente de los Partidos Comunistas) que han tendido a importar estrategias políticas foráneas sin atender a las particularidades del escenario político donde deseaban intervenir.

En este sentido, Valdés Gutiérrez (2001) planteará que

“la gran debilidad de la izquierda continental estuvo, ante todo, en la predestinación a destiempo de un proyecto que no podía, en rigor, seguir los cauces de una supuesta matriz que en realidad era ajena, y que a lo sumo constituía algo singular, un elemento de algo más general que lo contenía. De ahí que, en nuestra mimesis, muchos proyectos antes de resolver lo popular, lo democrático, el desarrollo concreto, los antagonismos reales más inminentes, pretendieran declarativamente un socialismo que no era el lógico devenir de esta síntesis. Los actores sociales para dicha situación, no estaban producidos, sino prefijados por el proyecto mismo, junto a vías que no eran accesos naturales, sino evocaciones impuestas por una voluntad proyectada”.

Esto ha conducido, y todavía conduce, al desarrollo de estrategias políticas centradas en el proletariado indus-

trial como sujeto central de un proceso revolucionario, y a la inclusión accesoria e instrumental de otrxs sujetxs en lucha.

Ahora bien, ¿de qué hablamos cuando nos referimos al *nuevo* reduccionismo?

Básicamente estamos haciendo referencia a ciertas expresiones del activismo contemporáneo que suele nuclearse alrededor de la crítica hacia aquellos reduccionismos anteriormente mencionados, reduciendo a la política a la reivindicación de la *identidad*, y la misma, a lucha corporativa. Así, la proclamación de un sujeto a priori es reemplazada por la negación de la existencia del sujeto, la centralización organizativa en estructuras verticales y burocráticas es evitada mediante la negación de la necesidad de la organización, la concepción cosificada e instrumental del poder es negada a partir del alejamiento purista de cualquier experiencia con vocación de poder alguno, las tendencias totalizantes que negaban o subordinaban las diversidades y particularidades se eludirían resignando las aspiraciones a la totalidad, el universal abstracto y sustitutivo podría ser esquivado a partir de la renuncia al universal en sí, refugiándose de este modo, en un fetichismo de las particularidades.

Atrapadxs en la falsa dicotomía postmoderna entre lo nuevo y lo viejo, pretendiendo hacer tábula rasa de las experiencias de lucha precedentes, quienes subscriben a estas ideas gozan de sus pequeños *intersticios* en la inmanencia incontaminada, absteniéndose de aportar a un cambio trascendente, resignándose a que los sistemas capitalista y patriarcal sigan siendo quienes rijan las formas en que se vive y se goza en este mundo. Coincidimos con Dri cuando dice que *“la dispersión, la falta de articulación*

con otros espacios que no sean los del propio sector o asunto, el aislamiento e inorganicidad a las que muchos cantan loas en nombre de la diferencia y la elusión de tentaciones autoritarias, no pueden ser un camino sino hacia la conservación de la sociedad existente. La aspiración a mantener la fragmentación actual está marcada con mayor o menor grado de conciencia, por la renuncia a cuestionar el orden existente en su totalidad” (en Acha, Campione y otros, 2007).

Desde nuestro punto de vista, cualquier intento por revitalizar los proyectos emancipatorios debe contemplar la diversidad de sujetos en lucha y la importancia del reconocimiento a sus identidades singulares. Como ya recuperamos del pensamiento de otros autores/as, pero fundamentalmente de la historia misma, la relativa recomposición de las luchas de los sectores subalternos en los tiempos recientes ha sido marcada por las disputas reivindicativas de movimientos cuya organización surge a partir de un reconocimiento identitario.

La feminista afro-caribeña Ochy Curiel plantea que *“es necesario entender las identidades como productos sociales, cambiantes, fluctuantes (...) entender que la construcción y reconstrucción de identidades implica un ir y venir en la lucha contra el racismo, el sexismo, el clasismo y el heterosexismo según los contextos, hegemonías y coyunturas políticas. Esto conlleva elementos de reafirmación y negación”*, y agrega algo fundamental: para *“lograr una transformación social debemos tener una propuesta política articuladora, es decir una utopía de sociedad que permita concebir sistemas de opresión, exclusión y marginación como sistemas de dominación articulados”* (citada en Femenías, 2007).

Según Femenías, *“el desafío consiste en no renunciar a las luchas colectivas convocadas sobre la base de las políticas de la*

identidad, sino a ejercerlas sabiendo que el constructo identitario en tanto que tal debería ser lo suficientemente lábil como para desalentar después el acecho de la esencialización constitutiva (...) que no se vuelva a cerrar la diferencia sobre sí misma mediante una nueva totalización identitaria” (2007).

Parafraseando a Butler, es necesario entender que no podemos *restablecer lo universal por decreto ni resolver el problema de la unidad en base a exclusiones*. Es que la fragmentación no es sólo epifenómeno de las transformaciones estructurales, sino también resultado de las concepciones reduccionistas que obstaculizan las articulaciones políticas.

Según esta autora, *“la única unidad posible no debería erigirse sobre la síntesis de un conjunto de conflictos, sino que habría de constituirse como una manera de mantener el conflicto de modos políticamente productivos, como una práctica contestataria que precisa que estos movimientos articulen sus objetivos bajo la presión ejercida por los otros, sin que esto signifique exactamente transformarse en los otros (...) De hecho, los momentos más prometedores se producen cuando un movimiento social halla su condición de posibilidad en otro” (Butler, 2000).*

La idea de pluralidad ha sido generalmente relegada por las izquierdas y dejada en manos de sectores liberales, suponiendo quizás que la fuerza y solidez de una propuesta política podría estar dada por la homogeneidad y unicidad de las voces que la expresen. Sin embargo, la complejidad a la que nos enfrentamos en los desafíos de nuestros tiempos nos obliga a volver la atención sobre dicho concepto, tratando de hacer una recuperación crítica del mismo.

“La ausencia de una comunidad natural de intereses y necesidades en la sociedad implica considerar una pluralidad de objetivos y la demanda de su reconocimiento social; de allí la reflexión sobre las formas de convivencia que permitan la articulación de sujetos particulares, con metas incluso contradictorias (...) una vez que rechazamos como meta la amalgama, la uniformidad, abandonamos una visión organicista de la sociedad y pensamos en la política como arte de construcción de lo social” (Sojo, 1988).

A su vez, este planteo se presenta coherente con una construcción prefigurativa del poder popular, ya que *“El pluralismo y el reconocimiento recíproco en el marco de las diversas correlaciones de fuerza tienen consecuencias, no sólo en la lucha por una alternativa global y estratégica para enfrentar las actuales asimetrías del poder, sino también para construir un orden social alternativo. Ellos son, por lo tanto, constitutivos, tanto en el momento de ruptura como en el de construcción” (Sojo, 1988).*

Es la concepción de la construcción política en sí lo que se está poniendo en juego:

“la política como búsqueda colectiva de satisfacción de valores y necesidades es el campo de formación de identidades sociales. En la lucha contra la asimetría del poder, tales identidades están estrechamente relacionadas con las diversas formas de opresión; para su inserción dentro del enfrentamiento estratégico y para construir una alternativa, tienen vital importancia los mecanismos que garanticen relaciones sociales de reciprocidad” (Sojo, 1988).

Es en la configuración de un planteo que conjugue diversidad con articulación, donde este reconocimiento de la pluralidad cobra una dimensión estratégica en nuestras luchas.

Nos preguntamos junto a Valdés Gutiérrez (2001),

“¿de qué se trata este reconocimiento de la diversidad del sujeto social popular? Para que la diversidad no implique atomización funcional al sistema, ni prurito posmoderno de relatos inconexos es preciso pensar y hacer la articulación, o lo que es lo mismo: generar procesos socioculturales desde las diferencias. El pensamiento alternativo es tal, únicamente si enlaza diversidad con articulación, lo que supone crear las condiciones de esa articulación, impulsar lo relacional en todas sus dimensiones como antídoto a la ideología de la delegación, fortalecer el tejido asociativo sobre la base de valores fuertes (de reconocimiento, justicia social, equidad, etc). Necesitamos construir una ética de la articulación, no declarativamente, sino como aprendizaje y desarrollo de la capacidad dialógica, profunda de respeto por l@s otr@s, disposición a construir juntos desde saberes y experiencias de acumulación confrontación distintas, potenciar identidades y subjetividades”.

Articular en la diversidad no es un proceso armónico, sino todo lo contrario. Suponer que el conflicto sólo se presenta en la relación con el bloque de poder antagónico podría conducirnos a abortar fácilmente aquellos intentos de articulación donde las diferencias se presentan difícilmente sintetizables. Creemos, como afirma Butler (2000), que “Sin embargo, para que una política “inclusiva” signifique algo distinto a una nueva domesticación y subordinación de di-

chas diferencias, será necesario desarrollar un sentido de alianza en el curso de una nueva forma de encuentro conflictivo”.

El carácter defensivo de la actual etapa política para los sectores populares da cuenta de que *“hoy las manifestaciones de resistencia al modelo capitalista neoliberal siguen signadas por la dispersión y la discontinuidad (...) la diversidad fragmentada y desarticulada de micropoderes y redes capilares autónomas (la microfísica organizativa) no son precisamente un signo de fortaleza frente a la hegemonía de los poderes políticos y económicos transnacionalizados y sus pretensiones de totalidad”* (Valdés Gutiérrez, 2000).

Los resultados de dichas limitaciones son puestos de relieve por dicho autor al referirse a la cooptación:

“mientras que los distintos actores populares que actúan debajo de la categoría política de ciudadano y ciudadana no logren articular sus intereses y aspiraciones de cambio en el terrenos social y político, y lleguen a expresar su voluntad en términos de estrategia de orden alternativa, la rebelión de la sociedad civil podrá ser siempre cooptada por el sistema (...) las demandas contestatarias que carecen de vocación contrahegemónica, pueden sí, ampliar el contenido ético del Estado en un nuevo ciclo de democratización, pero ello sólo aportará elementos para una nueva forma de legitimación del mismo Estado que, en un momento determinado de la acumulación del capital, las desconoce o reprime”(2000) .

En la misma línea, Ana Sojo (1988) advierte que

“si se propone una estrategia tendiente a desarrollar relaciones sociales no asimétricas, ella debe plantear, por

esta misma razón, un enfrentamiento global y estratégico, que permita relacionar los enfrentamientos locales, impulsar rupturas en la estrategia global, actuar como vinculante; se debe asegurar que las microrevueltas no puedan ser, simplemente, asimiladas mediante una nueva definición de los soportes, e impedir la creación de una nueva envoltura estratégica que organice el poder y genere nuevos dispositivos”.

Las limitaciones a las que nos hemos enfrentado en relación a estas tareas son las que explican que el régimen de dominación burgués se haya podido recomponer con relativa facilidad en nuestro país después de la crisis de gobernabilidad de 2001-2002. La imposibilidad de articular las demandas emergentes de los diferentes sectores movilizados fue capitalizada por facciones de las clases dominantes que supieron dar respuestas a algunas demandas populares y, sin realizar modificaciones de carácter estructural, lograron recuperar la iniciativa política y así recomponer la legitimidad de la institucionalidad dominante.

Trascendiendo el ejemplo más coyuntural de nuestro país, podemos hacer referencia a un proceso global, por varias cosas relacionados a los ejes que aquí analizamos: el paso a la posmodernidad supuso la incorporación de muchas de las críticas a la modernidad (centralización, representación, etnocentrismo, binarismo, etc) emergentes de los procesos de lucha existentes a todo lo largo y ancho del planeta durante las décadas del 60 y 70. Sin embargo, esas posturas fueron incorporadas por el sistema de dominación habiendo sido previamente vaciadas de su radicalidad y contenido transformador. A pesar de la masividad y la extensión de aquellos movimientos con-

testatarios, su grado de articulación fue insuficiente para lograr una superación del orden existente. Aún así, la legitimidad social alcanzada por sus reclamos puede verse expresada en la necesidad de los sectores dominantes de incorporarlos de alguna forma que les permitiese construir un nuevo soporte para reproducir su hegemonía. He aquí un claro ejemplo de la *metaestabilidad* de los sistemas de dominación a la que hemos hecho referencia en apartados anteriores. Aunque también debemos decir que esto no supone negar los aprendizajes resultantes del proceso de acumulación política que esas luchas produjeron. De hecho, muchas de las conceptualizaciones recuperadas en este trabajo son emergentes de aquellos procesos de movilización social y política.

Por todo esto entendemos que uno de los mayores desafíos al que nos enfrentamos lxs sujetxs de estas resistencias es el de articular nuestras demandas en una estrategia que nos posibilite ir revirtiendo la actual correlación de fuerzas e ir haciendo posible el cambio social que consideramos necesario.

Sin subestimar la importancia estratégica de las luchas contra el racismo y el régimen político de la heterosexualidad obligatoria, quisiéramos concluir estas reflexiones con un párrafo de la filósofa española Celia Amorós que expresa en buena medida una parte importante de nuestras preocupaciones en torno a la articulación entre el movimiento feminista y las experiencias de construcción de poder popular.

“Por ello, la lucha anticapitalista y la lucha feminista, aunque no hay en absoluto una armonía preestablecida entre sus estrategias y objetivos inmediatos, deben buscar

en cada caso sus formas de articulación. Articulación que quizás no se basaría tanto en un carácter necesario de los vínculos de complicidad y reforzamiento mutuo que unen al Capitalismo y al Patriarcado, como en la necesaria coherencia totalizadora que debe tener todo proyecto emancipatorio convincente (...) Una vez que se ha aceptado que todo antagonismo es necesariamente específico y limitado y que no existe una fuente única de todos los antagonismos sociales, es preciso admitir que el sujeto revolucionario socialista será el resultado de una construcción política que articula todas las luchas contra todas las formas de dominación y que, si en ciertos casos un grupo particular va a desempeñar un papel central en esta construcción, ello es debido a razones derivadas de su capacidad política, de haber logrado crear esta articulación en determinadas condiciones históricas, y no por razones a priori de carácter ontológico (...) El sujeto revolucionario se pulveriza, pues, en una pluralidad de posiciones de sujeto con potencialidades revolucionarias. El problema consiste en saber si estas posiciones de sujeto son una mera yuxtaposición amorfa o si pueden redefinirse, reforzarse y sobredeterminarse las unas a las otras para cobrar la suficiente potencia con capacidad de vertebrar un nuevo bloque...anticapitalista y antipatriarcal” (Amorós, 1985).

VIII. EPÍLOGO

“Revolución en las Plazas, en las casas y en las camas”

Con estos apuntes introductorios buscamos articular una diversidad de elaboraciones teóricas y experiencias prácticas, apostando a disparar y enriquecer una serie de debates, desde nuestra perspectiva absolutamente imprescindible:

¿Cómo pueden aportar los feminismos a los procesos de construcción de poder popular?,

¿Cómo nos informan las discusiones en torno al concepto de género sobre la necesaria politización de aquellas dimensiones de nuestras vidas que se nos aparecen como naturales y a-históricas?,

¿Qué nos aporta el conocimiento del funcionamiento del Patriarcado como sistema de organización social de las jerarquías sexo-genéricas?,

¿Qué aprendizajes podemos obtener de las formas en que los diversos feminismos han teorizado la interdependencia, interseccionalidad y complementariedad de las formas de explotación y opresión?,

¿En qué experiencias de los feminismos podemos reconocer antecedentes de algunas de las prácticas que consideramos estratégicas para el desarrollo de los movimientos populares?,

¿Cuál es el lugar que nuestros cuerpos, nuestras sexualidades, nuestros deseos, tienen en la prefiguración del cambio social que anhelamos, en nuestra búsqueda de autonomía, en nuestras prácticas pedagógicas, en nuestros proyectos emancipatorios?,

¿Cómo estas complejidades nos habilitan a pensar y practicar articulaciones políticas desde la diversidad?

¿En qué sentido todos estos debates nos interpelan a la hora de pensar y construir el sujeto del cambio social?

La escritura, publicación y difusión de este trabajo, tiene como horizonte aportar algunas coordenadas de respuestas a estos interrogantes.

Vale aclarar que aún entendiendo que el acercamiento a las teorizaciones feministas puedan constituirse en un soporte fundamental a la erosión de la indiferencia hacia la opresión patriarcal, será un trabajo implicado, corporal y afectivo, de politización de *lo personal*, de problematización de nuestras relaciones intersubjetivas y de las asimetrías que las constituyen, lo que nos permita practicar sucesivos abandonos de la naturalidad con que nos relacionamos con estas desigualdades, para que los puntos de vista que nos convidan los feminismos sean cada vez más parte indispensable de los prismas a través de los cuales

interpretamos el mundo que aspiramos a transformar. Deseamos profundamente que estos *apuntes* lxs entusiasme a aventurarse en estas búsquedas.

De nuestra parte, podemos afirmar que luego de recorrer algunos de los aportes fundamentales de diversas corrientes feministas, terminamos este trabajo aún más convencidxs de lo que estábamos cuando lo comenzábamos: los feminismos y las luchas antipatriarcales, con la radicalidad de sus críticas a las múltiples dominaciones existentes, su capacidad de politizar todos los resquicios de la vida que se nos presentan “naturales”, su búsqueda incansable por fortalecer la autonomía de lxs sujetxs en lucha, su crítica a la burocratización y las jerarquías, su convicción de que no hay liberación sin emancipación radical, y que la potencia del cambio se encuentra en nuestras prácticas cotidianas, tienen mucho que aportar a los desafíos de la hora: regenerar un pensamiento y una praxis emancipatoria que nos posibilite articularnos en nuestras diversidades para enfrentar a nuestros antagonistas, que apunte la construcción de ese bloque histórico anticapitalista, antipatriarcal y multicolor, para que en el horizonte de nuestras luchas, el Socialismo del Siglo XXI comience a amanecer. Y por sobre todas las cosas, junto a ellas afirmar que, *“sin feminismo, no hay socialismo”*.

BIBLIOGRAFÍA

Acha, Omar; Campione, Daniel; Casas, Aldo; Caviasca, Guillermo; Dri, Rubén; Mazzeo, Miguel; Ouviña, Hernán; Pacheco, Mariano; Polleri, Federico; Rodríguez, Esteban; Stratta, Fernando y Estudiantes organizados en el FPDS (2007), *Reflexiones sobre Poder Popular*, Editorial El Colectivo, Buenos Aires.

Algava, Mariano (2006), *Jugar y Jugarse; las técnicas y la dimensión lúdica de la educación popular*, Ed. América Libre, Buenos Aires.

Amorós, Celia (1985), *Hacia una Crítica de la Razón Patriarcal*, Anthropos Editorial del Hombre, Madrid.

Amorós, Celia (1994) *Espacio público, espacio privado y definiciones ideológicas de lo "masculino" y lo "femenino"*, en Amorós, Celia, *Feminismo, igualdad y diferencia*, UNAM, Pueg, México.

Bidaseca, Karina (2010), *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*, Ed.SB, Buenos Aires.

Bidaseca, Karina y Vazquez Laba, Vanesa (2010), *Feminismos y (des)colonialidad. Las voces de las mujeres indígenas del Sur*, Ed. Godot, Buenos Aires.

Bonifacio, José Luis (2011), *Protesta y organización. Los trabajadores desocupados en la Provincia de Neuquén*, Ed. El Colectivo, Buenos Aires.

Butler, Judith (1990), *El Género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Buenos Aires.

Butler, Judith (2000), "El marxismo y lo meramente cultural", publicado en *New Left Review* N° 2, Mayo-Junio, 109-121.

Butler, Judith (2002), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Paidós, Buenos Aires.

Campione, Daniel (2007), "Gramsci en la América Latina actual: hegemonía, contrahegemonía y poder popular", en Acha, Campione y otros, *Reflexiones sobre Poder Popular*, Editorial El Colectivo, Buenos Aires.

Chaneton, July (2007), *Género, poder y discursos sociales*, Enciclopedia Semiológica, Eudeba, Buenos Aires.

Collin, Francois (1996), "Historia y memoria, o la marca y la huella", en Fina Birulés (Comp.), *El género de la memoria*, Pamiela, Barcelona.

Curiel, Ochy y Falquet, Jules (2005), *El Patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas. Colette Guillaumin – Paola Tabet – Nicole Claude Mathieu*, Brecha Lésbica, Buenos Aires.

Curiel, Ochy (2009), "Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: El dilema de las feministas afrodescendientes", en *Revista Electrónica Construyendo Nuestra Interculturalidad*, Año 5, N°5, vol.4: 1-16.

Curiel, Ochy (2010), "Hacia la construcción de un feminismo descolonizado", pp. 69-76, en Espinosa Miñoso Yuderkys (coord.) *Aproximaciones críticas a las prácticas*

teórico-políticas del feminismo latinoamericano (vol. I), En la frontera, Buenos Aires.

De Lauretis, Teresa (1989), *“La tecnología del género”*, Traducción de Ana María Bach y Margarita Roulet, Tomado de *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*, Macmillan Press, London.

Delphy, Christine (1985), *Por un feminismo materialista*, Lasal, Barcelona.

Di Marco, Graciela (2011), *El Pueblo feminista. Movimientos sociales y lucha de las mujeres en torno a la ciudadanía*, Ed. Biblos, Buenos Aires.

Dorling, Elsa (2009), *Sexo, Género y Sexualidades. Introducción a la teoría feminista*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Dri, Rubén (2007), *“El poder popular”*, en Acha, Campione y otros, *Reflexiones sobre Poder Popular*, Editorial El Colectivo, Buenos Aires.

Eisenstein, Zillah (1980), *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*, trad. de S. Sefchovich y S. Mastrangelo, Siglo XXI, México.

Espinosa Miñoso, Yuderkys (2009), *“Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional”*, en *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, vol.14, N°33, pp.37-54. Julio-Diciembre 2009, Venezuela.

Fausto-Sterling, Anne (2006), *Cuerpos Sexuados*, Melusina, Barcelona.

Federici, Silvia (2011), *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires.

Femenías, María Luisa (2007), *El Género del Multiculturalismo*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.

Firestone, Shulamit (1976), *La dialéctica del sexo*, Kairós, Barcelona.

Foucault, Michel y Deleuze, Gilles (1992), “Los intelectuales y el poder. Entrevista Michel Foucault-Gilles Deleuze”, en Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, edición y traducción de Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, La Piqueta, Madrid.

Foucault, Michel (2005), *Historia de la Sexualidad, 1- La voluntad de saber*, Siglo XXI editores, Buenos Aires.

Gargallo, Francesca (2011), *Antología del Pensamiento Feminista Nuestroamericano en el Siglo XIX y XX*, en prensa.

Gramsci, Antonio (1986), *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, Juan Pablo Editor, México.

Haraway, Donna (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La Reinvencción de la Naturaleza*, Cátedra, Madrid.

Hartmann, Heidi (1985), “El infeliz matrimonio entre marxismo y feminismo: hacia una unión más progresista”, En *Teoría y Política*, 12-13, Enero-Junio.

hooks, bell (2004), *"Mujeres negras: Dar forma a la teoría feminista"*, en *Otras Inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Traficantes de Sueños, Madrid.

Kergoat, Daniéle (2003), *"De la relación social de sexo al sujeto sexuado"*, en *Revista Mexicana de Sociología*, Año 65, N°4, Oct-Dic, México.

Korol, Claudia (comp.) (2004), *Revolución en las plazas y en las casas; Cuadernos de educación popular*, Co-editado por Ediciones Madres de Plaza de Mayo y América Libre, Buenos Aires.

Korol, Claudia (comp.) (2007), *Hacia una Pedagogía Feminista; géneros y educación popular*, Pañuelos en Rebeldía, Co-editado por El Colectivo y América Libre, Buenos Aires.

Lamas, Marta (2003), *Usos, dificultades y posibilidades de la categoría "género"*, en Marta Lamas (comp), *De el Género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, Pueg, México.

Lugones, María, (2008): *"Colonialidad y Género"*, publicado en *Revista Tabula Rasa*, N°9: pp.73-101, Julio-Diciembre 2008, Bogotá, Colombia.

Maffia, Diana (2001), *Ciudadanía y participación política de las mujeres*, Instituto Interdisciplinario de Género, UBA.

Maffia, Diana (2003), *Sexualidades Migrantes*, Feminaria Editora, Buenos Aires.

Maffia, Diana (2004), *Contra las dicotomías: feminismos y epistemología crítica*, Instituto Interdisciplinario de Género, UBA.

Maffia, Diana (2005), *Conocimiento y Emoción*, Instituto Interdisciplinario de Género, UBA.

Mazzeo, Miguel (2005), *¿Qué (no) hacer?; Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*, Antropofagia, Buenos Aires.

Mazzeo, Miguel (2007), *El sueño de una cosa (introducción al poder popular)*, Editorial El Colectivo, Buenos Aires.

Mazzeo, Miguel y Stratta, Fernando (2007), "Introducción", en Acha, Campione y otros, *Reflexiones sobre Poder Popular*, Editorial El Colectivo, Buenos Aires.

Mendoza, Breny (2010), "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano", pp.19-36, en Espinosa Miñoso Yuderky (coord.) *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano (vol. I)*, En la frontera, Buenos Aires.

Millet, Kate (1975), *Política Sexual*, Ed. Aguilar, México.

Moreno Sardá, Amparo (1986), *El arquetipo viril protagonista de la historia. Ejercicios de lectura crítica no androcéntrica*, Edicions de les Dones. Barcelona.

Morróni, Laura (2006), *Constitución del movimiento feminista latinoamericano y del Caribe en torno al debate "autónomas" vs. "institucionalizadas". Actos performativos e identidad*. Rosario, Facultad de Humanidades y Artes, UNR.

Mc Kinnon, Catherine (1995), *Hacia una teoría feminista del Estado*, Ed. Cátedra, Colección Feminismos, Madrid.

Ouviña, Hernán (2007), "*Hacia una política prefigurativa. Algunos recorridos e hipótesis en torno a la construcción de poder popular*", en *Reflexiones sobre poder popular*, Ed. El Colectivo, Buenos Aires.

Pateman, Carole (1995), *El contrato sexual*, Ed. Anthropos, Madrid.

Puleo, Alicia H (1994), *El feminismo radical de los setenta: Kate Millet*, en Amorós, Celia (coord.), *Historia de la Teoría Feminista*, Universidad Complutense de Madrid, Dirección de la Mujer, Madrid.

Puleo, Alicia (2000), *Filosofía, Género y pensamiento crítico*, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio editorial, Valladolid.

Quijano, Aníbal (2000), "*Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*", en *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*. CLACSO-UNESCO, pp. 201-246, Buenos Aires.

Rodríguez, Esteban (2007), "*Más acá del Estado, en el Estado y contra el Estado. Apuntes para la definición de poder popular*", en *Reflexiones sobre poder popular*, Ed. El Colectivo, Buenos Aires.

Rowbotham, Sheila (1981), "*Lo malo del Patriarcado*", en Samuel Raphael, *Historia popular y teoría socialista*, Crítica, Barcelona.

Rubin, Gayle (1986), *“El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”*, en *Nueva Antropofagia*, Vol. VIII, N°30, Noviembre, México.

Sabsay, Leticia (2011), *Fronteras Sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*, Paidós, Buenos Aires.

Seoane, José, Taddei, Emilio y Algranati, Clara (2012), *El concepto de movimiento social a la luz de los debates y la experiencia latinoamericana recientes*, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

Sojo, Ana (1988), *Mujer y política. Ensayo sobre el feminismo y el sujeto popular*, Departamento Ecueménico de Investigaciones, San José de Costa Rica.

Stratta, Fernando y Barrera, Marcelo (2009), *“¿Movimientos sin clases o clases sin movimientos? Notas sobre la recepción de la teoría de los Movimientos Sociales en la Argentina”*, en *Revista Conflicto Social*, Año 2, N° 1.

Uriona, Pilar (2012), *“Las jornadas de Octubre: intercambiando horizontes emancipatorios”*, en *Pensando los feminismos en Bolivia*, Conexión Fondo de Emancipación, Bolivia.

Valdés Gutiérrez, Gilberto (2001), *“Hacia un nuevo paradigma de articulación (no tramposo) de las demandas emancipatorias”*, en *Utopía y praxis latinoamericana*, Universidad de Zulia, Año 6, Nro. 14, Septiembre, Maracaibo, Venezuela,

Varela, Nuria (2005), *Feminismo para principiantes*, Ediciones B, Barcelona.

Varela, Nuria (s/d), “*El feminismo es un impertinente... también para la izquierda*”, en www.nuriavarela.com

Vargas, Virginia (2008), *Nuevas formas de participación política y de luchas feministas en lo local y en lo global en el nuevo milenio*, ponencia presentada en IV Congreso Iberoamericano de Estudios de Género, Rosario.

Wittig, Monique (1981), *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Ed. Egales, Madrid.

Wollstonecraft, Mary (1998), *Vindicación de los derechos de la mujer* (ed. abreviada), Debate Editorial, Madrid.

Young, Iris ([1992 \[1981\]](#)), *Marxismo y Feminismo: más allá del matrimonio infeliz (una crítica al sistema dual)*, en *El Cielo por as alto*, Año II, N^o4.

*Este libro se terminó de imprimir en la ciudad de
Rosario, Argentina, hacia el mes de Junio de 2013*

